Acta eruditorum 2017

Выпуск 22

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

В. А. Егоров

Редакционная коллегия

М. В. Архипова

О. Г. Оленчук

С. М. Капилупи

Т. Н. Рейзвих

Н. М. Сапронова

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Литературоведческие
и культурологические исследования

О. В. Богданова
ОБРАЗЫ ПЕТРА И «БЕДНОГО» ЕВГЕНИЯ
В ПОЭМЕ А.С. ПУШКИНА «МЕДНЫЙ ВСАДНИК» 3

О. В. Богданова
ДВА ПЕЧОРИНА В ПОВЕСТЯХ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА «БЭЛА» И «ФАТАЛИСТ» 9

В. Ю. Лебедев
СЕМИОТИЗАЦИЯ ЦЕРКВИ И ДИСКУРС «ПЕРЕВЕРНУТОГО МИРА»: ИЗ
ЛИТЕРАТУРНЫХ ОТРАЖЕНИЙ 15

О. Е. Иванов
ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ЦИТАТЫ ИЗ РОМАНА Л.Н. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»* 18

М. С. Самарина, М. А. Кедрова
ИЗОБРАЖЕНИЕ РАЯ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ
КАК РАЗВИТИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ 22

Ю. Б. Орлицкий
НАСЛЕДНИКИ ХЛЕБНИКОВА. 1. ГЕНРИХ САПГИР 27

А. А. Белый
«ЗАЧЕМ ТЕБЕ МОЯ ЛЮБОВЬ» 31

Г. Е. Потапова
РАЙНХОЛЬД ФОН ВАЛЬТЕР — ПЕРЕВОДЧИК И ПРОПАГАНДИСТ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ГЕРМАНИИ 35

К. А. Махлак
ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. В. ГОГОЛЯ 42

К. С. Ланда
ПОЭТИКА СМЕХА И УЛЫБКИ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ. 46

Н. Ю. Данилова
ПРАВЕДНИЧЕСТВО КАК «ВНУТРЕННЕЕ ХРИСТИАНСТВО»
В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н. С. ЛЕСКОВА 58

М. С. Болошина
СТИХОТВОРЕНИЕ ЛЕРМОНТОВА «ВЫХОЖУ ОДИН Я НА ДОРОГУ...»
В ЯПОНСКОЙ РЕЦЕПЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «МУЗА») 65

А. А. Россомахин
РЕЦЕПЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ВЕЛИМИРА ХЛЕБНИКОВА
В УКРАИНСКОМ ПАНФУТУРИЗМЕ
(ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ) 69

А. М. Мирзаев
ВЕЛИМИР ХЛЕБНИКОВ В ЗЕРКАЛЕ ТЕКСТОВ,
ЕМУ ПОСВЯЩЕННЫХ: «ВЕНОК ПОЭТУ»* 74

М. В. Аникиев
ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ВТОРОЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА
ВОЗВРАЩЕНИЕ В ПАРИЖ КОРОЛЯ КАРЛА VI ФРАНЦУЗСКОГО
(ЗИМА 1382–1383 ГГ.) 78

Издается
Русской
христианской
гуманитарной
академией

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15,
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. 571-50-48 (доб. 218),
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

Психологические, социальные
и педагогические исследования

А. М. Исаченко
ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ СУДЬИ ШРЕБЕРА 83

В. А. Егоров
ПСИХОЛОГИЯ И САЕНТОЛОГИЯ 85

А. С. Стебенев
ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ПСИХОЛОГИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД 88

В. В. Шевелев
ДИСФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМЬЯ
ИЛИ ЧТО МЕШАЕТ СТАТЬ ПРАВОСЛАВНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ 91

Л. П. Павлова
БОГОСЛОВСКО — ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ
И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА. 94

Л. С. Синячкина
ЖИЗНЕННЫЙ СТИЛЬ КАК КОМПОНЕНТ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЛИЧНОСТИ 98

А. В. Семенов
ОСОБЕННОСТИ ПАСТЫРСКОГО ОКОРМЛЕНИЯ НАРКОЗАВИСИМЫХ 102

Научная жизнь академии

А. А. Ермичев
ОБСУЖДЕНИЕ ПЛАНА АНТОЛОГИИ «ВЕЛИКАЯ РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ
В КРУГУ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (20–50-Е ГГ. XX В.) 106

А. А. Синицын
О РАБОТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА
«БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ». 110

З. В. Казанцева
ОТЧЕТ ПО СЕКЦИОННОМУ ЗАСЕДАНИЮ «ПРОБЛЕМЫ БОГОСЛОВИЯ
И ИСТОРИИ ЦЕРКВИ» (СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЧТЕНИЯ, РХГА, 26.05.2016 Г.) 112

ACTA ERUDITORUM. 2017. Вып. 22.
ISSN 2307–6437
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2017.

Подписано в печать 27.12.2016
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,5.
Тираж 550 экз. Заказ № 937

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595,
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://irhga.ru

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199

ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 82–13

О. В. Богданова
Богданова, Ольга Владимировна — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института филологических исследований Санкт-Петербургского государственного университета, olgabogdanova03@mail.ru

ОБРАЗЫ ПЕТРА И «БЕДНОГО» ЕВГЕНИЯ В ПОЭМЕ А.С. ПУШКИНА «МЕДНЫЙ ВСАДНИК»*

В статье рассматривается поэтико-символическая система «петербургской повести» Пушкина. В ходе анализа показано, что образы двух главных героев поэмы — Петр Первый и бедный Евгений, традиционно рассматриваемые в рамках конфликта «личность — государство» — обнаруживают более сложную систему взаимодействий. На основе палеографических, биографических и собственно литературных изысканий в статье выявлено, что образ Евгения имеет двусоставную структуру, представляет собой образ-маску, образ-криптограф, в котором соединены две личности и две судьбы — случайного влюбленного сумасшедшего, не вынесшего потери своей мечты, и высокого безумца, захваченного «дум высоким стремлением». В статье высказывается предположение, кому непосредственно могла быть посвящена поэма «Медный всадник», рассматриваются прообразы и претексты «петербургской повести».
Ключевые слова: русская литература XIX века, А. С. Пушкин, «петербургский текст», «Медный всадник», прообраз, претекст, мелодия стиха.

Bogdanova O. V.
The images of Peter and «poor» Evgene in Pushkin's poem «The Bronze Horseman»

The article discusses the poetic-symbolic system of "the Petersburg novel" by Pushkin. The analysis shows that the images of the two main characters of the poem Peter and Eugene, which are traditionally considered within the framework of the conflict "identity — state", in fact, reveal a more complex system of interactions. On the basis of paleographic, biographical and literary research in the article it is revealed that Eugene is a two-part structure. He is the image-mask, the image-cryptographer, which combines two personalities and two fates. Eugene is the image of crazy lover, who not rendered losing of his dream, and at the same time the lofty madman who was captured by the "ennoble aspiration". The article suggests that the poem "Bronze horseman" was directly devoted to someone. The article discusses the types and pretext of "the Petersburg novel".
Keywords: Russian literature of the nineteenth century, A. Pushkin, "Petersburg text", "The bronze horseman", a type, a pretext, the melody of the verse.

В отечественном литературоведении сложилась устойчивая традиция восприятия поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» в контексте идеологемы «личность ↔ государство», антитезы «правитель ↔ "маленький человек"». Данная антиномия и идейный конфликт, из нее вытекающий, действительно намечены в поэме. Другое дело, как они реализуются в художественном тексте и какая идея лежит в основании замысла поэмы.

Прежде всего обращает на себя внимание структурно-композиционное построение текста. Уже в названии стихотворной поэмы одический поэтоним «Медный Всадник» противополагается прозаизированному подзаголовку «Петербургская повесть». Поэзия вступает в столкновение с прозой, порождая художественное напряжение между родовыми признаками поэмы и повести, оды (как нередко исследователи квалифицируют *гимн* городу) и «рассказа» [4, с. 284], что обозначено в тексте самим Пушкиным.

Наряду с этим неожиданным кажется структурирование текста, его почастное дробление, нетрадиционные «главки», названные «Предисловие», «Вступление», «Часть первая», «Часть вторая» и «Примечания». Каждая из выделенных частей (по отдельности) была характерна для поэтических творений того времени, однако своей сконцентрированностью такая композиция неизбежно должна была привлечь внимание.

Что касается «Предисловия», то оно, на первый взгляд, кажется излишним в поэме, ибо ничего существенного не добавляет к тексту, лишь указывает на некий источник: «Происшествие, описанное в сей повести, основано на истине. Подробности наводнения заимствованы из тогдашних журналов. Любо-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007

Copyright © 2017

пытные могут справиться с известием, составленным *В. Н. Берхом*». И действительно, существовало издание: Подробное историческое известие о всех наводнениях, бывших в Санктпетербурге: [напечатано по Указу Государственного Адмиралтейского Департамента] / [составил почетный член Государственного Адмиралтейского Департамента В. Н. Берх]. Санктпетербург: в Морской типографии, 1826 год. Однако именно то обстоятельство, что «Предисловие» не содержит важной информации и обращает на себя внимание, заставляет задуматься о его художественной (или идейной) функции. Одновременная работа Пушкина над текстом «Истории Пугачева» и подготовка материала к «Капитанской дочке» позволяют предположить, что предисловие в «Медном всаднике» могло носить примерно тот же «маскирующий» характер, что и письмо Пушкина цензору П. А. Корсакову об идее «Капитанской дочки». Т.е. по *аналогии приема* можно допустить, что Пушкин сознательно отвлекал внимание читателей (и цензуры) от чего-то иного, чем изображение наводнения. Причем, как свидетельствуют текстологи, слово «наводнение» возникло в тексте предисловия не сразу, а уже в попытке редактирования автором поэмы после запретительной цензуры Николая I. В надежде добиться публикации поэмы Пушкин привносит в текст новое (кажется, не нужное) слово: «Подробности *наводнения* заимствованы…» [3, с. 42].

Что касается «Вступления», то оно условно делит произведение на две части, порождая антитетичный контраст, — поэтический гимн творцу-строителю и собственно повестийный сюжетный рассказ о Евгении. Вступление звучит как торжественный гимн, восхваляющий и прославляющий личность и деятельность царя-созидателя, тогда как повесть о бедном Евгении наполнена красками мглы, печали, безумия. По наблюдению С. Б. Бураго, вступление «противостоит двум последующим частям “Медного всадника” и в композиционном, и в мелодическом отношениях» [1, с. 421] — «ощущение торжественной приподнятости отрывка обусловливается синтаксически, специальным наращиванием однородных членов и придаточных предложений» [1, с. 393].

К тексту вступления Пушкин дает два примечания — по-прежнему кажущиеся избыточными. Первое относится к Франческо Альгаротти, авторитетному знатоку в области культуры и искусства, который в 1738–1739 годах совершил путешествие по России и который «где-то сказал»: «Pétersbourg est la fenêtre par laquelle la Russie regarde en Europe» («Петербург — окно, через которое Россия смотрит в Европу», *франц.*). Данное примечание носит если и не обязательный, то информативный характер и, как минимум, указывает на источник поэтической метафоры, реализованной Пушкиным в поэме.

Если первое примечание как будто бы позволяет автору избегнуть обвинения в плагиате, то второе «Смотри стихи кн. Вяземского к графине З***» вынуждает серьезнее задуматься о смысле этого второго примечания. Исследователи давно установили, что Пушкин отсылает к стихотворению П. А. Вяземского «Разговор 7 апреля 1832 года (Графине Е. М. Завадовской)». По их мнению, Пушкин имел в виду прежде всего третью строфу стихотворения Вяземского: «Я Петербург люблю с его красою стройной…» — словно бы объясняющую пушкинские рефрены «Люблю тебя, [Петра творенье]...» Однако для корреляционного сопоставления в бо́льшей мере подошло бы другое стихотворение Вяземского — «Петербург» — с его торжественным пафосом: «Я вижу град *Петров* чудесный, величавый, / По манию Петра воздвигнутый из блат…» [2, с. 118] — и последующими текстуальными перекличками-аллюзиями. На его торжественном фоне послание к графине Е. М. Завадовской выглядят «случайным», ибо представляет собой шутливый разговор героя с собеседницей о ее прелестях, в котором любовь к Петербургу объясняется едва ли не исключительно тем, что в нем родилась и царствует З***. Между тем обращение Пушкина именно к этому стихотворению кн. Вяземского со всей очевидностью неслучайно. Дело в том, что стихотворение открывается строками: «Нет-нет, не верьте мне: я пред собой лукавил…» По-видимому, Пушкину была важна игра, точнее — указание на игру, сентенция «Нет-нет, не верьте мне…» Поэт сознательно избирает такое стихотворение, которое позволяет ему дать подсказку: указать на то, что в поэме скрыт некий замаскированный смысл-сюжет, должный быть угаданным подтекст.

Применительно к «Вступлению» внимания заслуживает и последняя — по сути уже вне-вступительная — строфа: «Была ужасная пора…» Текстологи выделяют ее среди прочих строк «Вступления», отмечая, что к этому фрагменту Пушкин возвращался не раз, «придавал этим немногим строкам большое значение, обдумывал каждое слово, каждую формулировку» [3, с. 32]. Возникает вопрос: что заставляло автора быть столь тщательным в работе над этими строками?

По наблюдениям исследователей, «ужасная пора» в правках Пушкина обретает варианты «[грустное] [страшное] мрачное преданье», «печальна<я> повесть», «зловещее преданье», *не* «зловещее преданье», «вечерний <зимний> лишь рассказ», «воспоминание» и др. И рядом со словами о некоем предании настойчиво повторяются слова «друзья», «друзьям», «вы», «вас», «о вас», «вам» и др. В окончательном варианте — «друзья мои». Оборот «друзья мои» не оставляет сомнения — он звучит как автоцитата, со всей определенностью корреспондирует со знаменитыми строками «Друзья мои, прекрасен наш союз…» Неслучайно, в одном из вариантов этих строк звучит упоминание о «безумных оргиях ликований», напоминающих «эпикурейские» празднества лицеистов.

Наконец, указание на даты работы над текстом поэмы, обозначенные в черновых тетрадях Пушкина, 6–30 октября 1833 г., со всей определенностью отсылает ко времени традиционных лицейских встреч и предуготовляемых им посвящений. Прав-

да, даты 19 октября под поэмой «Медный всадник» поэт не поставил. И это тоже весьма знаменательно. Постановка дня *19 октября* с полной определенностью указывала бы на лицеистов, а в связи с событиями, разворачивающимися в поэме на Сенатской площади, неизбежно вызвала бы прямое указание на В. Кюхельбекера и И. Пущина, принимавших участие в восстании 14 декабря. Поставить дату по цензурным соображениям было категорически невозможно, однако закрепить в окончательном варианте текста слова «свежо воспоминание», «друзья мои», «для вас» Пушкин сумел.

И тогда появление предисловия с именем В. Н. Берха, по сути — с именем Ф. В. Булгарина, становится объяснимым. С одной стороны, В. Н. Берх в своем изложении истории наводнения 7 ноября 1824 года опирался (с незначительными сокращениями и вставками самого Берха) на статью Ф. В. Булгарина, напечатанную вскоре после наводнения в издававшемся им журнале «Литературные листки». С другой стороны, Фаддей Булгарин до определенной поры исповедовал либеральные взгляды и был дружен с А. С. Грибоедовым, К. Ф. Рылеевым, А. А. Бестужевым и Н. А. Бестужевым, В. К. Кюхельбекером и др. После поражения восстания Булгарин спрятал архив К. Ф. Рылеева, тем самым помог во время следствия Грибоедову и другим подследственным.

Выбор стихов, а точнее имени П. А. Вяземского в этом контексте тоже оказывается семантически значимым. Пушкин действительно опирался на образный ряд стихотворений Вяземского — однако посвященному читателю он подсказывал аллюзию не на «Разговор…» и даже не на «Петербург», а на стихотворение «Море», написанное Вяземским летом 1826 года, сразу после известия о казни пяти декабристов. По Пушкину, имя Вяземского должно было обратить «догадливого» читателя к известному стихотворению «Море», в котором поэт воплощал образ восстания и его участников в символическом образе морских волн, бурных и пенистых морских дочерей — с их «светлой чистотой», «прекрасными таинствами откровения».

Таким образом, по прочтении «Вступления» становится ясным, зачем Пушкину была нужна на первый взгляд *странная* многочастность поэмы. Конструктивный принцип композиционного включения «Предисловия» и «Примечаний» состоял в том, что они становились теми вспомогательными (но по сути существенными и смыслоемкими) подразделами, которые оказывались действенным способом «подсказки», дезавуировали те знаки-сигналы, которые позволяли эксплицировать подтекстовый пласт поэмы.

Основная сюжетная канва «петербургской повести» разворачивается в «Части первой» и «Части второй». В них, кажется, разворачивается иной, не связанный с Петром событийный ряд, описывающий картину наводнения и воссоздающий судьбу бедного Евгения. Однако, как показывает текст, Петр занимает здесь по-прежнему важное место, ибо битва за город разворачивается посредством столкновения Петра и стихии, Петра и волн. По мысли С. Б. Бураго, Пушкин «освобождает природу от <…> роли *пассивного фона*» [1, с. 384], тогда как Евгений оказывается вне битвы, он только ее случайный свидетель.

Пушкин сознательно располагает «по-соседству» строки о буйстве Невы и о торжестве победы Петра над врагом, что «подспудно уже подготавливало читателя к восприятию противоборства “военной столицы” и “стихии”» [1, с. 394]. Однажды отвоевавший дикие лесные берега у природы, Петр снова вступает в бой: «…кругом, / Как будто в поле боевом…» И, несмотря на великие потери («все гибнет»), Петр и теперь отважно руководит сражением, указуя протянутой рукой на взбунтовавшегося врага-стихию в попытке защитить *свой* город.

В ходе повествования Пушкин тонко совмещает реальное и символическое. Если в начале первой части повествователь говорил о ноябрьской поре («Дышал ноябрь осенним хладом…»), т. е. хронотоп поэмы был маркирован датой стихийного наводнения — 7 ноября 1824 года, то вскоре в тексте появляются знаки социальной бури, символизированной в природном явлении, — и дата событий словно меняется. Осень как будто уступает место зиме. К строке «И бледный день уж настает…» Пушкин дает примечание: «Мицкевич прекрасными стихами описал день, предшествовавший петербургскому наводнению, в одном из лучших своих стихотворений — Oleszkiewicz. Жаль только, что описание его не точно. Снегу не было — Нева не была покрыта льдом <…>» [4, с. 300]. Нарратор сознательно переключает регистр — он отходит от ноября и заставляет вспомнить другой «ужасный день», декабрьский, со снегом на мостовых и льдом на реке. И теперь символический хронотоп обретает иную датировку — 14 декабря 1825 года. Сражение разворачивается как бы в ракурсе стереоскопии — в двух пластах, на двух уровнях, в двух временных координатах.

Вскоре поэтическая подмена хронотопа осуществляется и на уровне возникающего в тексте образа российского императора, а точнее — сопутствующих ему деталей. В первоначальных набросках упоминание об императоре Александре I, появившемся на балконе Зимнего дворца, в одном из вариантов рукописи сопровождалось дефиницией «…тот страшный год / *Последним годом был державства* / Царя…», в другом варианте — «В тот грозный год / Царь Александр *еще со славой* / Россией ведал…» Окончательный вариант, вошедший в текст поэмы, — «В тот грозный год / *Покойный* царь еще Россией / Со славой правил…» В последнем варианте появляется прозаизированный эпитет «покойный». Но именно он напоминает как о неожиданной смерти Александра I, так и о последующих драматических событиях престолонаследования, и, в свою очередь, о трагических обстоятельствах стихийного бунта 14 декабря. Казалось бы, весьма точный и правдивый признак — *покойный* — перерастает границы эпитета и метафорически вырисовывает иные координаты места и вре-

мени, создавая исторический скачок вперед, к «ужасным» событиям бунта, последовавшим год спустя после реального наводнения. Звучащие вслед за «передатировкой» в «Примечании» имена царских генералов — Милорадовича и Бенкендорфа — со всей документальной правдивостью и символизированным историзмом локализуют события поэмы в пределах (бунта на) Сенатской площади: Милорадович — как жертва трагического выстрела Каховского, Бенкендорф — как один из активных участников следствия по делу декабристов. Их имена создают новое, обрамляющее кольцо, словно бы очерчивая границы *начала* и *конца* стихийного бунта (воды ли, людей ли). Бой бронзового Петра с неусмиримыми волнами порождает уже нескрываемую аллюзию на подавление восставшей (мятежной) стихии его царственным потомком. На сцене незримо (затекстово) возникает образ Николая I — и масштаб «наложенных» друг на друга картин оказывается не в пользу современного Пушкину императора.

В «Части первой» свою сюжетику обретает и линия героя Евгения. Более того, Петр и Евгений вступают в сценические взаимоотношения. Однако их образный диалогизм основан не на *против*о*по*ставлении, как принято считать, но на *со*поставлении, на параллелизме. С. Б. Бураго пишет об этом так: «… планы Петра и планы Евгения образуют своеобразный параллелизм: первое упоминание о русском императоре <…> тотчас вызывает к жизни изложение его планов, также как знакомство с Евгением завершается изложением его жизненных планов» [1, с. 402]. Более того, как показывает исследователь, «тематический параллелизм отразился и в музыке стиха <…> Общий характер движения кривой уровня звучности стиха <…> практически совпадают» [1, с. 402].

Если образ Николая (и Александра) ассоциативно «принижен» рядом с образом великого Петра, то Евгений, наоборот, скорее возвышен. Подобно Петру, восседающему на грозном вздыбленном коне «к нему спиною», бедный герой, спасаясь от наводнения, тоже оказывается на возвышении («над возвышенным крыльцом»), восседающим на мраморном льве: «На звере мраморном верхом, / Без шляпы, руки сжав крестом, / Сидел недвижный, страшно бледный / Евгений». Кажется, подобие Евгения кумиру иронически снижено, однако оно иронично же, но идейно значимо *удвоено* сопоставлением с угадываемым Наполеоном, кумиром не одного поколения — «Мы все глядим в Наполеоны…» И что особенно важно — кумиром преддекабрьского поколения, поколения тех отечественных наполеонов, вместе с которыми другой Евгений, Онегин, должен был выйти в X главе «романа в стихах» на Сенатскую площадь. Сравнение с Наполеоном не столько иронизирует, сколько атрибутирует бедного Евгения, его причастность особому типу людей, чьи имена (или имена близких им по духу людей) незримо разбросаны Пушкиным по всему тексту.

Любопытно, что в числе тех, кому близок Евгений, оказывается и сам автор. Повествуя о страхе героя, нарратор указывает на вполне серьезный (и достойный уважения) мотив тревоги персонажа: «Он страшился, бедный, / Не за себя…», но за судьбу возлюбленной Параши. Именно на фоне этих благородных чувств (имя героя, как помним, Евгений — «благородный») в мыслях героя скользят размышления о жизни — «И жизнь ничто, как сон пустой, / Насмешка неба над землей?». Совершенно очевидно, что эти строки самым непосредственным образом коррелируют с пушкинским стихотворением 1828 года: «*Дар напрасный, дар случайный*, / Жизнь, зачем ты мне дана? / Иль зачем судьбою тайной / Ты на казнь осуждена?..» Подобно лирическому герою стихотворения, душа Евгения «наполнена страстью», «ум сомненьем взволнован». Использование поэтом автоцитации позволяет предположить (и утверждать), что его «бедному» герою близки пушкинские сроки-мысли. И в этой «межстрочной» цитации кроется объяснение того, чем вызван бунт «бедного Евгения» перед лицом Петра во второй части поэмы.

В русле изначально доминирующей в поэме двуплановости и образ Евгения становится у Пушкина «двуликим», двусоставным, носителем двух сущностей. Условно, если один Евгений является героем *фабульной* линии поэмы (ее реальной составляющей), то другой Евгений — героем *сюжетной* линии, собственно отлитературной. Если один лик воплощает образ мечтательного и наивного влюбленного, теряющего рассудок, не сумевшего перенести страшную потерю возлюбленной, то другой репрезентирует «дум высокое стремленье», оглушен «шумом внутренней тревоги». Неслучайно сцене, когда Евгений вновь оказывается на Сенатской площади, предшествует образно-символический ряд, порождающий проекции на начавшийся судебный процесс по делу декабристов. Повествуя о скитаниях Евгения («Он скоро свету стал чужд»), нарратор снова оживляет символику волн: «Мрачный вал / Плескал на пристань, *ропща пени* / И бьясь об гладкие ступени, / *Как челобитчик* у дверей / Ему *не внемлющих судей»*. Временны*е* координаты событий поэмы — герой появляется в том же месте почти год спустя после наводнения — незримо восстанавливают календарь событий реальности: череду следствий, допросов, просьб о помиловании, «челобитных» и проч. И рядом, в соседней строчке — почти случайное — упоминание «часового»: «И с ним вдали, во тьме ночной / Перекликался часовой…»

Толчком к пробуждению Евгения от сна-небытия становится «случайное» же возвращение героя на высокое крыльцо дома со сторожевыми львами. И этот «полу-наполеоновский, полу-петровский» образ-символ снова переключает регистр: герой «вздрогнул», «Прояснились / В нем страшно мысли…» Обратим внимание: пред державным Петром оказывается уже не больной сумасшедший, но другой «безумец». Точнее оба (един в двух лицах), но «бунт» их и угроза «Ужо тебе!..» вбирают карди-

нально противоположную контентность. Если на уровне одного сюжета (поверхностного, фабульного) причина бунта — смерть Параши, боль от потери возлюбленной, то на уровне второго (скрытого, сюжетного, даже под-сюжетного) — вызов, брошенный самодержавию. И если в первом случае — «злобный шепот» звучит из уст сумасшедшего и его упрек Петру понятен, но абсурден (Петр сражался против стихии наводнения, спасал город, но не смог спасти Парашу; Параша — случайная жертва), то во втором ряду вызов бросает «безумец благородный», пронзенный «шумом внутренней тревоги». Т.е. образ Евгения в поэме — это *образ-маска*, образ-криптоним, образ, в котором наложились и слились два лица и две сущности: бедный (случайный по сути) сумасшедший и высокий (тревожащий автора) *безумец*. Природа «бунта-возмущения» Евгения (каждого из Евгениев) оказывается глубоко различной.

Кажется, нет никакой нужды привносить уточнения относительно того, кто же тот благородный безумец, которому посвящает поэму Пушкин. Между тем поэма подсказывает реальное имя прототипа, истинное имя благородного героя, о котором писал и которому безтитульно посвящал свою поэму Пушкин.

Уже шла речь о том, что Пушкин работал над «Медным всадником» в Болдино, в период с 6 по 31 октября 1833 года, т. е. в тот самый период, который в его жизни неразрывно и прочно связан с лицейским братством. Однако на тот же самый период падает и еще одна страшная и одновременно счастливая дата — 14 октября, тот октябрьский день 1827 года, когда по пути из Михайловского в Петербург на станции За́лазы Псковской губернии Пушкин случайно встретил узника Вильгельма Кюхельбекера, этапируемого из Шлиссельбургской крепости в Динабургскую.

Хорошо известна традиция-игра лицеистов в анаграмматическое письмо, шутливая тайнопись, основанная на переподстановке букв, позволявшая породить иронию или спрятать от посторонних глаз важное послание. Известно, что свое первое стихотворение, напечатанное в «Вестнике Европы» — «К другу стихотворцу» (1814. № 13) — юный Пушкин подписал как «Александр Н.к.ш.п.», воспроизведя свою фамилию наоборот и с пропущенными гласными буквами. Известно, что одно из прозвищ Кюхельбекера в Лицее — наряду с «Кюхля» — было «Бекеркюхель». И такого рода примеры можно множить. Отсюда с легкостью вытекает ассонансно-аллитерированная звучная анаграмма «Вильгельм // Евгений», созданная по всем правилам поэтической звукописи. И тогда множественность упоминаний, как будто бы случайных сравнений героя с поэтом обретает свою семантическую значимость. Тогда строки из первой части поэмы об имени героя «…с ним давно / Мое перо к тому же дружно», кроме всеми признанной отсылки к имени Евгения Онегина, обретают прямую жизненную коннотацию — давняя дружба с Евгением (Вильгельмом) и множественность стихов, ему посвященных еще с лицейской поры (в т. ч. и упомянутое «К другу стихотворцу»). Фоновые раздумья создателя поэмы могли быть питаемы и этими давними дружескими воспоминаниями о безумце Вильгельме, не помнить их Пушкин не мог. Как не мог забыть и о дате 14 октября — о встрече с арестантом на дороге. Отсюда та трагическая тональность, которую обретают заключительные строфы поэмы.

На протяжении всей «петербургской повести» ощутима трогательная сердечность и теплота в отношении к Евгению. В тексте поэмы герой многократно, с настойчивым постоянством назван «бедным»: «Бедный, бедный мой Евгений!..», где семантически значимы оба эпитета — и *бедный*, и *мой*. Другой, синонимичный ему эпитет — «несчастный». Еще более смыслоемко определение «смятенный [ум]». Писатель будто обнажает *заблуждение, смятение,* «*сон*» героя («его терзал какой-то сон»). В сцене «бунта» Евгения подчеркнут мотив *случайности* — как известно, Кюхельбекер был причислен к рядам бунтарей всего за две недели до восстания 1825 года. Даже побег бедного Евгения в данном контексте — «И вдруг стремглав / Бежать пустился…» — перекликаются с реальными событиями, о которых знал Пушкин: о попытке Кюхельбекера после поражения восстания бежать за границу. Вся стилистика поэмы ориентирована на то, чтобы показать сочувствие необдуманности и выразить сожаление о случайности участия героя в «ужасных событиях». Сдвоенный образ героя, наложенные друг на друга проекции Евгения-сумасшедшего и Евгения-благородного, — тому подтверждение. Пушкин мельчайшей нюансировкой деталей и штрихов выразил тончайшее единство и одновременно *несовпадающую* двойственность героя (героев), сумел спрятать, завуалировать истинный реальный прототип бедного Евгения.

Пушкин не разделял способы и формы протеста взбунтовавшихся героев-волн, но он всецело сочувствовал бедному Евгению. Потому Всадник Медный, преследующий героя по сумрачному городу в «Части второй», вновь изображен Пушкиным величественным и гордым — *справедливо* грозным и гневным. В его облике отражаются те же торжественные звуки, что были слышны во «Вступлении» и в «Части первой», вновь с не меньшей ясностью ощутимы ноты любования и восхищения. *Он* «озарен луною бледной». *Он* преследует Евгения «на звонко-скачущем коне», вновь «простерши руку в вышине». Прекрасно *его* «тяжело-звонкое скаканье».

Едва ли не единственным указанием на *возможность* противоречивого отношения Пушкина к личности Петра может быть сочтено последнее примечание, которое дает комментатор к строфе «Куда ты скачешь, гордый конь <…>», в котором автор вновь отсылает читателя к Мицкевичу, указывая на его стихотворение 1832 года «Памятник Петра Великого»: «Смотри описание памятника в Мицкевиче. Оно заимствовано из Рубана — как

замечает сам Мицкевич» [4, с. 300]. Заметим, что у Мицкевича действительно дана ссылка на «некоего русского поэта», имени которого он не помнил: «Ten wiersz jest tłumaczony z rosyjskiego poety, którego nazwiska nie pomnę» [5, с. 314]. При этом исследователи многократно давали различные толкования данной отсылке. И прежде всего именно *сопоставление* с Мицкевичем порождало у литературоведов представление о том, что Пушкин, вслед за польским поэтом, мог дать суровую оценку Петру в «Медном всаднике». Однако (к периоду написания поэмы) Пушкин уже дистанцировался от польского друга-поэта, которого прежде «жадно слушал» и с которым делился когда-то «чистыми мечтами / И песнями». В 1833 году Пушкин уже создал стихотворение «Он между нами жил» (в собрании сочинений Пушкина стихотворение дается под 1834 годом, однако последующие исследования показали, что стихотворение было написано в 1833-ем), в котором Пушкин открыто говорил о «яде стихов» Мицкевича, обращенных к Петру и Петербургу, «К русским друзьям». Оттого отсылки к Мицкевичу в примечаниях к поэме «Медный всадник» следует прочитывать не как созвучные, а как контрапунктурные Мицкевичу, о чем прямо сказано в одном из двух «мицкевических» примечаний (прим. 3): «Жаль только, что описание его не точно <…>» Очевидно, что несогласие Пушкина с Мицкевичем объяснялось объективным причинами: принципиальной разницей положения обоих поэтов относительно политической столицы России. «Для Мицкевича Петербург — символ национального порабощения польского народа, это принципиально *чужой* ему город. <…> У Пушкина этого мотива нет; Петербург — существенный фактор его личной судьбы» [1, с. 388].

Во второй отсылке к Мицкевичу (прим. 5)«комментатор» вновь намеренно отстраняется от точки зрения польского поэта — Пушкин отказывается от авторства слов о памятнике Петру, доверенных Мицкевичем другу-поэту, «пророку русского народа», который славен песнями «по всей Полуночи». Лестная характеристика Мицкевича не удерживает Пушкина от того, чтобы сознательно переадресовать слова о памятнике другому лицу. «Оно заимствовано из Рубана» — комментирует нарратор, обманчиво воспроизводя имя «забытого» Мицкевичем поэта, называя В. Г. Рубана. При этом симптоматично, что слова, приписанные Мицкевичем Пушкину, принадлежали действительно не ему (но и не Рубану). В письме П. А. Вяземского к П. И. Бартеневу от 6 марта 1872 года содержится следующая информация: «В стихах своих о памятнике Петра Великого он <Мицкевич> приписывает Пушкину слова, мною произнесенные, впрочем, в присутствии Пушкина, когда мы втроем шли по площади. И хорошо он сделал, что вместо меня выставил он Пушкина. Оно выходит поэтичнее» [5]. Пушкин как участник упомянутой беседы не мог не помнить того, что воссозданные Мицкевичем слова принадлежали Вяземскому. Однако комментатор «вспоминает» не имя Вяземского, автора «Петербурга» и «Моря», а ссылается на Рубана, поэта, чуждого Пушкину и по образу мыслей, и по взглядам, и по манере письма. Тем самым Пушкин еще раз обнаруживает несогласие с высказанной Мицкевичем трактовкой памятника (и деяний) Петра, начатое и выразительно осуществленное им уже во «Вступлении».

Нет сомнений, что взгляды Пушкина на Петербург, на Петра и его государственную деятельность не были одинаковыми на протяжении всей его жизни. Работая осенью 1833 года в Болдине над историей Петра Великого, прозаик намеревался в романном тексте отобразить сложности характера и личности самодержца. Однако создаваемая в то же время поэтическая «петербургская повесть» была сознательно пронизана высоким пафосом высокого жанра — гимна — не только Петру и граду Петрову, но и безумцам-мятежникам, восставшим-волнам, друзьям-лицеистам, и в частности другу-безумцу Вильгельму Кюхельбекеру.

Подводя итог, необходимо высказать суждение о том, что прежде устойчиво существовавшая традиция вычленения в поэме «Медный всадник» конфликта «личность и государство» и его последующая реализация посредством образной пары «Евгений — Петр» должна быть скорректирована (особенно в рамках школьной программы). Проблема «маленького человека» должна уступить место подтекстовой (подсюжетной) линии воплощения иного литературного типа, который оказывается близок, как ни странно сегодня, к так называемому «лишнему человеку» (хотя круг проблем, связанных с этим героем-типом, не актуализирован Пушкиным в поэме). Так же, как должно отказаться и от утверждения о том, что образ Петра создан Пушкиным в поэме как образ противоречивый, как образ творца-тирана. Релевантность подобных трактовок потеснена в «Медном всаднике» иной целевой задачей: создания памятника *славы* и *трагедии*.

Литература

1. Бураго С. Б. Мелодия, композиция и смысл поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» // Бураго С. Б. Набег язычества на рубеже веков. — К.: ИД Дм. Бураго, 2015. — С. 377–422.
2. Вяземский П. *А*. Петербург (Отрывок. 1818 года) // Вяземский П. А. Стихотворения. БС БП. 3-е изд. — М.: Советский писатель, 1986. — С. 118–121.
3. Измайлов Н. В. «Медный всадник» А. С. Пушкина: История замысла и создания, публикации и изучения // Пушкин А. С. Медный всадник. — Л.: Наука, 1978. — С. 25–56.
4. Пушкин А. С. Медный всадник // Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. — Т. 3. Поэмы. Сказки. — М.: Художественная литература, 1960. — С. 284–300.
5. РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 564. Л. 147.
6. Mickiewicz A. Dzieła: Wydanie rocznicowe 1798–1998. — T. I–XVII. Warszawa, 1993–1998. — T. III. — C. 314.

УДК 82–31

О. В. Богданова
Богданова, Ольга Владимировна — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института филологических исследований Санкт-Петербургского государственного университета, olgabogdanova03@mail.ru

ДВА ПЕЧОРИНА В ПОВЕСТЯХ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА «БЭЛА» И «ФАТАЛИСТ»*

В статье рассматриваются различные редакции романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» и на основе их сопоставления высказывается предположение о том, что первоначально прозаик замысливал написать роман («цепь повестей») не о «герое нашего времени», герое николаевской эпохи, но о герое начала века, представителе александровской эпохи. Жизненные обстоятельства, сопутствовавшие Лермонтову в 1837 г., — смерть А. С. Пушкина, создание «возмутительного» стихотворения «Смерть поэта» и, как следствие, ссылка на Кавказ — неизбежно влияли на творческие планы начинающего прозаика и нацеливали его на создание образа героев великой эпохи, представителей времени Пушкина. Однако, как показано в работе, возвращение Лермонтова из ссылки в Петербург внесло коррективы в последующие замыслы и обусловило их трансформацию. Окунувшись в светскую жизнь столицы, писатель вознамерился изменить планы: теперь перед ним стояла задача показать не величие прошлого, а низость настоящего, создать образ «жалкого потомка». На примере повестей «Бэла» и «Фаталист», появившихся в печати раньше всего романа, показано, как формировался и как трансформировался первоначальный замысел Лермонтова, как роман под названием «Один из героев начала века» превращался в роман о «Герое нашего времени».
Ключевые слова: русская литература XIX века, М. Ю. Лермонтов, «Герой нашего времени», первоначальные редакции романа, образ Печорина, динамика характера, вариативность образа.

O. V. Bogdanova
Two of Pechorin in Lermontov's novel «Bela» and «Fatalist»

The article discusses the various editions of the novel by M. Lermontov "The Hero of our time". On the basis of a comparison of the different editions it suggests that originally the writer had assumed to write a novel (circuit of novels) not about the "hero of our time", but the hero of the beginning of the century. In 1837 Lermontov was surrounded by the following circumstances — the death of Alexander Pushkin, the creation of the "outrageous" poem "Death of the poet" and, as a consequence, his expulsion to the Caucasus. These circumstances inevitably affect to the plans of the young novelist and aimed him to create the image of the great heroes of the Alexander I era, representatives of the Pushkin time. However, as shown in the article, the Lermontov return after the exile in St. — Petersburg has made adjustments to subsequent plans and led to their transformation. Plunged into the social life of the capital, the writer has set out to change plans. Now there was the task before him to show not the greatness of the past, but to create the image of a "pathetic" descendent. On the example of the novels "Bela" and "Fatalist", which appeared in print before the novel, the article shows as the original Lermontov idea was formed and transformed. The article shows how a novel called "One of the heroes of the beginning of the century" turned into the novel "The Hero of our time".
Keywords: Russian literature of the nineteenth century, M. Lermontov, "The Hero of our time", the original version of the novel, Pechorin, the dynamics of the character, the variability of the image.

Знакомым с литературоведческими трудами по творчеству М. Ю. Лермонтова известно, что наиболее вдумчивые и внимательные исследователи романа «Герой нашего времени» не однажды высказывали суждения о том, что в тексте М. Ю. Лермонтова существуют два *различных* Печорина. Так, в работах выдающегося знатока русской литературы В. М. Эйхенбаума можно встретить замечание о том, что «"Тамань" и "Фаталист" по духу своему <…> не совсем согласуются с личностью Печорина…» [6, с. 284]. Однако разъяснений «несогласованиям» в *различных* Печориных прежде дано не было. Сопоставление существовавших редакций романа и сравнение их с окончательным текстом позволяют и теперь, спустя более полутора сот лет после появления произведения, приоткрыть новые, незамеченные прежде романные смыслы и проследить трансформации исходного замысла.

Роман «Герой нашего времени», как известно, имел несколько редакций: по утверждению специалистов, как минимум четыре — и следы этих вариантов в той или иной мере хранит в себе канонический текст. Хорошо известно, что публикация романа происходила поэтапно — вначале отдельными повестями, затем цельным романом, отдельным изданием. Первой была опубликована повесть «Бэла» (с подзаголовком «Из записок офицера о Кавказе») в журнале «Отечественные записки» (1839. Т. 2. № 3). Следом в том же журнале появилась повесть «Фаталист» (1839. Т. 6. № 11). И в начале следующего года — повесть «Тамань» (1840. Т. 8. № 2). Отдельное издание романа «Герой нашего времени. Сочине-

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007

ние М. Лермонтова. Ч. 1–2» вышло в Петербурге в 1840 году. Часть первую составляли главы «Бэла», «Максим Максимыч», Предисловие к «Журналу Печорина», «Тамань». Часть вторую — «Княжна Мери», «Фаталист».

Обращает на себя внимание тот факт, что первоначально замысел романа выстраивался иначе, чем привычно воспринимать его в каноническом виде. В ранних редакциях романа расположение глав-повестей было иным. Согласно наблюдениям исследователей, первая редакция романа (1838) включала в себя только повести «Бэла», «Максим Максимыч» и «Княжна Мери». Здесь первую часть составляли повести «Бэла», «Максим Максимыч», написанные от лица путешествующего по Кавказу офицера и потому имевшие подзаголовок «Из записок офицера». Соответственно часть вторая — «Княжна Мери» — носила дневниковый характер, повествование в ней велось от лица главного героя Григория Печорина. В последующей редакции (1839) вторую — «исповедальную» — часть романа составили уже две повести — «Фаталист» и «Княжна Мери». Причем повесть «Фаталист» следовала раньше, чем повесть «Княжна Мери». При этом обе ранние редакции (1838 и 1839 гг.) носили название — «Один из героев начала века».

С точки зрения современного читателя, кажется, нет существенной разницы, будет ли в названии герой *начала* века или герой *нашего* века. Однако для современников Лермонтова подобные изменения были значимыми: в историческом контексте первой половины XIX века эпоха царствования Александра I — 1820-е годы — разительно отличалась от эпохи правления Николая I — 1830-е годы. Для Лермонтова и его современников «герой нашего времени» не был равен «герою начала века», ибо в последнем случае речь должна была идти о высоких помыслах людей преддекабристской и декабристской эпохи, а не периода николаевской реакции. Т.е. выбор хронотопа романа — прежде всего *времени* — и его последующие изменения не случайны. *Место* действия романа — Кавказ — концептуально.

Учитывая выше означенные обстоятельства, можно предположить, что *первоначально* Лермонтов намеревался написать роман о *герое*, одном из тех людей *начала* века, с которыми ему довелось познакомиться в 1837 году, когда после смерти А. С. Пушкина и в связи с появлением стихотворения «Смерть поэта» он был сослан на Кавказ. Сама ситуация политической ссылки и место ссылки — Кавказ — должны были рождать в сознании поэта такого рода интенции: желание продолжить идейно-творческое устремление, начатое стихотворением на смерть Пушкина, и отразить в задуманном произведении живые впечатления от знакомства с подлинными «героями начала века».

По словам Н. П. Огарева, на Кавказе «среди величавой природы со времени Ермолова не исчезал приют русского свободомыслия», здесь «по воле правительства, собирались изгнанники, а генералы, по преданию, оставались их друзьями» [4, с. 381]. Именно Кавказ давал Лермонтову возможность ближе сойтись с героями прежнего времени, реальными личностями *героического* века, лучше узнать о судьбе ссыльных офицеров, причастных к восстанию на Сенатской площади. Именно такой ракурс первоначального замысла подсказывает объяснение того, почему так «таинственна» биография Печорина, почему сохранившаяся в рукописях причина ссылки Печорина на Кавказ *из-за дуэли* была вымарана автором и в основной текст романа не вошла [3, с. 237].

Более того, ориентир Лермонтова на *начало* века угадывался уже в том, что в первой же опубликованной повести «Бэла» в тексте едва ли не сразу возникает имя опального генерала А. П. Ермолова, который ко времени написания романа уже давно (еще в 1827 году) указом императора Николая I был отозван с поста главнокомандующего Кавказскими войсками и отправлен в отставку по подозрению в связях с декабристами и за деятельное и покровительственное участие в судьбах сосланных на Кавказ офицеров. Причем отсылок к Ермолову в повести не одна. В самом начале «Бэлы» о генерале Ермолове упоминает Максим Максимыч. Вслед на ним Лермонтов дает сноску-примечание к словам штабс-капитана: «Ермолов». А вскоре и странствующий офицер, записывающий детали путешествия с Максимом Максимычем, зачем-то (как сказано в тексте — «Кстати…») даст описание Крестовой горы. И снова в тексте зазвучит имя Ермолова, по приказанию которого (как будто бы) поставлен на горе крест. Офицер-путешественник даже приводит дату установки креста — «а именно в 1824 году…» [2, с. 763]. Имя опального генерала, троекратно повторенное уже на первых страницах повести (позднее романа), дата «1824 год» становились для читателей того времени знаком «скрытых» оппозиционных настроений писателя и вполне определенным указанием на его намерения. Т.е. даже только эти предварительные наблюдения позволяют высказать предположение, что первоначальный замысел романа, скорее всего, действительно был связан с образами *героев* восстания, декабристов, писатель действительно намеревался создавать портрет «одного из героев *начала* века». И повести «Бэла», «Фаталист» и «Тамань» — первые появившиеся в печати — в наибольшей степени сохранили черты первоначальных, впоследствии трансформированных интенций.

То обстоятельство, что уже в повести «Бэла» центральным персонажем избран «*странный*» герой, для читателя 1830-х годов имело узнаваемо принципиальное значение. Эпитет «странный» представал в глазах читателя своеобразным словом-сигналом, ибо героев, подобных Онегину и Печорину, только позже назовут «лишними» (А. И. Герцен), в литературе начала XIX века они именовались «странными». И одним из первых признаков «стран-

ности» персонажа становилась *скука* — пушкинские «английский сплин» иль «русская хандра». При этом для героя начала века скука не была выражением праздности: по словам Пушкина, «скука есть одна из принадлежностей мыслящего существа» [5, с. 157].

В повести «Бэла» смысловыявляющим — кульминационным — эпизодом, несомненно, становится смерть юной черкешенки. Однако, как ни странно, чувство, которое пронзает главного героя Печорина после смерти героини, — вовсе не горечь потери. В исповеди Максиму Максимычу Печорин признается: «Когда я увидел Бэлу в своем доме, <…> я, глупец, подумал, что она ангел, посланный мне сострадательной судьбою… Я опять ошибся: любовь дикарки немногим лучше любви знатной барыни; невежество и простосердечие одной так же надоедают, как и кокетство другой… <…> если вы хотите, я ее еще люблю, <…> только мне с нею *скучно*…» [2, с. 765].

С точки зрения сегодняшнего дня, слово *скука* в означенных обстоятельствах звучит странно и едва ли не цинично. Однако для постижения смысла повести (и романа в целом) важно понять, что слово *скука* для Лермонтова и его современников имело иное значение, чем в современном языке. Актуализированное сегодня значение «наскучить, прискучить, надоесть» в словаре «Живого великорусского языка» В. И. Даля располагается едва ли не в самом конце словарной статьи (5). Тогда как на первом плане оказываются значения: (1)«тягостное чувство, от косного, праздного, недеятельного состояния души; томление бездействия»; (2)«досада, неудовольствие или докука»; (4)«скучать *чем*, хворать, болеть» [1, с. 127]. Т.е. *скука* становится в «Бэле» прежде всего синонимом *душевного томления, болезни, досады*, *разочарования*; потому вслед за словом «скука» герой Лермонтова с горечью добавляет: «…жизнь моя становится пустее день от дня…» [2, с. 765].

В заключительной части «Бэлы» в качестве (почти)«задержанной экспозиции» предстает пока еще только намеченная («предварительная» для всего романа, но содержательная для опубликованной повести) история души Печорина. По признанию героя: «В первой моей молодости, с той минуты, когда я вышел из опеки родных, я стал наслаждаться бешено всеми удовольствиями, которые можно достать за деньги, и, разумеется, удовольствия эти мне опротивели. Потом пустился я в большой свет, и скоро общество мне также надоело; влюблялся в светских красавиц и был любим — но их любовь только раздражала мое воображение и самолюбие, а сердце осталось пусто… Я стал читать, учиться — науки также надоели; я видел, что ни слава, ни счастье от них не зависят нисколько, потому что самые счастливые люди — невежды, а слава — удача, и чтоб добиться ее, надо только быть ловким. Тогда мне стало скучно… Вскоре перевели меня на Кавказ: это самое счастливое время моей жизни. Я надеялся, что скука не живет под чеченскими пулями — напрасно: через месяц я так привык к их жужжанию и к близости смерти, что, право, обращал больше внимания на комаров, — и мне стало скучнее прежнего, потому что я потерял почти последнюю надежду» [2, с. 765].

«Автобиография» Печорина, в том виде как ее представляет Максим Максимыч и умеет передать странствующий офицер, до деталей совпадает с биографией поколения *начала* века. Свидетельство тому — классические тексты русской литературы.

«*В первой моей молодости <…> я стал наслаждаться бешено всеми удовольствиями, которые можно достать за деньги…*» — и в сознании возникает образ героя «Войны и мира» Л. Н. Толстого, «декабриста» (по первоначальному названию романа) Пьера Безухова, с его кутежами и мальчишескими попойками в 1805 году в Петербурге и Москве.

«*Потом пустился я в большой свет, и скоро общество мне также надоело…*» — со всей определенностью допустима апелляция к Евгению Онегину или скучающему в салоне А. П. Шерер Андрею Болконскому.

«*…влюблялся в светских красавиц и был любим — но их любовь только раздражала мое воображение…*» — снова Евгений Онегин, познавший «науку страсти нежной».

«*Я стал читать, учиться…*» — наряду с Онегиным, уехавшим в деревню, могут быть названы Чацкий и внесценические персонажи «Горя от ума», отказавшиеся от карьеры и удалившиеся в деревню «с книгой», князь Федор и двоюродный брат Скалозуба.

«*…я видел, что ни слава, ни счастье от них не зависят нисколько, потому что самые счастливые люди — невежды, а слава — удача…*» — например, фамусовское общество, Алексей Молчалин и проч.

«*Тогда мне стало скучно…*» Можно представить, сколько еще литературных персонажей и их реальных прототипов могли возникнуть в сознании современников Лермонтова при чтении «Бэлы». Герой *начала* века был узнаваем и отличим в каждой (полу)фразе Печорина.

«*Перевод на Кавказ*» был для героя-вольнодумца неизбежен и исторически обусловлен, а для создателя романа — принципиален.

Исследователи романа Лермонтова неоднократно обращали внимание на то, что в начале повести «Бэла» о Печорине говорится как о молодом офицере «лет двадцати пяти», приехавшем из Петербурга [2, с. 753]. Однако из «Журнала Печорина» (конец повести «Княжна Мери») становится ясно, что герой был переведен в крепость N, где и происходят события «Бэлы», после дуэли с Грушницким, т. е. не из Петербурга, а из Кисловодска. Как правило, видя эту несостыковку, литературоведы говорят об оплошности Лермонтова, которую автор не решился выправить в связи с тем, что повесть «Бэла» была уже опубликована в журнале. И с этим можно было бы согласиться. Однако если принять, что

первоначально Лермонтов собирался писать роман о герое начала века, то для него категориально важным было то, как и откуда был переведен Печорин на Кавказ. В контексте замысла героя *начала* века герой Печорин со всей определенностью должен был прибыть на Кавказ именно из Петербурга. Т.е., учитывая целевое намерение автора, можно понять, что возникшее в тексте «разночтение» — знак осмысленного (пусть и изменившегося впоследствии) идейного замысла.

Как уже было сказано, первоначально роман должен был называться «Один из героев начала века». По завершении рассказа о Печорине (и о его *скуке*) Максим Максимыч спрашивает странствующего литератора: «Скажите-ка, пожалуйста, <…> вы вот, кажется, бывали в столице <…>: неужто тамошняя молодежь *вся* такова?» [2, с. 766]. Понятно, что герой (и автор) апеллируют к поколению. И собеседник отвечает: «…много есть людей, говорящих то же самое, что есть, вероятно, и такие, которые говорят правду; <…> и что нынче те, которые больше всех и в самом деле скучают, стараются скрыть это несчастие, как порок…» [2, с. 766]. Любопытно, что в ответе героя в один ряд выстраиваются понятия «правда — скука — несчастие — порок». Благородный порок *скука*, напрямую связанный с правдой в начале века, позже как один из «пороков всего *нашего* поколения» окажется выведенным в Предисловии к роману (1841), хотя и приобретет к тому времени несколько иной оттенок. Пока же, в «Бэле», почти в духе героя Грибоедова, штабс-капитан задает молодому офицеру из Петербурга еще один, почти утвердительный вопрос: «А всё, чай, французы ввели моду скучать?» [2, с. 766]. И получает ответ: «Нет, англичане», — в котором репрезентация поколения *начала* века очевидна: возникает имя Байрона и вслед за ним ассоциативно образ Чайльд Гарольда, героя-бунтаря, воодушевившего идеями свободы многих русских романтиков, среди которых одними из первых были декабристы.

Итак, в повести «Бэла» любовь дикарки, на которую Печорин возлагал едва ли не последние надежды, оказалась «немногим лучше…» всех прочих «лекарств», к которым прибегал «больной». По словам Печорина, у него осталось, кажется, только «одно средство: путешествовать» [2, с. 765]. И можно продолжить: если не путешествие, то роковая смерть — чему и была посвящена следующая повесть, появившаяся в печати, «Фаталист».

Повесть «Фаталист» появилась как самостоятельное произведение. Между тем тексту повести были предпосланы строки: «Предлагаемый здесь рассказ находится в записках Печорина, переданных мне Максимом Максимычем. Не смею надеяться, чтоб все читатели “Отечественных записок” помнили оба эти незабвенные для меня имени, и потому считаю нужным напомнить, что Максим Максимыч есть тот добрый штабс-капитан, который рассказал мне историю Бэлы, напечатанную в 3-й книжке “Отечественных записок”, а Печорин тот самый молодой человек, который похитил Бэлу. Передаю этот отрывок из записок Печорина в том виде, в каком он мне достался». Т.е. в момент публикации «Фаталиста» в представлении Лермонтова уже складывался общий абрис будущей цепи повестей (или романа).

В окончательном варианте «Героя нашего времени» не вполне понятна отчаянная решимость Вулича, его неустрашимая готовность поставить себя, свою голову и жизнь в качестве «банка» в игре с судьбой. Кажется, находясь под пулями горцев, каждый день рискуя жизнью, был ли у героя резон так серьезно и одновременно безрассудно относиться к судьбе? року? фатуму? в итоге — к жизни и смерти? Объяснений или каких-либо видимых причин столь отчаянного поведения главного героя этой повести (в названии — «*Фаталист*») Лермонтов не дает.

Между тем уже в самом начале истории фаталиста рассказчик-нарратор (в данном случае — Печорин) упоминает о том, что «он <Вулич> был храбр, говорил мало <…> никому не поверял своих душевных и семейных тайн, вина почти вовсе не пил, за молодыми казачками, которых прелесть трудно постигнуть, не видав их, он никогда не волочился» [2, с. 822]. Любопытно сопоставить эту лаконичную характеристику Вулича с той «исповедью» Печорина, что передана Максимом Максимычем в главе «Бэла». Там давно разочаровавшийся в кутежах, в свете, в учености и теперь в любви Печорин излагает штабс-капитану глубинные и откровенные мысли о тех «утешениях» и «надеждах», которые он питал, отправляясь на Кавказ, сокрушается о тех «обманах», которые его постигли. Давая характеристику Вуличу в повести «Фаталист», рассказчик едва ли не буквально апеллирует ко всем тем «почти последним надеждам», которые лелеял Печорин в попытке унять душевную усталость и скуку, боль и разочарование.

Пьянство, столь страшный в глазах Максима Максимыча порок, о котором тот многократно упоминает, чужд Вуличу («вина почти вовсе не пил»).

«*Жужжание чеченских пуль*» и «*близость смерти*» не пугают Вулича так же, как остаются незамеченными и Печориным. Скорее наоборот: о Вуличе рассказан эпизод боевой стычки с чеченцами, когда герой не только «не заботился ни о пулях, ни о шашках чеченских», но и «бросился вперед, увлек за собою солдат и до самого конца дела прехладнокровно перестреливался с чеченцами» [2, с. 823].

Даже *любовь*, в которой для Печорина была «почти последняя надежда», по-видимому, уже изжита Вуличем. Любовь молодой казачки здесь в станице (или юной дикарки — как в крепости у Печорина) не волнует сердце и душу Вулича, скорее «не шутя» сердит [2, с. 822].

Как помним, Печорин наметил для себя последнее оставшееся ему средство — «*путешество-*

вать». Однако Вулич — иностранец, «родом серб» [2, с. 822], что выразительно и намеренно подчеркнуто в тексте — по всей видимости, испробовал и это средство, оказавшись на службе в русской армии, в чужой и «дикой» стране, на Кавказе.

Жизнь и судьба Вулича, не вполне объяснимая сама по себе, на фоне прорисованной ранее в «Бэле» истории Печорина становится понятна. Трагизм и обреченность Вулича оказываются не только угадываемы, но и ясны. Как показывает Лермонтов, герой «Фаталиста» достиг предельной грани, в его распоряжении не осталось ни единого средства — только *смерть*, оттого так отчаянна и бескомпромиссна его игра с жизнью.

В представлении повествователя (которым в «Фаталисте» выступает Печорин) Вулич уже не просто «странный» герой, но «вид существа особенного» [2, с. 823]. Если Печорин в «Бэле» еще сохранял желание открыть себя, хотя бы отчасти найти утешение в любви дикарки или понимание у Максима Максимыча, то Вулич уже неспособен «делиться мыслями и страстями с теми, которых судьба дала ему в товарищи» [2, с. 823]. Если Печорин в «Бэле» «странный», «скучающий», «больной», то Вулич если и болен, то смертельно.

В связи с вопросом о *предопределении*, который становится предметом спора-пари между героями «Фаталиста», необходимо заметить, что в начале XIX века за представлением о роке стояла целая философская (отчасти историческая) теория, которая оказалась одной из популярнейших и обсуждаемых как в литературе, так и в обществе. Более того, по словам специалистов, теория предопределения стала одной из «острейших *декабристских* тем» (В. А. Мануйлов). В литературных и публицистических произведениях той поры к ней обращались К. Рылеев, А. Бестужев, Н. Муравьев, мыслители-декабристы, которые полагались на труды французских историков романтического направления. Так, идея *причинности* пронизывала все сочинения А. Тьера, который как историк Французской революции полагал, что события революционных эпох не являются случайностью или проявлением воли революционеров, но с логической необходимостью вытекают из исторических обстоятельств времени. Именно так — как орудие в руках судьбы — воспринимали себя и видели свою роль в истории России оппозиционно настроенные аристократы-декабристы, находившие обоснование неизбежности государственного переворота, вылившегося в мятеж на Сенатской площади. Теория предопределения и причинности, фатума и рока формировала атмосферу интеллектуальной мысли начала века. И хотя, со всей очевидностью, современники относились к ней по-разному, но для них она была узнаваема, отличима и знакова.

Между тем Печорин в «Фаталисте» иначе, чем Вулич, относится к идее рока. В почти лирическом (по сути — философском) отступлении-размышлении Печорин начинает с иронии: «Я возвращался домой пустыми переулками станицы <…> звезды спокойно сияли на темно-голубом своде, и мне стало смешно, когда я вспомнил, что были некогда люди премудрые, думавшие, что светила небесные принимают участие в наших ничтожных спорах за клочок земли или за какие-нибудь вымышленные права!.. И что ж? Эти лампады, зажженные, по их мнению, только для того, чтоб освещать их битвы и торжества, горят с прежним блеском, а их страсти и надежды давно угасли вместе с ними, как огонек, зажженный на краю леса беспечным странником». Однако в ходе развития мысли интонация героя-повествователя меняется: «Но зато какую силу воли придавала им уверенность, что целое небо с своими бесчисленными жителями на них смотрит с участием, хотя немым, по неизменным!..» И далее контрапунктурная инвектива: «А мы, их жалкие потомки, скитающиеся по земле без убеждений и гордости, без наслаждения и страха, кроме той невольной боязни, сжимающей сердце при мысли о неизбежном конце, мы неспособны более к великим жертвам ни для блага человечества, ни даже для собственного нашего счастия, потому что знаем его невозможность, и равнодушно переходим от сомнения к сомнению, как наши предки бросались от одного заблуждения к другому, не имея, как они, ни надежды, ни даже того неопределенного, хотя истинного наслаждения, которое встречает душа во всякой борьбе с людьми или с судьбою» [2, с. 825]. В, казалось бы, начинающемся как пейзажная зарисовка монологе героя неожиданно появляются обороты «великие жертвы для блага человечества», звучат слова о «правах», «заблуждениях» и «надеждах», слышится затерянное между другими слово «борьба». Умеющему читать современнику было ясно, что Лермонтов говорит не о неких забытых далеких предках, но о «мудрых людях» начала века, среди которых, со всей очевидностью, оказывается и фаталист Вулич. Само слово «фаталист» становится для вдумчивых читателей указанием на героя того времени, о котором первоначально и намеревался писать Лермонтов.

Т.о. и появившаяся вслед за повестью «Бэла» повесть «Фаталист» тоже дает основания полагать, что на раннем этапе создания романа замысел писателя был связан с образами героев «премудрых», героев декабристской поры, *начала* века, а не времени *настоящего*. «Фаталист» обозначал ту степень *скуки* (разочарования), которая неизбежно вела героя начала века к осознанию бессмысленности и бесцельности жизни и как следствие к сознательно избираемой им *смерти*.

Одновременно в повести «Фаталист» начинает отчетливо обозначаться разность между героями, представителями разных поколений, намечается рождение иного (в сравнении с начальным) замысла. Так, в приведенном выше монологе героя-повествователя явно проступают признаки дистанцированности Печорина от «премудрых людей», т. е. Печорина от Вулича.

Последнее утверждение может показаться странным, ибо в ходе сопоставления текстов была установлена связь между «последней надеждой» одного героя (Печорина из «Бэлы») и «самой последней надеждой» другого (Вулича из «Фаталиста»). Но именно здесь и обнаруживается парадокс: Печорин из «Бэлы» не равен Печорину из «Фаталиста». В русле созревающего у Лермонтова нового замысла Печорин «Бэлы» — герой *начала* века, Печорин «Фаталиста» — герой *нашего* времени (Вулич — герой *начала* века). Особенно ярко это различие проступает в отношении к смерти, которое обнаруживают в «Фаталисте» Вулич и Печорин.

Фаталист Вулич непреклонен и отчаян в игре с жизнью и смертью, он решительно и без колебаний заключает пари и столь же неколебимо стреляет себе в висок. Характер проверки идеи фатальности у Печорина иной. Расчетливая беспечность, с которой Печорин решается на усмирение пьяного казака наутро после убийства Вулича, обнаруживает не фатализм, а только игру в фатальность. Вулич слепо и без приуготовлений вверяет себя року — Печорин взвешенно подготавливает условия, при которых он мог бы схватить отчаявшегося казака. Печорин продумывает схватку, готовится к ней, прибегает к помощи офицеров. При всем внешнем подобии Печорин не фаталист, он только примеряет на себя роль фаталиста.

Сарказм Печорина и его своеобразный цинизм иной природы, чем у Вулича. В передаче Печорина, согласно его дневниковым записям, герой Вулич, отчаянный храбрец и игрок, гибнет нелепо и почти смешно — от руки пьяного казака и что немаловажно — подобно свинье. Трагизм судьбы Вулича, который выстраивает в тексте Лермонтов, в восприятии Печорина (уже другого Печорина, не как в повести «Бэла») оказывается почти ироничным, насмешливым. Если Печорин из «Бэлы» как бы предшествовал Вуличу, был его пред-образом, предступенью, о жизни мыслил с ним в унисон, хотя и не достигая еще апогея разочарования и отчаяния, то новый Печорин в «Фаталисте» начинает обретать черты иного характера, более позднего. Теперь он не предшественник и даже не последователь, а только «жалкий потомок» [2, с. 825] *прежнего* Печорина и Вулича, «мудрых людей». Он герой не начала века, но века настоящего.

Намеченные в «Фаталисте» несовпадения между героями (теперь уже) двух эпох будут отчетливее проступать и обозначаться в последующих повестях. Последующие изменения в положении повести «Фаталист» в общей композиционной структуре романа — перенесение ее в финал цепи повестей — в итоге несколько меняли (корректировали) смысл и значение идеи повести, привносили новые грани в понимание и интерпретацию *высшего фатального предначертания* — только теперь уже не относительно героя начала века, но героя времени настоящего.

Возвратившийся в Петербург из ссылки Лермонтов, окунувшись в мир столицы, вероятно, скорректировал замысел «цепи повестей», обратился к изображению нового типа характера, теперь уже действительно не «Одного из героев начала века», но «Героя нашего времени». И на этом пути рождались повести «Тамань» и «Княжна Мери», а позже и повесть-связка «Максим Максимыч». Но важно понять, что Печориных в романе в итоге действительно оказалось два и что Печорин «Княжны Мэри» и Печорин «Бэлы» — не одно и то же лицо, но только «однофамильцы».

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Рипол классик, 2006. Т. 4. Р–Я. 669 с.
2. Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: в 1 т. Калининград, 2000. 1064 с.
3. Мануйлов В. А. Роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени». Комментарий. Изд. 2-е, доп. Л.: Просвещение, 1976. 280 с.
4. Огарев Н. *П.* Избр. социально-политические и философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 1. 684 с.
5. Пушкин А. *С.* Собр. соч.: в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М.: Художественная лит-ра, 1962. Т. 9. Письма 1815–1830. 494 с.
6. Эйхенбаум В. М. Герой нашего времени // *Эйхенбаум В. М.* Статьи о Лермонтове. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 221–285.

УДК 27

В. Ю. Лебедев
Лебедев, Владимир Юрьевич — доктор философских наук,
профессор Тверского государственного университета.

СЕМИОТИЗАЦИЯ ЦЕРКВИ И ДИСКУРС «ПЕРЕВЕРНУТОГО МИРА»: ИЗ ЛИТЕРАТУРНЫХ ОТРАЖЕНИЙ

В условиях постсекулярной культуры литература отображает спонтанно возникающие модели Церкви в новом мире. На примере трех европейских авторов показаны три такие модели. Л. Фейхтвангер показывает редукцию либерального богословия к чистой этике. Иная проблема, затронутая писателем — утрата изначального «языка религии». У Г. Грина единственным путем выживания является карнавализация, перевертывание повседневного и священного. Наконец, Ф. Дюрренматт показывает мир, утративший Бога, что ярче всего проявляется в автономной концепции справедливости и неверии в какие-либо пути ее отстаивания, помимо несовершенных сил самого человека.
Ключевые слова: литература, религия, церковь, модель, постсекулярность

Lebedev V. Y.
Church Going Semiotic and the Discource of ‘Topsy-Turvy’ World: From Literary Reflections

Literature inspired by the postsecular culture reflects the spontaneously emerging visions of Church in the new world. The paper examines three of such visions produced by the European authors. L. Feuchtwanger shows the liberal theology reduced to pure ethics. Another issue explored by this author is the loss of the inherent “language of religion”. G. Greene sees carnival and the upturning of all routine and sacred as the only way of survival. Finally, F. Dürrenmatt exposes the world that has lost its God as is best revealed in the autonomous concept of justice and distrust of any ways to support it but the imperfect means of a man himself.
Keywords: literature, religion, church, pattern, post-secularity

Мы уже обращали внимание на специфическое место религиозной тематики в литературе XX в [1]. Выполняя функции вторичной моделирующей знаковой системы, литература затрагивает все существенные и болезненные проблемы XX века, и религия, конечно, исключения не представляет, особенно, если учесть, что религиозно-культурный ренессанс начала века поставил перед многими деятелями культуры выбор: поиски пути и смысла преимущественно в религии или же в искусстве и чисто эстетическом осмыслении мира (этот выбор был одной из причин культурной драмы русского Серебряного века, но ощущался и в границах всех европейских культур). Конечно, в определенный момент моделирование как таковое может превратиться в мифологизацию [3]. Это, с одной стороны, держит художественный текст в пространстве между полюсами фактографии и мифа, а во-вторых, заставляет вновь решать вопросы о роли искусства в воспитании (ср.: [7]). С другой стороны, ценностная аномия позволяет говорить о «перевернутости» современного мира.

Как справедливо замечает Д. В. Шмонин [8, с. 221], образование зависит в первую очередь от общественной атмосферы. Позволим себе рассмотреть эту ситуацию несколько шире и распространить образование не только на школу в классическом ее понимании — ведь учительство является неотъемлимым атрибутом Церкви, невзирая на наличие или отсутствие, например, церковных школ, Церковь осуществляет обучение как задачу и миссию.

В условиях дефицита знаний о религии художественную литературу использовали и в просветительских целях, по фрагментам собирая «паззл». Мы ограничимся рассмотрением только нескольких возможных моделей религии и церкви, возникших в порядке художественной рефлексии.

По сложившейся традиции Л. Фейхтвангер считался писателем светским [2;5]. Модель, эскиз которой можно найти в творчестве Лиона Фейхтвангера я назвал бы «Церковь в обмороке». Социальный «обморок» состоит в том, что церковная реальность просто отсутствует там, где она должна бы быть, а максимумом религиозности становится морализаторство, тот самый «иудео-христианский катехизис», выступающий последним пределом. Сам писатель был типичным ассимилированным евреем австро-германского региона. Если говорить о его спокойно-отстраненном отношении к христианству, то это же распространялось и на иудаизм. Но в отличии от другого типичного ассимилянта, С. Цвейга, его отличает более глубокий интерес к религии, который ограничивается довольно узким набором вопросов: рациональность и выбор в свете религии, религия и культура, религиозно-культурная самоидентификация. «Дом на Зеленой улице» хоть и воспроизводит с большой точностью реалии академического богословия в ситуации Третьего рейха, является очерком на тему «религия и идеология» вообще. Рапп мог бы быть не библеистом, а, например, физиком.

Интерес к проблеме ассимиляции, где самой яркой фигурой оказывается, конечно, Иосиф Флавий, явно вызван не только происхождением писателя (из типичных «краваттенюден», «евреев в галстуках»), но и традицией немецкого и австрийского еврейства, где огромные массы ассимилированного населения долго не могли понять, какие претензии к ним может иметь Фатерланд. Гибель Иосифа в финале трехчастной эпопеи сопоставима с гибелью немецкой части диаспоры, но в финале романа, когда Иосифа волокут по дороге, привязанного к лошади, перед лицом смерти он может говорить только на еврейском языке. За этой сценой кроется вопрос писателя: на каком языке заговорят современные «Иосифы флавии» в предельной ситуации? Что это будет?

При этом, несмотря на появление в текстах Фейхтвангера религиозных реалий Бог, религия, церковь в конце концов молчат, но это молчание — скорее молчание растерянности и погруженности а задумчивость. Герои (в отличие от идущих на немыслимые религиозные риски персонажей, например, Генриха Белля) заведомо понимают это и почти никогда не пытаются обратиться к Богу или к тому, кто являет Его замыслы и волю на земле.

Модель «Церковь перевернутая» лучше всего представлена Грэмом Грином. Грин как писатель являет во многом бахтинской, карнавальной фигурой, он инвертировал «верх» и «низ» и в литературе, и в жизни [6]. Например, его более ранний роман «Сила и слава» с совершенно прозрачной аллюзией в названии, включающий инвертированность стандартов и представлений (дело не только в том, что «аварийным спасателем» душ, способным тайно исповедовать и служить Мессу, оказывается священник пьющий и нарушивший целибат). Сцена расстрела «пьющего падре» настойчиво противопоставляется смерти другого человека, который умер не с вялым «простите», а с типичным для католиков-традиционалистов возгласом хвалы Христу. Даже если бы писатель сталкивал две выдуманные сцены, это уже было бы ясной декларацией взглядов, но человек, умерший именно с таким возгласом, совершенно реален, вопрос о его беатификации в качестве мученика был поставлен церковными властями, так что Грин делает куда менее безобидную вещь — развенчивает совершенно реального праведника, акт из чисто литературного становится уже экклезиальным. Центр проблемы в том, что Грин пытается снизить раеальную, агиографически точную сцену мученичества. Через критику личности мученика он фактически критикует саму Церковь, дающую миру «не тех святых» (требуются святые сформированные постконцилиарной реальностью, не устаревшие «тридентские», даже умирающие слишком барочно эстетически и консервативно мировоззренчески). Именно эта мысль писателя конкретизируется в повести «Монсеньор Кихот». Ее можно назвать игровой апологией постсоборного католицизма, многие вещи, ранее намеченные пунктирно, здесь выписаны жирной линией. Если в «Силе и славе» священник сомневается, не утратил ли он способность различать грех и праведность, то в «Монсеньере Кихоте» откровенно высмеиваются книги по моральному богословию и богословию духовной жизни, автор щадит только Св. Терезу Малую. Происходит игровая профанация не только образа жизни Католической церкви (угадываются реалии первого послесоборного пятнадцатилетия), но и таинства и сами теологемы сакраментологии. Если спешное сочинение грехов на исповеди, чтобы задержать исповедующего, можно счесть бурлескной сценой, как и исповедь в общественной уборной, то причащение неверующего несуществующей хостией, священником, пребывающем вне ясного сознания, похоже на отрицание традиционной евхаристической теологии, слегка замаскированной «философской» дискуссией о картезианской интерпретации Евхаристии. Такая карнавализация сближает Грина с радикальными теологами вроде Г. Ваханяна, в том числе с идеями «игрового распятия». Такое переосмысление не отделено четкой границей от антиклерикальной критики, напр., в фильмах Л. Буньюэля, картина мира в которых фундирована агностицизмом, а контроверзы которого и образуют в итоге постмодернистский пастиш и беспрерывную игру. Кроме того, получается, что Церковь вообще не имеет за собою никаких заслуг и достоинств, так что даже в момент казни, физического уничтожения должна только просить прощения. Как и в обыденной жизни, впрочем.

Мир социального асбсурда Фридриха Дюрренматта практически исключает и церковь, и религию, даже детали церковной жизни упоминаются у него редко, что неудивительно — писателя порой причисляют к последовательным абсурдистам (ср.:[4]). Мир может быть представлен более или менее рациональным, но это не рациональность теоцентрического типа. Целая серия иллюстраций, заданных прозой Дюрренматта, составляют модель «Церковь ненужная». Более того, подчас эти детали выглядят как лишние и архаичные. Абсурдность мира маркируется эпизодическим персонажем, логиком, размышляющим над странной для классической логики проблемой. В итоге он так и не сообщает о ее решении — в искаженном мире задачи решаются с особым трудом. Обезбоженный мир Дюрренматта предполагает отсутствие настоящей полноценной справедливости. Ее можно установить, но это часто бывает случайно или же для этого нужно совершить другие сомнительные поступки, как заявлено в шедевре писателя — повести «Судья и его палач», где комиссар Берлах балансирует на грани допустимого исключительно для свершения правосудия (конфронтирующий с Берлахом начальник Лютц также чужд пониманию религиозного измерения справедливости, их несогласие касается чисто организационных проблем криминалистики). Берлах консервативен, не любит газеты, быструю езду в автомобилях новых марок, предпочитает старых писателей (внимательный читатель это замечает, когда, похищенный Гастманом, Берлах проезжает мимо книжного магазина) и традиционную кулинарию,

тяжелую для больного желудка. Но в плане религии никакого консерватизма мы не замечаем. Если за этим миром кто-то и наблюдает, то не Бог и не некий Мировой Разум, а сами люди, используя такое наблюдение в сугубо земных интересах («Поручение…»). Фактически Дюрренматт искусно и тонко профанировал все основные топосы христианского мировидения. Отставные юристы, играющие в «частное правосудие» («Авария») самой этой игрой указывают на ущербность социальной системы охраны справедливости, не случайно в свои игровые процессы они кощунственно включают и суд над Христом (во-первых, еще одна отсылка к богословию игры, не столь явная, как у Грина, во-вторых, радикальное сомнение в существовании справедливости, когда даже центральные библейские сюжеты подлежат проверке). А то, что шуточный процесс приводит к реальному суициду «обвиняемого», лишь подчеркивает относительность всех оценок. При этом нарративное и композиционное мастерство «великого швейцарского отшельника» распространяется и на религиозную сферу, религиозные реалии используются для семиотической инкрустации в целом безрелигиозной реальности (не всякий читатель отмечает, что во время приступа боли комиссар Берлах выкрикивает фрагмент псалма, который помнит, скорее всего, еще со школьной скамьи). Справедливость столь же случайна, что и другие компоненты этого мира. Справедливость есть функция случайности. В мире прозы Дюрренматта без религии и церкви обходятся просто и буднично. Эта мысль концентрируется в почти притчевом сюжете о деревенском пасторе, пытающемся создать приемлемый для паствы вариант модернисткого богословия, но оказывающийся в итоге перед пустой церковью, где он приветствует с кафедры орган, скамьи и стропила, после чего принимает знаки внимания от помощницы по приходу, совершая блуд как апофеоз разочарования и крушения надежд. Паства глубинно равнодушна к церкви, но прежний, традиционный кальвинизм, без Барта и библейской критики, им все же нравился больше. Для Дюрренматта нет разницы между религиозными предпочтениями деревенского провинциала и интеллигента, так как этот мир выявил свою сущность, с ним все ясно, как с телом на секционном столе. В программном произведении, «Судья и его палач», справедливость, если и присутствует, то в совершенно секулярном и юридизированном обличии, как оппозиция «право -преступление», в чем можно видеть и следы юридического понимания греха кальвинизмом. В договоре между Берлахом и Гастманом можно видеть аллюзии к спору Бога и сатаны в фаустовском духе, но эта аллюзия встречается в литературе столь часто, что становится низкоинформативной (равно как и маленький шедевр — «Туннель», где эсхатологические мотивы могут быть истолкованы вполне светски, если не считать последней фразы, ясно говорящей о богооставленности пассажиров «поезда-мироздания»; но такая постмодернисткая игра элементами разных дискурсов вообще характерна для Дюрренматта). Победи и выживи — если сможешь. Таков общий принцип организации дюрренматтовского социума. Поэтому история полицейского, бросившего всю жизнь на поимку маньяка («Обещание») и потерпевшего фиаско из-за случайности, стохастического изменения течения процесса обыденной жизни, достоин жалости не более, чем остальные герои дюрренматтовских текстов, так как дело в везении, а не в абсолютной справедливости, которой просто нет. Использование писателем жанра детектива позволяет продемонстрировать эту мировоззренческую установку особенно ярко и даже цинично. На этом фоне «Поручение…», с неестественно сентиментальным для безжалостного Дюрренматта финалом выглядит исключением, но и здесь хороший исход — результат сочетания ряда в общем-то случайных вещей, да при том, что люди сами берутся восстанавливать справедливость, причем таким образом, каким сами и считают нужным. Если говорить о преломлении в прозе Дюрренматта кальвинистской культуры, то можно констатировать изображение ее полного и совершенно естественного конца.

Интерес самого Дюрренматта к космологическим и математическим проблемам почти наверняка связан с тяготением к иной модели мира, не просто чисто научной, а современной, где огромную роль играют стохастические факторы, это не мир Ньютона, а мир, условно говоря, И. Пригожина.

Мир вступает в новую фазу религиозного сознания. Не ослабляя внимания, направленного на классиков, сейчас особенно важны художественные прозрения нового поколения. Каковы они будут? Ответ придет весьма скоро.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев В. Ю., Федоров А. В. Герменевтика религиозного пространства: «Волшебная гора» Томаса Манна как модель меняющегося мира. // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16. — Вып. 3. — С. 296–307.
2. Поршнева А. С. Динамика пространства эмиграции в романе Лиона Фейхтвангера «Изгнание» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. № 4. Том. 1. С. 63–74.
3. Прилуцкий А. М. Структура религиозного дискурса: от мифологии к теологии//Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». —2007. —№ 2 (7). — С. 163–169.
4. Серебрякова-Шибельбейн Е. М. Драматургия Дюрренматта в контексте европейской драмы XX века на примере произведения «Ромул Великий» // Молодой ученый. — 2013. — № 10. — С. 613–616.
5. Сучков Б. Л. Лион Фейхтвангер // Сучков Б. Л. Лики времени. М., 1969. С. 241–334.
6. Филюшкина С. Н. Грэм Грин: проблемы философского аспекта творчества // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. 2014. № 4 (45). С. 107–114.
7. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14. — Вып. 2. С. 47–64.
8. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16. — Вып.4. — С. 207–222.

УДК 821.161.1

О. Е. Иванов
Иванов, Олег Евгеньевич — доктор философских наук, профессор Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии

ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ЦИТАТЫ ИЗ РОМАНА Л.Н. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»*

В статье рассматривается итог личностной эволюции Пьера Безухова. Герой романа открывает присутствие Бога в событиях мира. Можно предположить, что эта позиция совпадает в романе с авторской.
Ключевые слова: Церковь, религия, вера, свобода, личность, просвещение.

Ivanov O. E.
One quote from the novel by L. N. Tolstoy's "War and peace"

The article discusses the result of personal evolution of Pierre Bezukhov.
The hero of the novel reveals the presence of God in the events of the world. It can be assumed that this position coincides in the novel with the author's.
Keywords: Church, religion, faith, freedom, personality, education.

Отношение Льва Толстого к Православной Церкви предмет особого и непростого разговора. Но вот что важно: всё то, что он наговорил о ней в своей публицистике и отчасти в художественных произведениях можно не учитывать, если остановиться на том, какое значение имела религиозная тема в «русской Илиаде» — в романе «Война и мир». Слишком грандиозна эта эпопея, чтобы сравнивать её со всем прочим творчеством того же Толстого, когда речь идёт о «последних вещах». И здесь нет никаких сомнений в том, что Толстой увидел настоящее значение христианской веры и Церкви. Ведь будь по-иному, весь роман не состоялся бы в необходимой полноте входящих в него смыслов. Остановимся в этой связи только на одной цитате, относящейся к заключительной части произведения. В ней как бы подводится итог личностных перемен, постоянно происходящих с одним из его главных героев — Пьером Безуховым. В конце романа «Война и мир» есть описание того преображения, которое испытала душа Пьера Безухова после завершения испытаний, которые он претерпел. И становится понятным, что именно этот момент является главным в жизни Пьера, свидетельством того, что его жизнь состоялась, и теперь он просто должен «удерживать достигнутое».

> «То самое, чем он прежде мучился, чего он искал постоянно — цели жизни, теперь для него не существовало. Эта искомая цель жизни теперь не случайно не существовала для него только в настоящую минуту, но он чувствовал, что ее нет и не может быть. И это-то отсутствие цели давало ему то полное, радостное сознание свободы, которое в это время составляло его счастие.
>
> Он не мог иметь цели потому, что он теперь имел веру, — не веру в какие-нибудь правила или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого Бога. Прежде он искал Его в целях, которые ставил себе. Это искание цели было только искание Бога; и вдруг он узнал в своем плену не словами, не рассуждениями, но непосредственным чувством то, что ему давно уж говорила нянюшка: что Бог вот он, тут, везде. Он в плену узнал, что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитектоне вселенной. Он испытывал чувство человека, нашедшего искомое у себя под ногами, тогда как он напрягал зрение, глядя далеко от себя. Он всю жизнь свою смотрел туда куда-то, поверх голов окружающих людей, а надо было не напрягать глаз, а только смотреть перед собой.
>
> Он не умел видеть прежде великого, непостижимого и бесконечного ни в чем. Он только чувствовал, что оно должно быть где-то, и искал его. Во всем близком, понятном он видел одно ограниченное, мелкое, житейское, бессмысленное. Он вооружался умственной зрительной трубой и смотрел вдаль, туда, где это мелкое, житейское, скрываясь в тумане дали, казалось ему великим и бесконечным оттого только, что оно было неясно видимо. Таким ему представлялась европейская жизнь, политика, масонство, философия, филантропия. Но и тогда, в те минуты, которые он считал своей слабостью, ум его проникал и в эту даль, и там он видел то же мелкое, житейское, бессмысленное. Теперь же он выучился видеть великое, вечное и бесконечное во всем, и потому, естественно, чтобы видеть его, чтобы наслаждаться его созерцанием он бросил трубу, в которую смотрел до сих пор через головы людей и радостно созерцал вокруг себя вечно изменяющуюся, вечно великую, непостижимую и бесконечную жизнь. И чем ближе он смотрел, тем больше он был

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

> спокоен и счастлив. Прежде разрушавший все его умственные постройки страшный вопрос: зачем? теперь для него не существовал. Теперь на этот вопрос: зачем? в душе его всегда готов был простой ответ: затем, что есть Бог, тот Бог, без воли которого не спадет волос с головы человека». [3, с. 258]

Здесь мы видим прекрасное описание случая, а он подтверждён всей художественной тканью романа, веры как свободы, когда Бог заявляет о своём присутствии себя через виденье великого в малом, но малом только на первый взгляд. Это великое Пьер научился распознавать в жизни «вокруг себя», в ближайшем и наличном. Это даже не звёздное небо над головой, а события и предметы, которые воспринимались раньше как нечто «мелкое, житейское, бессмысленное». И выясняется, что слово «мелкое», которое мы прилагаем к предмету, отражает вовсе не суть предмета, а нашу собственную недостаточную способность увидеть в нём нечто на самом деле великое. Предмет — есть только возможность восприятия, в которой вовсе не содержится полнота последнего. Полнота же эта достигается только тогда, когда предмет начинает «удивлять», т. е. свидетельствовать собой о Боге.

Понятно, что то состояние свободы, которое было достигнуто Пьером Безуховым, возможно только благодаря любви, так как свобода сама по себе, «безосновная свобода», как бы назвал её Н. А. Бердяев, скорее побуждала бы выйти за пределы наличного и взять в руки ту самую «трубу» с надеждой разыскать истину где-то в высших сферах. Как будто бы свобода действительно предполагает путь, беспрепятсвенное движение к пока ещё не ясной цели, которая, конечно, должна быть высшей целью, находиться за пределами мелкого и житейского. Чтобы разглядеть подлинное значение того, что кроется в кажущемся мелком, нужно полюбить его, разглядеть нимб над ним. Для чего требуется и то самое долготерпение любви, о котором говорит апостол. Пьер долготерпел в плену и ему открылось то, что без любви неразличимо. Долготерпел благодаря присутствию ближних, событию с ними. Часто при анализе романа излишне выделяют фигуру Платона Каратаева, приписывая ей роль некоего идеала человека из народа. Но народ в такой трактовке выступает как некое социологическое понятие, в то время как у Л. Толстого Платон Каратаев прежде всего личность в общении с другой личностью — Пьером Безуховым. Ни о каких идеалах здесь речи не идёт. В освобождении от идеалов и высших целей Пьер как раз и нашёл своё счастье. Свобода здесь присутствует. Она присутствует и в осознании Пьером своего положения, так как он переживает и описывает произошедшее с ним на языке мира. Потому Пьер видит здесь, скорее, Бога в мире, нежели мир в Боге, что присуще старцу Силуану. Это такой же Бог Пьера Безухова, то есть Бог, участвующий ощутимым образом в жизни Пьера Безухова, как Бог Авраама или Бог философов и учёных.

И не о том ли пишет в своих дневниках протоиерей Александр Шмеман: «Мне все делалось страшно интересным: каждая витрина, лицо каждого встречного, конкретность вот этой минуты, этого соотношения погоды, улицы, домов, людей. И это осталось навсегда: невероятно сильное ощущение жизни в ее телесности, воплощенности, реальности, неповторимой единичности каждой минуты и соотношения внутри ее всего. А вместе с тем интерес этот всегда был укоренен как раз и только в отнесенности всего этого к тому, о чем не столько свидетельствовала или напоминала беззвучная месса, а чего она сама была присутствием, явлением, радостью. Но что такое, в чем эта «отнесенность»? Мне кажется, что именно этого я никак не могу объяснить и определить, хотя, в сущности, только об этом всю жизнь говорю и пишу (литургическое богословие). Это никак не «идея»: отталкивание от «идей», все растущее убеждение, что ими христианства не выразишь. Не идея «христианского мира», «христианского общества», «христианского брака» и т. д. «Отнесенность» — это связь, но не «идейная», а опытная» [4, с. 52] И здесь, в дневниках, казалось бы, самом интимном тексте мы не встретим нигде прямого обращения к Богу, такого, как мы находим в дневниках Витгенштейна. Или: «Солженицын, мне кажется, занят не «спасением Церкви», а человеком. И это более христианская забота, чем «спасение Церкви», во имя которого принимается и оправдывается любая ложь, любой компромисс». [2, с. 262]

Подобное отношение к Богу мы не можем рассматривать в одном ряду с отношением к Нему в монашеской традиции, где Бог являет Себя не в жизненных событиях мира, а в особых мистических состояниях, что ярко проявилось, например, в исихазме. Бог здесь открывается в нетварном свете, в то же время как у Л. Н. Толстого речь идёт о Его присутствии именно в событиях мира. А вот собственные слова старца Силуана Афонского:

> «Господь так много нас любит, что мы постигнуть этого не можем. Мы видим крест, знаем, что Он распялся за нас и умер в страданиях, но все равно душа сама понять эту любовь не может, а познается она только Духом Святым.
>
> Благодать Святого Духа столь сладка, и милость Господня столь велика, что описать сие невозможно, но лишь влечется к Нему душа ненасытно, ибо разжена любовью Господней, и вся поглощена Богом и в Нем зело покойна, и мир тогда забыт совершенно. Но не всегда так дает Милостивый Господь душе; иногда Он дает любовь ко всему миру, и плачет душа за весь мир, и умоляет Владыку, Благого и Милостивого, чтобы излил Свою благодать на каждую душу и помиловал ее Своим милосердием.» [1, с. 158].

Мир здесь присутствует, но он никак не развёрнут в жизненном многообразии, схваченном в художественной ткани романа, в его универсальном лирико-эпическом пространстве. К Богу, а не к миру обращено здесь всё внимание человека, всё его настроение. Расхождение очевидно, но прорисовывается и линия схождения. Ведь Пьер обнаруживает в мире присутствие того, ранее не узнанного им Бога, к которому обращается в своём молитвенном заступничестве о мире и старец. Старец не знает мира, но усердно молится о нём. Герой толстовского романа и его возможные реальные двойники, пребывающие в мире, не знают Бога так, как его знает старец. Образ Бога лишь проступает через контуры вещей и событий. Человек здесь, тем самым, постоянно находится в преддверии Бога, но одновременно и в Боге, насколько это позволяет преддверие.

В свою очередь, оказавшись в Боге, Святой тут же оказывается и в Его преддверии, так как он не знает той стороны божественного, которая проступает через мир. Забвение этой необходимой соотнесённости приводит к существенным коллизиям и дискредитирует любую форму веры, делает её верой неистинной. Бог всегда «уступает» человеку, так как тот не может удержать в себе единственного и цельного его образа, будучи только человеком. Даже святой пустынник «не достаёт» до Бога в том смысле, что уходит от мира, в котором Бог присутствует. Наибольшей цельности здесь, возможно, достигает учёный монах в том самом синтезе Иерусалима и Афин, Академии и Церкви, возможность которого столь категорически отрицал Тертулиан и его последователи. К их числу, в этом смысле, можно отнести и святителя Григория Паламу. Становятся понятны также и сетования протоиерея Александра Шмемана на издержки чистой религиозности, то есть попытки выйти на прямую, непосредственную связь с Богом, минуя присутствие Бога в мире и тем самым божественное измерение самого мира. Иначе, это можно определить как попытку построения религиозной вертикали без учёта онтологической значимости мирской и, в то же время, имеющей религиозное значение горизонтали. Религиозное потому, что в мире в неявном виде присутствует Бог, мотив, который явно звучит в строфе известного стихотворения Ф. М. Тютчева:

Удручённый ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.

Но не стоит, наверное, долго говорить о том, что мы не имеем, в свою очередь, права искать Бога в мире, не отдавая должного тому факту, что и мир «по Силуановски» присутствует в Боге. В этом отношении чистой иллюзией оказываются, скажем, концепции христианского социализма, где само понятие «христианского» рассматривается в отрыве от Церкви, от молитвы. Характерно в этом отношении сказанное в гневном письме Белинского к Гоголю: « Вы не заметили, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение». [2, с. 634] Просвещение и гуманность, за которые ратует Белинский, являются свидетельством богоприсутствия. Бог, невидимо бытийствующий в мире, останавливает руку человека, занёсшего руку, чтобы убить другого, проливает свет в тёмные глубины души. Тёмные не в силу господства там инфернального, а просто в силу той же души пустоты и бедности. Этот факт богоприсутствия по-своему признаёт и сам «неистовый Виссарион», но вот как он его трактует:

> «Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорою кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми, — чем и продолжает быть до сих пор. Но смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные». [4, с. 636]

Если Вольтер последователь Христа, то получается, что Бог присутствует теперь на Земле в «виде Вольтера». Конечно, Белинский не считал Христа Богочеловеком, но он всё равно должен был бы признать в Его личности присутствие свойств, которые возвышали Его над остальными людьми, заставляли их Его слушать. Но Белинский не замечает, что именно непризнание наличия в личности Христа божественной природы, наносит существенный и даже уничтожающий удар по «гуманности и просвещению». Он пишет:

> «Суеверие проходит с успехами цивилизации; но религиозность часто уживается и с ними: живой пример Франция, где и теперь много искренних, фанатических католиков между людьми просвещенными и образованными и где многие, отложившись от христианства, всё еще упорно стоят за какого-то бога. Русский народ не таков: мистическая экзаль-

тация вовсе не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме; и вот в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем». [4, с. 636].

Но, как мы уже видели, ясность и положительность ума без того, что можно назвать «опытом удивления», который продемонстрирован в романе Л. Н. Толстого, мало чего стоят и служат не утверждению, а подрыву человеческой свободы и даже народной жизни в целом, что и произошло в России. Тем самым вера в народное здравомыслие, свойственная Белинскому и его собратьям и последователям, не является верой как свободой. Чтобы стать таковой она не может быть верой ни во что иное, кроме как верой в Бога-Троицу, что предполагает и молитву, и проповедь. С просвещением и гуманностью они находятся в отношениях взаимоопосредования, не позволяющего выводить одно из другого уже в силу того обстоятельства, что Бог в мире и Бог в молитве один и тот же Бог. Единство выражается, прежде всего, в Его имени и узнаётся оно в Церкви, так как только Церковь последовательно проводит и хранит в борьбе с ересями учение о Боге-Троице. Потому, если мы говорим о действии Бога в мире, то предполагается, что это именно Бог Церкви, но присутствующий не только в Церкви, но и в мире.

Литература

1. Архимандрит Сафроний (Сахаров). Преподобный старец Силуан Афонский, Патриарший Ставропигиальный Монастырь Св. Иоанна Предтечи Эссекс, Англия, 1990.
2. Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю // Белинский В. Г. Эстетика и литературная критика в двух томах. Т. 2. М., 1950. 3. Толстой Л. Н. Война и мир. Том четвёртый. М.,1968.
4. Шмеман А. Дневники 1973–1983 / / А. Шмеман. — М.: Русский путь, 2005. С. 52.

УДК 821.131.1

Самарина М. С., Кедрова М. А.
Самарина, Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, marinasamarina62@yandex.ru;
Кедрова, Мария Александровна — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета, maria_kedrova@mail.ru

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

В статье анализируются средневековые представления о рае, начиная с эпохи Григория Великого и заканчивая XIV веком, когда была завершена «Божественная комедия». Задачей автора стал обзор и сравнительный анализ богословских и художественных текстов, повествующих о рае, с учетом библейского контекста и истории развития таких популярных в Средние века жанров, как житие и видение, оказавших большое влияние на творчество флорентийского поэта.
Ключевые слова: средневековье, религия, францисканство, видения, схоластика, астрономия, мистицизм, хилиазм.

Samarina M. S., Kedrova M. A.
Depiction of the paradise in Dante's «Divine Comedy» as the development of medieval Western European tradition

The article deals with the medieval conceptions of paradise from Saint Gregory the Great times to the 14th century, when the «Divine Comedy» was finished. The author focuses on the collection and comparative study of the theological texts and fiction about paradise. During the study the author also takes into consideration the bible context and the history of such popular medieval genres as hagiography and visions that deeply influenced the Florentine poet's work.
Keywords: Middle Ages, religion, Franciscan order, visions, scholasticism, astronomy, mysticism, chiliasm.

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

Значение личности папы Григория I и его деятельности для западной церкви переоценить невозможно: 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, как, например, в притче о богаче и Лазаре. Но в ней не отражается еще деление на рай и ад: здесь 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 и будут сопровождаться 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, а не 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 участи, содержится учение о чистилище [8, гл. 25, 39, 40, 55]. «Диалоги» были очень популярны в Средние века как на Западе, так и на Востоке.

В «Диалогах» Григория Великого затрагиваются темы воскрешения (соединения душ правед-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №15-04-00524

ников с их телами), градации 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 Клервосского, 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.

Прежде всего, рай ассоциировался с несметными богатствами, драгоценными камнями, переливающимися на свету. В житии ап. Фомы рассказывается о воскресшем брате индийского царя:

Вскоре Гад, брат царя, умер и был похоронен в прекрасном склепе, но воскрес спустя четыре дня после своей смерти. В то время как испуганные люди бежали от него, он сказал брату: «Человек, которого ты решил сжечь на костре, друг Бога и ангелы — его слуги, потому что они препроводили меня в рай и показали мне дворец из золота, серебра и драгоценных камней. Пока я любовался им, они мне сказали: «Это дворец, построенный Фомой для твоего брата». «О, если бы я мог стать хоть сторожем здесь! [28, с. 43].

Тема богатства плавно переходит в тему изобилия. Невиданные и бесконечные радости ожидают тех, кто верен Богу. Об этом рассказал, по словам Якова Ворагинского, один молодой человек, воскрешенный ап. Иоанном Богословом:

Рассказывал он долго о радостях рая и о наказаниях в аду: «Несчастные, — сказал он, — я видел плачущими ваших ангелов и радующихся демонов, потому что вы потеряли вечные обители, сияющие камнями и светом, места всевозможных наслаждений, славные чудесными и вечными радостями, которыми там наслаждаются [28, с. 66].

Конечно же, упоминается в «Золотой легенде» знаменитая лестница Иакова:

«Раб божий, Гуал, дремал на колокольне церкви братьев-проповедников, когда вдруг увидел две светлые лестницы, исходящие из разверстого неба. Одна из них шла к Христу, другая к Деве в то время как ангелы, славящие Бога, поднимались и спускались по ним. Между двух лестниц находилось место, где сидел брат с покрытой головой; Иисус и Дева начали поднимать обе лестницы до тех пор, пока человек не исчез в вышине небес. Брат Гаул некоторое время спустя отправился в Болонью и узнал, что св. Доменик умер в тот день и час, когда этому брату было видение». Не обошел вниманием этот библейский топос и Данте в «Божественной комедии» [10, Рай 21: 28–33.].

Первое время 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: Тугдала, 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.

Четко структурированная система рая Данте противоположна аморфности обителей в житиях и видениях. Данте не делит праведников на апостолов, мучеников, священников и т. д., как это было прежде. Его структура в большей степени связана с личными качествами. Подобное деление можно обнаружить лишь в видении Тугдала.

«Видение Альберика» дошло до нас в издании Кастелло де Виво 1899 года, перепечатанном с версии Амелли, архивиста Монтекассино. Кастелло де Виво отмечает, что если сперва прочитать «Божественную комедию» Данте, а затем обратиться к «Видению Альберика», у читателя возникнет неприятие видения, т. к. ему не свойственна художественность. Однако если внимательнее взглянуть на текст, то можно заметить, что именно этому видению Данте обязан больше всего. Некоторые исследователи даже доходили до крайности. К примеру, Ди Костанцо утверждал, что Данте не только позаимствовал у этого видения основную идею, но и саму структуру.

Монах, автор «Видения Альберика» — человек, который любит жизнь и не отрицает ее в отличие от большинства своих современников, он предлагает насыщенную жизнь стерильному аскетизму. Для грешника ничто не потеряно — вот главный смысл видения. Даже в изображении адских мучений он использует темные, но не мрачные тона.

Сюжет видения таков: в провинции Кампании жил Альберик, сын солдата. В возрасте десяти лет он заболел и на протяжении 9 дней и 9 ночей оставался неподвижным, внешне казался мертвым, и именно тогда ему было видение. Альберику явился апостол Петр в сопровождении двух ангелов и показал загробный мир.

Между адом и раем Альберик увидел мост, по которому с легкостью проходили праведники и не могли пройти грешники. Те же, чьи грехи были невелики, падали с моста в реку и после такого очищения могли попасть на другой берег. Как сообщает видение, это и есть чистилище.

Альберик видит людей, воздевающих руки к Богу. Они счастливы и наслаждаются пребыванием в этом чудесном месте. В воздухе витает запах лилий и роз, манна там в изобилии. Посреди находится рай, но до судного дня не все могут в него вступить, поэтому многие праведники расположились вокруг него. Хор святых и ангелов шестого неба не будет судим, но те, кто расположились на окраине этого временного рая, будут судимы. Проводник Альберика сообщает только, что в раю уже находятся Авель, Авраам, Лазарь и Разбойник.

Апостол сообщает Альберику, что св. Бенедикт среди исповедников. Он также показывает хоры апостолов, мучеников, исповедников, монахов и т. д.

В тексте видения имеется подробное описание апостола Петра, цитаты из Библии и элементы Литургии, exempla, а также астрономические и географические факты, известные в Средние века.

Сочинения Пьера Абеляра, Петра Ломбардского и Фомы Аквинского привели к «теологии школ» или, иными словами, к схоластике, доминировавшей в Средние века. С возникновением университетов в Италии (Парма, Болонья, Салерно), во Франции (Париж, Тулуза) и в Англии (Кембридж, Оксфорд), схоласты занимают кафедры и углубляются в работу. Обращение к Аристотелю открывает новые интеллектуальные горизонты. В атмосфере новизны схоласты пересматривают традиционные взгляды на Царство Небесное.

Многие считали, что земля плоская, окружена морем и сверху накрыта куполом (небом). Козьма Индикоплов, египетский монах VI века, в своей «Христианской топографии» описал мир, как гигантскую коробку, обладающую 2 уровнями: царством земным и небесным (одно над другим). В нынешнем веке земное царство населено людьми и ангелами, а небо — жилище Бога. А в будущем веке мужчины, женщины и ангелы будут допущены на небо и разделят его с божеством.

Научный подход, берущий начало от Аристотеля (384–322 гг. до н. э.) и Птолемея (85–160 гг. н. э.), отрицал теорию о плоской Земле. Аристотель и Птолемей представляли Землю как сферу, образующую центр многочисленных концентрических сфер. Эти сферы представлялись как прозрачные двигатели небесных тел: Луны, Солнца и планет, а внешняя сфера включала в себя вселенную.

В XII веке схоластика адоптировала геоцентрическую систему. Ученые читали в переводе Аристотеля, но также использовали современные версии, такие как «Трактат о сфере» Иоанна Сакробоско и «Книга об астрономии» Ал-Битруджи. В то время, как интерес средневековых астрономов сводился главным образом к движению небесных тел, теологи размышляли о возможном местонахождении ада и рая, а также о Земле после Страшного Суда.

Схоласты разделяли с Аристотелем идею о том, что вселенная состоит из ряда концентрических сфер. Внутренняя часть — ад внутри земли — сделана из сырого, неочищенного материала. Чем выше (сквозь сферы), тем легче и ярче становятся небесные тела. Самая внешняя сфера заключает мир материальный, а за его пределами находится мир Бога, состоящий из двух уровней. Первый, названный «духовное небо» или «эмпирей», является жилищем святых и ангелов. Там правит Бог. Однако теологи утверждали, что эмпирей — только внешнее жилище Бога, а в действительности Троица обитает на другом небе — Царстве Небесном или, говоря иначе, на небе Троицы, принадлежащем исключительно Богу. Туда не могут подниматься ни ангелы, ни святые, ни даже Дева Мария. Это небо идентифицируется исключительно с божеством.

Описания рая в целом были абстрактными. Схоласты и их последователи избегали каких-либо земных подробностей вроде сравнения рая с городом или садом. В их трактатах о Царстве Небесном говорилось лишь о свете.

С древнегреческого эмпирей — огненное место, но теологи настаивали на том, что этот термин надо соотносить со светом и сиянием, а не с высокой температурой места, расположенного за пределами физического мира. По мнению средневековых авторов, столь светлое место не могло быть сделано из четырех известных элементов: земли, воды, воздуха и огня. Материал эмпирея должен быть пятым, более благородным элементом, квинтэссенцией, близкой к чистому свету.

Небо эмпирея служит временным местопребыванием душ святых, но после Страшного суда оно станет постоянным для святых, которые впоследствии обретут свои тела. Фома Аквинский (1225–1274 гг.) писал, что «он [человек] не был помещен в эмпирей, но должен быть помещен туда в состоянии своего окончательного блаженства».

Фома Аквинский приписывает воскресшему человеческому телу сверхъестественный свет: «тела святых будут светиться в семь раз ярче солнца». Также и Альберт Великий (1200–1280 гг.) утверждал, что «святые будут светиться по-разному, в соответствии со степенью своих заслуг».

Но не только от человеческого тела будет исходить свет: весь мир станет домом света. По мнению Фомы Аквинского, земля больше не будет темной, но станет сияющей поверхностью наподобие стекла. Вода будет походить на кристалл и, возможно, станет твердой. Воздух будет сверкать как безоблачное небо, а огонь — как звезды. В свою очередь свет станет материальным. И рай будет только для людей: в нем не будет ни растений, ни животных.

«Рай» Данте также пронизан насквозь светом. По подсчетам, слово «свет» (luce) он использовал 107 раз. Данте придерживается идеи, что Бог является источником вечного и бесконечного сияния

и, наполняя души людей, источает этот свет через них.

Ранняя религиозная поэзия была непосредственно связана с проблемой хилиазма. В ожидании конца света люди предавались самобичеванию и строжайшей аскезе. Самобичевание, как правило, сопровождалось покаянным речитативом. В качестве примера можно привести стихотворение Пьетро Дамиани «Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida»: в первых терцинах автор взывает de profundis и, несмотря на то, что душа очерствела, иссохла, она все равно стремится вверх, к Богу. «По дороге» душа томится от собственных несовершенств и вспоминает о «потерянном благе». Скорее всего, имеется ввиду золотой век Адама и Евы, потерю которого автор переживает как личную. Далее он переходит к описанию Небесного Иерусалима. Даже такой аскет и отшельник, как Дамиани, представляет рай в виде города.

Северо-итальянские поэты Джакомино 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».

В первых строках «Небесного Иерусалима» Джакомино пишет, что рай по форме представляет четырехугольник и окружен стеной. Во многом описание восходит к Апокалипсису: размер города, множество драгоценных камней, которыми он украшен, отсутствие Солнца и Луны. Как в средневековой крепости, на страже стоит херувим с мечом в руке и не пропускает врагов. Но, в любом случае, жителям нечего бояться, потому что во главе стоит «государь и господин» — Христос.

Другим известным итальянским поэтом-визионером был Бонвесин да ла Рива, миланский поэт и писатель. Точные даты рождения и смерти не известны, но называют примерно 1240–1315 гг. Его перу принадлежит множество произведений, написанных на миланском диалекте и латыни, но наибольший интерес для современных исследователей вызывает «Книга трех Писаний» (ок. 1274 г.). Она состоит из 3 частей: Черного, Красного и Золотого Писаний (кроме того имеется пролог и наставление в заключении).

В прологе поясняется название частей:

> «Черное Писание ожидает такая судьба: в нем пойдет речь/ о рождении человека, жизни и смерти, / о 12 муках ада, юдоли отчаяния: / Бог делает все, чтобы мы не входили этими вратами./ Красное ведет к божественным страстям, / смерти Иисуса Христа, сына Царицы Небесной. / Золотое Писание рассказывает о божественном дворе, / т. е. о 12 блаженствах Царства Небесного».

Таким образом, Золотое Писание противоположно Черному. В нем рассказывается о праведнике, который, умирая, видит ангелов. После того, как он делает последний вздох, ангелы берут его душу и ведут в рай.

Первое блаженство рая — красота. Небесный Иерусалим — светлый, прекрасно украшенный город. В нем есть улицы и площади, поля и сады. Цветы там никогда не увядают, а птицы выводят чудесные трели. Комнаты в этом городе цвета лазури (символ величия и неба в Средние века, один из цветов, соответствующий Иисусу Христу) с позолотой. И снова имеется отсылка к Апокалипсису: отсутствие Солнца и Луны. Но райский свет (исходящий, конечно, от Бога) не ранит глаз праведника. Наконец, там так хорошо, что тысяча лет проходит как час, а час — как тысяча лет.

Второе блаженство — сладостный запах, третье — богатство и слава. Четвертое можно охарактеризовать как комфорт: больные излечены, а плачущие утешены. Пятое блаженство — возможность видеть лица ангелов, Девы Марии и Бога. Шестое — в возможности слышать чудное пение; а седьмое в том, что Христос «me serve e me aministra tuto zo che yo domando» (т. е. служит праведникам и подает им то, о чем они просят). Восьмое блаженство — во вкусной пище; девятое — в роскошных одеждах; десятое — в красоте праведников; одиннадцатое блаженство состоит в том, что праведники избежали адских мук. Наконец, двенадцатое блаженство — уверенность в вечности рая (что праведник его не утратит).

Дидактичность «Книги трех Писаний» заключается в совершенствовании человека, в том, чтобы убедить читателя в реальности рая и в существовании всех его благ. Также и трехчастность поэмы — совершенное число 3, символ Троицы. До «Божественной Комедии» лишь «Книга трех Писаний» имела такую структуру.

Литература

1. Антология педагогической мысли христианского Средневековья: в 2т./ Т. 1. М.: АО «Аспект Пресс» — 1994.
2. Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 Т./[Под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака]. — СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008.
3. Бернард Клервосский. Трактаты/Под ред. Ю. А. Ромашева. — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета; Академия Исследования Культуры, 2009.
4. Библия. — М.: Российское Библейское общество, 2008.
5. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. — СПб.: Мифрил, 1995.
6. Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества. — Вестник Европы. 1866, декабрь; Собрание сочинений, Т. 3.
7. Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. — М.: Наука, 1972.
8. Григорий Двоеслов. Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души. — М.: 2009.
9. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: РОССПЭН, 2005.
10. Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь: Пер. с ит./Данте Алигьери. — М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004.

11. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. — СПб.: Алетейя, 2002.
12. Задворный В. Л. Сочинения Римских понтификов эпохи поздней Античности и раннего Средневековья (I–IX вв.). — М.: Издательство Францисканцев, 2011.
13. История литературы Италии: в 2т./ Т. 1. Средние века. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000.
14. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. — М.: Издательская группа «Прогресс», 2001
15. Пьер Абеляр. Теологические трактаты. — М.: Прогресс, 1995.
16. Фома Аквинский. Сумма теологии. 3 Т. — Киев: Ника-Центр, 2005.
17. Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток-Запад: Исследования, переводы, публикации. — М., 1989. — Вып. 4. — С. 18–55.
18. Antologia della poesia italiana, Duecento, Torino, Einaudi, 1999.
19. Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale, Bologna-Brescia, 1990.
20. Carrai S., Inglese G. La letteratura italiana del Medioevo, [Roma], Carocci editore, 2011.
21. Dannell C. Storia del Paradiso [Nella religion, nella letteratura, nell'arte], [Milano], Garzanti, 1991.
22. Dantologia. Vita e opere di Dante Alighieri, Milano, 1976.
23. Delcorno C. Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento, Bologna, Il Mulino, 1989.
24. Delumeau J. Storia del Paradiso, Il giardino delle delizie, [Bologna], Il Mulino, 1994.
25. Holland T. Millenium. La fine del mondo e la nascita della cristianità, Milano, il Saggiatore, 2010.
26. Il libro delle tre scritture. Roma, 1901.
27. Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998.
28. Jacopo da Varagine, Leggenda aurea, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 2005.
29. La visione di Alberico. Ariano, 1899.
30. Librandi R. La letteratura religiosa, Bologna, Mulino, 2012.
31. Petrocchi Giorgio, Scrittori religiosi del Duecento, Firenze, Sansoni, 1974.
32. Pier Damiani, Poesie e preghiere, Roma, Città Nuova, 2007.
33. Villari P. Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia, Arnaldo Forni Editore, ristampa anastatica dell'edizione di Pisa, 1865, Sala Bolognese, 1979.
34. Visione di Tugdalo. Bologna, 1872.

УДК 82–1/-9

Ю. Б. Орлицкий
Орлицкий, Юрий Борисович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник УНЦ мандельштамоведения Российского государственного гуманитарного университета (Москва), ju_b_orlitski@mail.ru

НАСЛЕДНИКИ ХЛЕБНИКОВА. 1. ГЕНРИХ САПГИР

Ге́нрих Вениами́нович Сапги́р (1928–1999) — выдающийся русский поэт конца XX века, представитель неоавангардистского направления. Сапгир неоднократно писал, что одним из своих учителей считает Хлебникова. В «Похмельной поэме» из книги «Элегии» (1967–1970) он перечисляет русских поэтов, оказавших на него наибольшее внимание: это Хворостинин, Ломоносов, Тредьяковский, Державин, Пушкин, Блок и Хлебников. Еще раз Хлебников упоминается в стихотворении «Чурзел», само название которой отсылает к словотворческой практике изобретателя заумного языка. Позднее Сапгир сравнивает с Хлебниковым своего друга, поэта-авангардиста Игоря Холина. Прямой отсылкой к великому футуристу выглядит и микропьеса Сапгира «Зигзигзео» из его книги «Монологи». Собственно в поэтической практике Сапгира влияние Хлебникова сказывается прежде всего в активном словотворчестве, в обращении к заумному языку, а также в активном использовании «хлебниковских» поэтических техник — свободного и особенно гетероморфного стиха.
Ключевые слова: Хлебников, Сапгир, футуризм, неоавангардизм, традиции, неология, заумь, свободный стих, гетероморфный стих/

Orlickiy Y. B.
V. Khlebnikov`s Successors. 1. Genrich Sapgir

Genrikh Sapgir (1928–1999) — an outstanding Russian poet of the late XXth century, the representator of poetic neoavangardism. Sapgir repeatedly calling Khlebnikov one of his teachers. In “Hangover poem” from the book “Elegy” (1967–1970) he lists the Russian poets who provided him the most attention: they are Khvorostinin, Lomonosov, Tredyakovsky, Derzhavin, Pushkin, Block and Khlebnikov. Once Khlebnikov is mentioned in the poem “Churzel”, whose title refers to the practice of the inventor slovotvorcheskoy abstruse language. Later Sapgir compares Khlebnikov with his friend, the poet Igor Holin. Direct reference to the great futurist looks Sapgir`s miniplay “Zigzigzeo” from his book “Monologues”.Actually in Sapgir`s poetic practice Khlebnikov influence affects primarily in the active creation of new words, in an appeal to abstruse language, as well as the active use of “Khlebnikov`s” poetic techniques: free verse and in particular heteromorphic verse.
Keywords: Khlebnikov, Sapgir, futurism, neoavangardizm, tradition, neology, nonsense, free verse, heteromorphic verse.

Генрих Вениами́нович Сапги́р (1928–1999) — выдающийся русский поэт конца XX века, яркий представитель неоавангардистского направления в русской поэзии конца XX века. Широкому читателю он больше известен как автор книг и сценариев для детского театра и кино, в которых самым активным образом использует методы и приемы авангардистского, постфутуристического письма — например, неологию и заумь.

Сапгир неоднократно писал и говорил в интервью, что одним из своих главных учителей — наряду с Пушкиным, которому он посвятил свою яркую книгу «Черновики Пушкина» — считает Велимира Хлебникова; нередко он называл себя также неофутуристом. Не случайно поэтому, что исследователи постоянно сопоставляют два этих имени [1; 4, с. 25].

Имя и образы Хлебникова регулярно появляются в стихах Сапгира. Так, уже в ранней «Похмельной поэме» из книги «Элегии» (1967–1970) он перечисляет русских поэтов, оказавших на него наибольшее внимание:

Правдоискатель князь Хворостинин
Лжеклассичный Ломоносов
Ученый русский дьяк О! Тредьяковский О!
Мурза самодержавный Державин
Пушкин — полурусский полубог
И Блок -
Кудрявый как цыган профессорский сынок
И Хлебников как хлеб и как венок [12, с. 143–144].

Характерно, что, давая всем великим поэтам прошлого короткие и емкие характеристики, «будетлянина» Сапгир описывает с помощью одного из его любимых словесных приемов — анаграммирования: фамилию поэта он делит на две части, первая из которых выявляет корень, обозначающий абсолютную значимость этого слова и обозначаемого им явления для человеческой жизни, а вторая представляет собой частичный палиндром и указывает на высокую оценку поэта-футуриста потомками (ср. название многих антологий, посвященных выдающимся авторам прошлого — «Венок», в т. ч. и адресованный Хлебникову [2].

Показательно и то, в какую «компанию» попадает Хлебников в этом стихотворении Сапгира: один поэт представляет XVII век, три — XVIII,

только один — XIX -й и один (кроме Хлебникова) — начало XX-го. Таким образом, неофутурист Сапгир выстраивает свою творческую генеалогию с огляд-кой на раннюю русскую поэзию; очевидно, что и поиски Хлебникова многие исследователи возводят к тому же XVIII веку.

Еще раз Хлебников упоминается в позднем стихотворении Сапгира «Чурзёл», уже само название которой отсылает к словотворческой практике изобретателя заумного языка [15]; здесь

> Сидит чурзел на курбаке лицом как желтый жаб
> хлебает Хлебникова суп — античный водохлеб
> он видит сквозь и срез и врозь — фактически он слеп [12, с. 282].

Современный поэт (вполне в духе самого футуриста) описывает особенности видения своего фантастического персонажа, прототипом которого, как следует из посвящения, был «Тося Зеленский — подмастерье Татлина» — известный скульптор Алексей Евгеньевич Зеленский (1903–1974), выпускник Вхутемаса — Вхутеина в Москве (1926–1930), где он действительно учился у великого авангардиста В. Е. Татлина, традиции которого продолжал в своем творчестве в течение всей жизни; кстати, среди его работ есть и портрет В. В. Хлебникова (1962).

Авангардистская ориентация адресата посвящения, с которым Сапгир был знаком по Крыму, сказалась в выборе манеры стихотворения «Чурзёл», насыщенного неологизмами, в том числе и заумными; вот продолжение этого произведения, вошедшего в книгу «Терцихи Генриха Буфарева» (1984–1987):

> Ладони сами млину гнут — сметана сатаны -
> удочерил и в девы взял как вылепил жены -
> весь млечный путь губам прижечь — все гродники спины
> Горягой книгу кухватив летатлина рука
> над виноградником летит куступам Судака
> где всинева и себлака — сомнениям близка
> Чурзел ты муж! лицо — пейзаж из выдубленных кож!
> ты скроен так! — горелый пыж! — по злому ты хорош -
> летают гуки как огонь! — а умер… ну так что ж…
> Мы — кипчаки от стрековищ до слюдевинных крыл
> тот — степь лиловая цветов — а этот — серый Крым -
> вдали сошлись гора к горе — теперь поговорим [12, с. 282–283].

Словотворчество Генриха Сапгира, проявившееся в двух десятках его концептуальных книг 1960–1990-х годов, можно считать прямым продолжением и дальнейшим развитием аналогичной практики Велимира Хлебникова, подробно описанной в работах Р. Вроона, В. Григорьева и Н. Перцовой [14; 3; 6; 7].

Сближает двух поэтов в первую очередь набор наиболее продуктивных моделей словообразования и общая плотность неологического слоя в стихах разных жанров и форм.

С другой стороны, по сравнению с Хлебниковым Сапгир значительно чаще выходит за пределы славянской и восточноязычной лексики, активнее своего великого предшественника обращается к словосложению, звукоподражательной лексике, сочетает неологизмы с классическими формами строфики, использует вариативные повторы неологизмов как в одном тексте, так и в рамках цикла и книги.

В. П. Григорьев писал:

> «Неологизмы Хлебникова заслуживают не только лингвопоэтического исследования методами современной филологии.
>
> Для того чтобы более глубоко познать этот «странный мир», несомненно живущий и по законам красоты, недостаточно одних научно-филологических усилий, даже предельно совершенных. <…>
>
> Пожалуй, как никто другой, Будетлянин остро ощущал в каждом слове то, что можно назвать потенциалом его эстетической семантики, его образными потенциями. Культура словотворчества, в представлении Хлебникова, предполагает, как мы видели, определенный функционализм: слово должно быть «направлено» к называемой вещи < …> Но другое и более раннее начало < …> формулирует убеждение в «красоте смены двух подобнозвучных слов» < …>, вводя тем самым в словотворчество важное эстетическое измерение.
>
> К известному разграничению А. М. Пешковским нормативной и объективной точек зрения на язык таким образом добавляется эстетическая точка зрения как относительно самостоятельная, позволяющая проследить и «пути красоты слова, отличные от его целей» [3, с. 323].

В течение всей своей творческой деятельности Сапгир тоже самым активным образом занимался различными видами эстетически значимого словотворчества. Однако принципиально важно, что он, в отличие от Хлебникова, он опирался не только на славянский лексический фонд и частично на восточные языки, как это делал будетлянин (о чем справедливо писал тот же Григорьев), но и на западную, прежде всего европейскую, речевую культуру.

Приведем еще один выразительный пример — стихотворение «Кузнечикус» из книги Сапгира «Терцихи Генриха Буфарева» (1987):

> Оретикус моретикус кантарус! -
> Свою латынь теперь изобрету
> Я над любой фонемой ставлю парус
> Жив еретик вживлением в ничту
>
> Как ариель взбежал на звездный ярус
> Кричу судьбе: огнем его! ату!
> И сам себя хватаю налету
> Жгу в ярости! — На сцене — пыль и старость

Беру ваш мир — и этакий макарус
Из стеклодранок строю аппаратус
Кузнечикус — и зинзивер икарус!

Не звездомер не время-акробатус
Сам-сон лечу и нет пути обратунс
Пусть солнце попадает в точку! в ту!
[12, с. 278].

Стихотворение открывается заявлением «свою латынь теперь изобрету», что Сапгир и делает в этом стихотворении при помощи прибавления к словам конечного «латинского» «с» [4, с. 26]. При этом только три неологизма, составляющих первую строку, образованы от латинских корней, остальные шесть — от русских; пять из них попадает в сильную рифменную позицию.

Вообще же в стихотворении использовано несколько способов образования новых слов: кроме уже названного «олатинивания» при помощи конечного «с» существительных (*акробатус, аппаратус, кузнечикус* и извлеченного из фразеологизма *таким макаром существительного макарус*) и наречия (*обратунс*), это — сложение корней (*стеклодранки, звездомер; сам-сон)*, переход имени собственного в нарицательное (*ариэль*), субстантивация наречия (*ничту*) [3, с. 309].

Интересно, что за хлебниковским «*кузнечикусом*» в стихотворении следует знаменитое «*зинзивер*» — диалектное название синицы, в «Кузнечике» Хлебникова используемое в ином значении — как наименование самого кузнечика [8; 9; 10] и нередко воспринимаемое как авторский неологизм будетлянина; здесь это слово служит в первую очередь для обозначения хлебниковской словотворческой традиции.

Вообще, в книге «Терцихи Генриха Буфарева» неологизмы разного рода используются Сапгиром очень активно, без них не обходится ни одно из девятнадцати стихотворений. При этом в восьми из них неологизмы вынесены в заглавие («Пельсисочная», «ЧурзЁл», «Поездка в Колдоб» и т. д.), а еще в трех названиях использована экзотическая лексика другого типа (архаизмы «Гистория», «Хрст и самарянка», украинизм «Керывник тай працивник»).

Достаточно часто встречается у Сапгира также классическая асемантическая заумь (Janecek 1996); в одном из ранних стихотворений показано, как эти слова с необходимостью появляются в языке для обозначения неизвестных ранее предметов (вспомним слова Григорьева об изначальной направленности неологизмов Хлебникова на «называемую вещь»:

ОГОЛЕННОСТЬ

Двор
Не двор
Из земли торчит
трубор

Сборный железобетон
На крыше крутится
котон

Дальше — пусто
Полтора
Квадратных километра
Электрольного листа
(Не подходите близко
Ослепнете от блеска)

Вдруг
У самых ног
Открылся люк
Выглянуло голубое *шало*
Вытянуло шею
Подышало
Выдохнуло пламя —
Фук!
Спряталось
Закрылся люк

В небе пролетело
Тело
Это *КЛИТЦ* [12, с. 131–132].

Однако в целом большая часть неологизмов Сапгира построено по активным словообразовательным моделям и вполне может быть названо, в соответствии с типологией Н. Н. Перцовой, морфологически интерпретированными неологизмами [6; 7]. Объем словаря неологизмов поэта приближается к трем тысячам единиц (напомним: Григорьев говорит о десяти тысячах неологизмах у Хлебникова [3, с. 322].

Тут необходимо снова вспомнить известную работу выдающегося лингвиста:

> «Из того факта, что за большинством хлебниковских неологизмов скрывается практически неисчислимое множество потенциальных образований и реконструируемых словарных единиц под звездочкой, следует очень относительная значимость жестких статистических данных по различным разрядам неологизмов. Поэтому подсчеты с точностью до единиц (в ряде случаев и десятков и даже сотен) теряют свой смысл. Тем не менее соотносительные количественные характеристики остаются показательными» [3, с. 321–322].

Так же сдержанно обращается с количественными оценками и Н. Перцова в своем словаре [6, с. 17–18].

Таким образом, современный поэт в своей словотворческой деятельности оказывается не только прямым продолжателем Хлебникова, но и расширяет круг использовавшихся им лингвопоэтических средств.

В другом позднем стихотворении Сапгир сравнивает с Хлебниковым своего друга, поэта-авангардиста Игоря Холина, лежащего в гробу:

Лоб нос и скулы —
как Хлебников [12, с. 779].

Нетрудно понять, откуда взялось это сравнение: в иконографии футуриста одним из самых популяр-

ных является его посмертный портрет работы П. Митурича. Характерно однако, что своего ближайшего друга Сапгир сравнивает именно с Хлебниковым, тем самым сообщая ему статус большого поэта. Прямой отсылкой к великому футуристу выглядит и микропьеса «Зигзигзео» из книги «Монологи» (1982). Название монолога взято из известного раннего стихотворения Хлебникова, нередко приводимого как пример заумной поэзии:

Бобэ*о*би пелись губы,
Вээ*о*ми пелись взоры,
Пиээо пелись брови,
Лиэээй — пелся облик,
Гзи-гзи-гзэо пелась цепь.
Так на холсте каких-то соответствий
Вне протяжения жило Лицо.
<1908–1909> [13, с. 198].

Сапгировский Зигзигзео — современный обыватель, объект внешних манипуляций, персонаж, который воспринимается как результат выполненный по хлебниковскому рецепту «разборки» на части:

Сегодня просыпаюсь
и чувствую: разобран весь, развинчен
Рука — отдельно. И нога — отдельно
И голова болтается. И мыслей
Не соберу — куда-то раскатились [11, с. 41].

В ходе монолога Зигзигзео, «собирает себя на части», как говорится в другом стихотворении Сапгира, однако у него долго ничего не получается. При этом имя персонажа в монологе дважды отсылает к другому популярному стихотворению Хлебникова — «Кузнечик»: сначала Зигзигзео признается: «Если надо / обеими руками крылышкую», а затем напрямую именует себя любимым насекомым футуриста: «Я семь кузнечик, прыгаю покуда / Шутить — опасно, прыгать — тоже худо / Я — зигзигзео вывихнутый весь!» [11, с. 43, 44].

Напомним стихотворение Хлебникова:

Крылышкуя золотописьмом
Тончайших жил,
Кузнечик в кузов пуза уложил
Прибрежных много трав и вер.
«Пинь, пинь, пинь!» — тарарахнул
зинзивер.
О, лебедиво!
О, озари! [13, с. 104].

Таким образом, в поэтической практике Сапгира влияние Хлебникова сказывается прежде всего в активном словотворчестве, в обращении к заумному языку, для многих его книг становящемуся основным приемом.

Кроме того, Сапгир активно использует излюбленные хлебниковские поэтические техники — свободный и особенно гетероморфный стих (ГМС) — типы современного стихосложения, требующие от автора постоянного внимания к форме стиха. Особенно характерен в этом смысле ГМС — тип стиха, в котором «по мере развертывания текста постоянно происходит изменение конструктивных закономерностей стиховой структуры: «теряется» и вновь возникает рифма, отдельные строки имеют отчетливую силлаботонические структуру, другие тоническую, встречаются также попарно зарифмованные строки раёшника и свободный стих. Варьируется также стопность стиха, объем клаузул, система рифмовки и, соответственно, строфика. При этом строки аналогичной структуры, как правило, объединяются в небольшие (от двух до пяти и более строк) группы (строфоиды), что позволяет читателю выработать установку на тот или иной тип стиха, которая затем так же закономерно нарушается» (Орлицкий).

Все это позволяет нам позиционировать Сапгира как одного из принципиальных последователей Велимира Хлебникова.

Литература

1. Беренштейн Е. П. Генрих Сапгир и русский футуризм // Вестник ТвГУ. Серия «Филология». 2011. Вып. 1. С. 99–104.
2. Велимир Хлебников: Венок поэту. Антология. Сост., автор предисл. А. М. Мирзаев. СПб.: Vita Nova, 2005. 64 с.
3. Григорьев В. П. Словотворчество и смежные проблемы языка поэта // Григорьев В. П. Будетлянин. М.: Языки русской культуры, 2000.816 с.
4. Двойнишникова М. П. Поэтика лирической книги Г. Сапгира «Терцихи Генриха Буфарева» // Полилог. Теория и практика современной литературы. Электронный научный журнал. 2008. № 1. С. 24–28.
5. Орлицкий Ю. Б., Андреева А. Н. Орлицкий Ю. Б. Гетероформорный стих в современной русской поэзии // Славянский стих. VIII. Материалы междун. научн. конф. М., 2008. С. 365–389.
6. Перцова Н. Н. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова. Wien — Moskau (Wiener Slawistischer Almanach; Sonderband 40), 1995. 540 с.
7. Перцова Н. Н. Словотворчество Велимира Хлебникова. М., изд-во МГУ, 2003. 176 с.
8. Россомахин (Ромахин) А. А. Кузнечики Велимира Хлебникова (С приложением Полной иллюстрированной библиографии прижизненных изданий Хлебникова). СПб., 2004. 42 с.
9. Ромахин А. А. «Кузнечик» Велимира Хлебникова и его отголоски в современной поэтической практике // И: Сборник трудов факультета истории искусств Европейского университета в Санкт-Петербурге. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2007. С. 198–208.
10. Ромахин А. А. «Кузнечик» Велимира Хлебникова: антология переводов на мировые языки и анализ проблем английского перевода (в соавторстве с П. Ермаковой) // Велимир Хлебников в новом тысячелетии. М.: ИМЛИ РАН, 2012. С. 122–131.
11. Сапгир Г. В. Монологи. Книга для чтения и представления // Сапгир Г. Лето с ангелами. М.: НЛО, 2000. С. 19–108.
12. Сапгир Г. В. Складень. М.: Время, 2008. 927 с.
13. Хлебников В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 1. Литературная авто-биография. Стихотворения 1904–1916 / Под общ. ред. Р. В. Дуганова. Сост., подгот. текста и примеч. Е. Р. Арензона и Р. В. Дуганова. —544 с.
14. Vroon R. Velimir Xlebnikov's shorter poems: A key to the coinages. Ann Arbor, 1983. 251 p.
15. Janecek G. Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. San Diego, 1996. 427 p.

УДК 27–29. 7–04. 37.035.462

А. А. Белый
Белый, Александр Андреевич — доктор филологических наук

«ЗАЧЕМ ТЕБЕ МОЯ ЛЮБОВЬ»

Ведущая тема песен «плачущей» Т. Булановой не имеет аналога в европейской литературе. Возникновение этой темы может быть обусловлено отсутствием женского модуса поклонения христианскому идеальному образу. В мужском сознании он представлен культом Прекрасной Дамы. Отсутствие аналогичной знаковой фигуры в женском подсознании и проявилось в песнях Т. Булановой в эмоциональных вариациях «тоски по мужу».
Ключевые слова: Т. Буланова, песня, плач, христианство, идеал.

Beliy A. A.
"Why do you need my love"

The principal topic of the songs performed by "tearful" T. Bulanova has no analogues in European literature. The topic origination could be driven by fact, that men's Christian ideal image is absent in women's religious awareness, whereas it is present in the male one as the cult of the Beautiful lady. T. Bulanova fill up this lacunae by different variations of feelings "longing for husband"
Keywords: T. Bulanova, songs, Christianity, ideal.

Считается, что молодежная культура индифферентна к религии, если и тяготеет, то к чертовщине (что хорошо просматривается по преобладанию черных аксессуаров в символике музыкальных кумиров молодежи), но не к христианскому Богу. Отсюда легко выводимо утверждение, что молодежная культура не имеет почвы под ногами, т. е. не заключает в себе никаких задатков мировоззрения, способного принять на себя задачи понимания и восприятия нарастающей сложности современного мира. Мы говорим о религии, а не философии, ибо последняя есть специфическая и далеко не молодежная область интересов. Религия «понятнее». Вполне допустимо, однако, что она растворена в крови и через нее влияет на мироощущение современного человека. Отсюда важны её «бессознательные» проявления, которые и предполагают анализ художественных феноменов, авторы которых, на обычный взгляд, не имеют никакого отношения к религиозной проблематике. Помочь здесь может только способность удивляться, т. е. замечать разломы во внешне естественных и не претендующих на загадку текстах. Наш взгляд привлекли «простенькие» тексты песен Татьяны Булановой. Что в них такого особенного — объяснится чуть позже. Сейчас же необходимо заметить, что если в текстах Булановой найдется нечто необыкновенное, то с необходимостью должен встать вопрос о предшественниках, ибо если таковых нет, то вся «необыкновенность» должна быть признана миражом, простой аберрацией нашего взгляда.

Есть нечто необычайное в том, какими песнями Буланова завоевала популярность, в самом интересе к ним молодой (и немолодой) аудитории. Голос — да, но не в нем дело, ибо тематика песен должна была скорее оттолкнуть, чем привлечь публику. В газетных рецензиях можно прочесть, что по песням Таня Буланова предстает нежной и доверчивой, грустной и тихой девушкой, тоскующей по покинувшему ее мужу. Первый значительный приз, выигранный ею в 1991 году (жюри конкурса состояло из зрителей), был получен за песню «Не плачь». За нее и подобные песни она была прозвана «плачущей певицей», более того, — плакальщицей Всея Руси. Что молодежь могла знать о плакальщицах, за что уважать, тем более — любить? Ничего, кроме, быть может, ассоциаций похоронных плачей, но эти ассоциации могли лишь мешать славе певицы. Образ плачущей девы легко поддавался шаржированию. В «Новейшей истории отечественного кино» за 2004 год написано, что драматическому вокалу Булановой идеально подходят девичьи страдания из серии «жизнь кончена — мне 18, а я еще не замужем». Для серьезного анализа образ едва ли удачный. Но вот что говорилось в 1996 году: «люди, пять лет назад запустившие проект «Таня Буланова», не ошиблись в своих расчетах. Была найдена и успешно заполнена уникальная на эстраде ниша — не просто брошенной женщины, а матери-одиночки. Кого-кого, а страдающих женщин в бывшем СССР много, даже подсчитано сколько — 80 процентов. Они-то и составляют основной контингент булановских поклонниц. Ведь Танина «Колыбельная» — признанный гимн матерей-одиночек». Заметим от себя, что констатация факта «удачности» резко расходится с убедительностью его объяснения: едва ли матери-одиночки обладают таким решительным голосом в песенном мире.

Образ «плачущей» для Булановой придумал ее муж — Николай Тагрин. (Только позже он стал «бывшим»). Очевидно, дело не в личном жизненном невезении певицы и не в сочувствии ей женщин с разбитыми судьбами. Их чувства значительно более правдоподобно, т. е. жизненно, выразила Цве-

таева: «Увозят милых корабли, Уводит их дорога белая, О вопль женщин всей земли Мой милый, что тебе я сделала!». Чего-чего, а вопля у Булановой нет, нет и ревности и проклятий в адрес «неверного». Ушедшего мужа покинутая женщина по-прежнему любит и ждет. (Для иллюстрации берем текст наугад, первый попавшийся, ибо оценка песен Булановой как явления поэзии не входит в наши намерения):

Ах как сердце пело, но поссорились мы зря
В том то все и дело, откровенно говоря
И ночью вновь печальна я
Так приходи на краешек зари
Где живет со мной одна печаль моя
Верь, отвори и слов не говори
Просто посмотри и я опять твоя «Вот и солнце село»

У Булановой не вопль, но и не сокрушенность по образцу Новеллы Матвеевой — «мне было довольно того, что твой Плащ висел на гвозде». Тональность совершенно иная:

С солнцем я тебя сравню
В зиму лютую, так слепишь глаза
Только, где твоё тепло?
Где хранишь его, что б согреть меня?
Хоть со мной ты сейчас
Но любви нет у нас. «Солнечный Свет»

Неординарность отношений, связывающих покинутую и покинувшего, заставляет уклоняться куда-то «не в ту степь» и предполагать в «плачах» что-то неопознанное. Это «что-то» прорывается помимо основного смысла, и поет, «как поет немая степь в телеграфных проводах».

Нельзя сказать, чтобы публика не чувствовала странных обертонов, перемещающих сентиментальную тоску с тривиального мужа-любовника на иной объект. К моменту первого крупного успеха Татьяна Буланова уже была окружена ореолом романтических слухов, в которых муж именовался «возлюбленным» или прекрасным Принцем, встретившемся ей прямо здесь, на трамвайной остановке. В общем, по слову одного из молодых рецензентов, певицей владело чувство безличной любви к неясно прорисованному идеалу вьюноши. Слово «идеал» запомним, оно нам понадобится.

Ты красив нездешней красотой
Ты такой прекрасный и чужой («Снежная королева»)

Сама Буланова на вопросы о муже и жизненной основе ее песенных переживаний не отвечала. Где-то я читал, в пору первого удивления неординарностью певицы, что песни появлялись так: она пересказывала текстовику свои сны и тот мастерил из них нечто такое, что можно было спеть. Похоже на правду. Происхождение из небытового мира чувствуется по вневременности и даже архаичности некоторых подтем, тоже входящих в набор «плачей». Например, тема «полетов»:

А до звезд далеко, и до них можно лишь падать
Вот и падаю, падаю, падаю я
И пытаюсь расправить крылья свои
И смотрю в небеса — может там среди звезд
Так же падаешь, падаешь, падаешь ты «Падаю я»

Внеземное пространство («среди звезд») воздействуя на земное, одалживает ему давно устаревших и развенчанных персонажей, например, Ангела.

Крестики мелом
Мне поставил мой ангел верный путь отмечая
И теперь я стою, я стою, я не знаю
Вдруг плеча моего кто-то коснулся
Мысли мелькнули, ангел вернулся…
Вот и судьба твоя: суженый рядом
Если душа свою любовь повстречает
Ангел-хранитель её покидает «Ангел»

Таким образом, покинувший «лирическую героиню» муж одной из своих сторон своего бытия принадлежит не земной обители и недостижим для брачных притязаний. Эта особенность объекта любви сильно осложняет вопрос о «плаче», о его смысле, т. е. о том, что на самом деле так трогает широкую женскую публику? В поисках ответа попробуем пойти по аналогии, т. е. представить мужчину на месте женщины. Возможен ли для него «плач» по неясно прорисованному идеалу? Едва ли. И не потому, что мужчина менее чувствителен, тонок или сентиментален. Невозможен потому, что европейская культура занималась этим идеалом несколько столетий и выработала культ «Прекрасной дамы», имеющий своим пределом или идеальным выражением «матерь господа Христа». Пушкинский «рыцарь бедный».

Проводил он целы ночи
Перед ликом пресвятой,
Устремив к ней скорбны очи,
Тихо слезы лья рекой…

И скорбь, и слезы здесь есть, но «плача» нет! Нет потому, что «рыцарь» глубоко в сердце носит впечатленье Святой Девы, он вверил ей себя и не требует взаимности (хотя «куртуазная культура» предполагала уступчивость «дамы»). А женщины? Не случайно европейскую культуру считают «мужской». Ничего равного Прекрасной даме женская половина человечества не создала! Христос, при всей любви к нему, адекватной фигурой признан быть не может. Он вне чувственной любви, тогда как по отношению к Пресвятой Деве она возможна (особенно в католичестве). Да и в самом деле, если бы усилиями женщин «симметричный» идеал был создан, то история Европы была бы другой.

Теперь пора поразмыслить над второй частью нашей задачи, а именно о том, задумывался ли кто-нибудь в русской культуре о мужском идеале, увиденном женскими глазами?

…Однажды я оказался в деревенской местности, среди разбросанных то там, то тут деревьев и вдруг ощутил, что на этом месте была когда-то помещичья усадьба. Догадка появилась вместе с невольно от-

меченным порядком, в котором на одном клочке земли выстроились старые липы — в два ряда, «гуськом, в затылок». Они-то и сообщили этому случайному участку местности слабый, но узнаваемый аромат прошлого. Нечто подобное можно заметить и в песнях Булановой. Откуда, например, к ней пришло старинное правило непротивления судьбе — «стерпится — слюбится»:

Стерпится — слюбится, так мне говорила мама,
Стерпится — слюбится, и была права —
Годы прошли и с мужем своим стерпелась я,
Только всегда со мной ты любовь моя.
«Стерпится — слюбится»

Сейчас трудно представить себе девушку, которая признала бы власть над собой этой, потерявшей все основания житейской «мудрости». Ценность строкам Булановой придает не принадлежность к своду домостроевских уложений, а некий слабый отзвук недоумения, знакомого каждому русскому по «Евгению Онегину»: «мама» выступает как няня пушкинской Татьяны, а две последние строки — ответу Татьяны Онегину: «Я вас люблю, к чему лукавить, Но я другому отдана и буду век ему верна».

Муж мой и добрый и сильный, мне не плохо с ним,
Но называю и сына именем твоим,
Хоть я уже и не плачу… «Стерпится — слюбится»

Конечно, следует напрочь исключить вероятность скрытой цитаты, или, говоря иначе, сознательной ориентации певицы (или ее текстовика) на литературные образцы. Но нельзя и пройти мимо странных мотивов, в которых слух спотыкается о слова, типа «свобода». Помнится, Онегин сам не захотел променять своей постылой свободы на жизнь женатого человека. У Булановой заботу о мужской свободе берет на себя женщина:

Славно мне было с тобою и цвела душа,
Но не хотела свободы я тебя лишать…
«Стерпится-слюбится»

Свобода — слово отнюдь не характерное для понятийного словаря ни самой певицы, ни поклонников ее таланта. Скорее в обращении к этому слову сказалось некое глубоко скрытое содержание психики, или национального архетипа «идеала», плохо выговоренного, еще хуже проанализированного, но прорывающегося, точнее сказать, впервые прорвавшегося на поверхность в современном «фольклоре». Неузнанный, несуществующий в культурном сознании, это архетип, однако, уже давно привлек к себе внимание, в частности, был предметом длительных и пристальных размышлений Пушкина, но честь ввода в национальную литературу этого архетипа, попытка его литературной обработки принадлежит не Пушкину, а Грибоедову, которому Пушкин и обязан тем, что Татьяна от него убежала и сумела дать отповедь Онегину.

Сходство героинь Грибоедова и Пушкина бросается в глаза. В былые времена оно было одной из самых популярных тем школьных сочинений. «Узаконил» ее еще И. А. Гончаров. Но ни знаменитый русский писатель, ни критика, повторявшая вслед за ним, что без Софьи не было бы и Татьяны, не заметили того, что в «Горе от ума» все время вертится на глазах мужской идеал, увиденный именно глазами женщины — Софьи. Очень похоже (именно так и думает Чацкий), что Софья выдумала себе Молчалина-героя. Примерно та же «внутренняя жизнь» кипит в лирическом мире Булановой:

Думала, о тебе, мой милый, думала
Может быть сама придумала я тебя «Летела душа»

Современная лирическая героиня ощущает ту же предназначенность ей мужа, о которой сообщали своенравные девы Грибоедова и Пушкина. И тогда, и сейчас действительна одна и та же модель: «ты мне послан богом». У Булановой она звучит так:

Верила, одному тебе я верила
Всё хорошее отмерила на двоих
Знала, что ты жених мой

Сходным является и прозрение:

Летела душа, летела
Хотела к тебе, хотела
Упала душа, пропала
Узнала что счастья мало «Летела душа»

Можно дополнить эти параллели анализом некоторых «проколов» в великой пьесе: явные нелепости, допускаемые сильными писателями, иногда говорят больше, чем пространные доказательства. Выберем для этой цели ту несуразицу, которая корреспондирует с одной из лучших песен Булановой — «Скажи мне правду атаман». Но сначала о пьесе Грибоедова.

Зачем этому автору понадобилась сцена падения Молчалина с лошади? Затем, что с женской (Софьи) точки зрения именно он, а не Чацкий, является истинным героем. Она видит в нем рыцаря. Сбросить рыцаря (а не бедного дворянина Молчалина, не умеющего даже сидеть на лошади) с коня могла только невидимая «злая сила», «брань» с которой и есть дело рыцаря. Теперь обратимся к нашей плакальщице. С какой бы стати ее неясному идеалу юноши вдруг «сгуститься» в фигуру «атамана», то ли Стеньки Разина, то ли героя гражданской войны, от которого «она», как персидская княжна, требует ответа:

Скажи мне правду атаман
Зачем тебе моя любовь
Когда по свету льется кровь
Не до любви она обман
Скажи мне правду атаман
Я одного тебя люблю
Скажи скорей, а то убьют… «Скажи мне правду атаман»

Рыцаря сменил «атаман». Но с чего бы женщине, тоскующей по мужу, т. е. по семейной идиллии, вдруг размечтаться об «атамане», отдать ему свою любовь во времена, для любви не подходящие («когда по свету льется кровь»)? Ответ, возможно, заключен в том, что «атаман» есть (в лексике совет-

ского времени)«боец за правое дело», рискующий жизнью не за свое, а чужое счастье. Вот этот двойной ореол — воина и жертвенности (рыцарь ведь тоже не за себя воюет) и притягивает любовь женщины — «Я одного тебя люблю».

В текстах нашей звезды-певицы, однако, воинская «ипостась» приглушена, является не ведущей, а дополнительной чертой «мужа». Основная нагрузка ложится на жертвенность. В главном герое грибоедовской комедии — Молчалине — она становится видна только при взгляде на него глазами Софьи: по ее словам Молчалин всем готов служить, что означает полный отказ от себя ради других. Мнение Софьи — женщины — важно в виду ведомой нами параллели с Булановой. Но есть две-три детали, указывающие, что, создавая Молчалина, автор не шутки шутил, а писал вприглядку к одной из знаменитейших христианских легенд. О том говорит уже сама фамилия главного героя — Молчалин. Молчание, как известно, принадлежит к разряду весьма уважаемых принципов, а религиозных — в особенности. Как зовут Молчалина? Случайно ли, что Алексеем. Где он живет? — у родни, дальней, но все же. Где его коморка у Фамусовых? — под лестницей. В сочетании с самоотдачей, о которой твердит Софья, за образом Молчалина начинает просвечивать знаменитая легенда — легенда о жизни *Алексия, божьего человека*. Молодой и богатый юноша в день свадьбы, не трогая молодой жены, уходит из дома, живет в другом городе среди нищих на церковной паперти; через семнадцать лет он возвращается (под видом нищего) в отчий дом, где, неузнанный никем, живет под лестницей, питаясь тем, что ему бросят.

Эта легенда — одна из наиболее любимых и популярных в старой России. За что она так почитаема? Что русский человек находил в ней столь значительного, чтобы предпочесть массе других житий? За популярность Булановой-«плакальщицы», поющей (подобно жене *Алексия*) о покинувшем ее муже, ответственна, мне кажется, та же национальная «чувствительность». О чем (формально) рассказывается в легенде? О буквальном воплощении тезы: «оставь мать свою и отца и следуй за мной». В таком виде она не сильно отличается от повествований о последователях Христа, удалившихся не только от дома, но и от мира вообще. Такой мотив не предполагает «отягчающих» обстоятельств в виде свадьбы и возвращения в отчий дом. Они придают легенде труднопереносимую жестокость. Жестокость для нас, для которых слова о преданности Богу уже ничего не значат. Для людей с живым религиозным чувством эти же две жестокие детали могут играть более сложную роль. Свадьба, дом, семья — слова теплые, отвечают самым первичным и «родным» человеческим привязанностям. Потому можно думать, что Алексий почитаем потому, что решился на непредставимый по тяжести «подвиг». Для него и жена, и семья сохраняют свои кровные связи, свое обаяние и тепло, но в то же время он предан Богу и эта преданность каждый день должна восстанавливаться заново, преодолевая сильнейшее «тяготение» человеческих чувств к родным, стоящим въяви перед его глазами. Как ни парадоксально, но он ушел к Богу, не покидая дома.

Вот эта двойственность мужчины, признающего «земной» дом, но в то же время устремленного к Богу, и сохранилась до сих пор в образе («неясно очерченном») истинного мужа. По-видимому, женщины сильнее, чем мужчины (которые, конечно же, о себе в таких категориях не думают) чувствуют и ценят даже проблеск прикосновенности мужа к «заоблачному» миру. Потому и плачут чистыми слезами (при рядом сидящих мужьях), слушая Буланову, которая охотно идет (вернее, пошла бы и сейчас) им навстречу: «если все хотят, чтобы я «плакала», — пожалуйста, я с удовольствием буду это делать».

УДК 821.161.1; 81.255.2

Г. Е. Потапова
Потапова, Галина Евгеньевна — кандидат филологических наук,
докторант Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

РАЙНХОЛЬД ФОН ВАЛЬТЕР — ПЕРЕВОДЧИК И ПРОПАГАНДИСТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ГЕРМАНИИ*

Райнхольд фон Вальтер (1882–1965) занимает выдающееся место в истории переводов русских авторов на немецкий язык. В 1910–1920-х гг. он перевел многие поэтические и прозаические произведения Пушкина, А. Блока, Достоевского, Гоголя, Л. Толстого, Н. Бердяева, Л. Шестова и других русских писателей, поэтов, философов. Русские авторы в переводах фон Вальтера оказали сильнейшее воздействие на восприятие России в немецкой литературе и философии XX века. Публикации фон Вальтера привлекли к себе внимание и интерес таких его современников, как Освальд Шпенглер, Эрнст Барлах и многих других представителей немецкой культуры.
Ключевые слова: русско-немецкие литературные связи, русская классика, история идей, источниковедение.

Potapova G. E.
Reinhold von Walter as translator and expositor of Russian authors in Germany

In the history of Russian authors in German translation, the poet Reinhold von Walter (1882–1965) was an outstanding translator and expositor. In the 1910s and 1920s, he managed to translate many poetic and prosaic works of Pushkin, Alexander Blok, Dostoevsky, Gogol, Leo Tolstoy, Nikolai Berdyaev, Leo Shestov etc. His translations had the strongest influence on the perception of Russian culture in German literature and philosophy of the 20th century. Walter's works in this field earned the attention and interest of her contemporaries such as Ernst Barlach, Oswald Spengler and many other figures of German literature, philosophy and culture.
Keywords: Russo-German literary relations, Russian classical literature, history of ideas, text source study.

То, что в культурной и литературной жизни Германии первой половины 1920-х гг. присутствовал большой и в высшей степени интересный «русский» сегмент, давно является прописной истиной. Уже много сделано в области эмпирического изучения этого «русского ландшафта», представленного в первую очередь русскоязычными издательствами, а также находившимися в те годы в Германии русскими авторами и переводчиками; то же самое касается немецких переводчиков и издательств, специализировавшихся на литературе о России [29; 30; 31; 32].

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что простое перечисление изданий, осуществленных теми или иными издателями и переводчиками, еще слишком мало говорит о *смысле*, какой они вкладывали в свою деятельность. Это относится также к изучению биографических контактов действующих лиц интересующего нас культурного поля. При том, что внешние обстоятельства (кто с кем и через кого познакомился, и т. д.) изучены уже довольно подробно, пока еще недостаточно сделано для смыслового дифференцирования этого «ландшафта». Тот факт, что большинство немецких переводчиков, специализировавшихся на русской литературе, были знакомы между собой и поддерживали дружеские контакты, приводит к тому, что образуемое ими культурное поле чаще всего представляется сегодняшнему исследователю чем-то более или менее однородным. Отчасти это справедливо, отчасти нет. Так, например, имя Райнхольда фон Вальтера (1882–1965) обычно называется как бы на одном дыхании с именами его коллег по ремеслу — Генри фон Гейзелера (1875–1928), Артура Лютера (1876–1955), Вольфганга Э. Грёгера (1882–1950) и других, с которыми он поддерживал тесные контакты и которые тоже были выходцами из Российской империи. Между тем Р. фон Вальтера резко отличает на фоне других петербургско-прибалтийских переводчиков (так сказать, «русских европейцев») как его подчеркнутый интерес к русской религиозной философии, так и принципиально иное понимание исторических и духовных судеб России.

Об этом ясно свидетельствует переведенная ниже забытая статья фон Вальтера 1924 г. В качестве введения предпошлем этой заметке краткий биографический очерк, тем более что помимо справок в немецких биобиблиографических словарях [33, S. 1391–1394] развернутые сведения об этом чрезвычайно интересном переводчике, писателе и критике до сих пор найти трудно.

Райнхольд Конрад Вальдемар фон Вальтер был сыном евангелического пастора Райнхольда Вильгельма фон Вальтера (1840–1909), который, еще до рождения сына, переехал из Лифляндии в Санкт-Петербург, где являлся членом Генеральной евангелическо-лютеранской консистории. Сын посещал немецкую гимназию при евангелической церкви

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007

Св. Екатерины, однако с детства прекрасно владел также русским языком. Отец желал, чтобы сын пошел по его стопам, и отправил его изучать евангелическую теологию в Эрланген (в Баварии), но вскоре молодой человек предпочел сменить богословие на филологическое образование. Фон Вальтер-младший продолжил учебу в Дерпте (русском Юрьеве), затем провел несколько семестров в Мюнхенском университете, а завершил учебу в Санкт-Петербурге. К сожалению, об умонастроениях молодого Р. фон Вальтера практически ничего не известно, однако первый его литературный опыт, созданный еще в студенческие годы, фрагмент под названием «Мемуары» [28, S. 130–135], со всей очевидностью свидетельствует о том, что Вальтер-сын (вероятно, в силу закона противоречия) недвусмысленно дистанцировался от той духовной стези, какую готовил ему отец. Так называемые «Мемуары», представляющие собой отрывок из записок молодого человека, прогуливающегося летом по Мюнхену, демонстрируют прозу подчеркнуто светскую, и даже глубоко эстетскую. Согласно вердикту позднейшего литературного критика, это были «излияния утонченной, болезненно изломанной души, порождение эпохи снобизма и эстетства» [28, S. 130]. Бросается в глаза то, что этот первый литературный опыт фон Вальтера был крайне далек от тех общественных и/или религиозных вопросов, которые будоражили в середине 1900-х гг. большую часть его русских современников; скорее, он ориентировался на модную немецкую литературную новинку — «Жизнь и мнения господина Бальтессера — денди и дилетанта» (1907) Рихарда Шаукаля. Впрочем, уже в эти годы фон Вальтер впервые выступает в немецкой печати как переводчик русских авторов, причем выбирает для первого опыта произведение также подчеркнуто эстетское и европейское — «Огненного ангела» В. Брюсова [7].

Окончив обучение на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, фон Вальтер два года провел как учитель старших классов гимназии в Томске, затем вернулся в Петербург, где преподавал в немецком училище при евангелической церкви Св. Анны. Во время Первой мировой войны он служил в Министерстве торговли и промышленности Российской империи; успешно продвигаясь по службе, он был произведен в чин надворного советника. После Октябрьской революции 1917 г., лишившись чина и состояния, он бежал летом 1918 г. в Германию.

Под впечатлением событий мировой войны и русской революции фон Вальтер внутренне перерождается, испытывает глубочайший духовный кризис, выразившийся не в последнюю очередь в смене веры. Разочаровавшись в способности протестантизма с его рассудочностью дать действительную опору человеку, когда все привычные устои бытия рухнули, он еще в России, в том же 1918 г., переходит из евангелической церкви в католицизм.

Первым его произведением, явившимся в печати после бегства в Германию, стала короткая экспрессионистская поэма «Голова» («Der Kopf», 1919) [1]. В сравнении со своим юношеским «эстетским» опытом автор изменился до неузнаваемости. Как констатирует Вильгельм Шнайдер, один из немногих немецких историков литературы, уделивших фон Вальтеру сочувственное внимание: «Некогда жонглировавший словами и мыслями — становится врагом головы, защитником голоса сердца и совести» (25, S. 131).

На поэме «Голова» стоит остановиться несколько подробнее — уже потому, что в новейшем солидном справочном пособии, посвященном немецкоязычным литераторам Санкт-Петербурга и Прибалтики [33], характеристика этого текста имеет мало общего с его содержанием. Составители указанного словаря усматривают в поэме фон Вальтера только зарисовку «ужасной сцены» на улицах «умирающего Петербурга» [33, S. 1391], тем самым заставляя полагать, что автор рисует ужасы революции. На деле этот текст никак не является документом политического обличения, как и вообще политическим или историческим свидетельством. Скорее, его смысл тесно связан с тем переворотом в мировоззрении фон Вальтера, о каком было упомянуто выше. Фактический эпизод, который рисует и от которого отталкивается фон Вальтер в поэме, сводится к следующему: на улице перед витриной роскошного ювелирного магазина стоит слепой нищий огромного роста; рядом с собою, на грубой деревянной подставке-помосте он держит другого нищего — калеку с крохотным, скрюченным туловищем и такими же недоразвитыми конечностями, зато с большой головой. Создается ощущение, будто на помосте лежит живая человеческая голова. Вокруг нищих собирается толпа зевак. На стене напротив приклеена афиша кинофильма под названием «Гибель народа: грандиозный спектакль». В фантазии лирического повествователя эта подсмотренная из жизни картинка превращается в апокалиптическое видение: лишенная туловища голова перерастает в символ отрешенного от жизни, враждебного жизни рассудка, который, однако, подчиняет себе слепых и наивных простых людей. Возникает экспрессионистская фантасмагория, в которой голова становится вождем униженных и обездоленных, призывает к мятежу восставший из вековой покорности русский народ. Голова является воплощением «мозга» как антагониста жизни, который, однако, для осуществления своих властолюбивых замыслов нуждается в животном «туловище», в «звере», лишенном души и Бога. Рациональное, холодное сознание предстает, таким образом, как тиран, подчиняющий себе живую жизнь и грозящий уничтожением живому миру.

«Голова» вышла в свет крайне малым тиражом, зато с впечатляющими гравюрами Эрнста Барлаха (1870–1938). С выдающимся немецким скульптором и рисовальщиком фон Вальтер познакомился в Берлине, где первое время после бегства из революционной России работал переводчиком в одном из ла-

герей для русских военнопленных, находившемся на окраине города. Барлаха и фон Вальтера быстро связала дружба, основывавшаяся на сходстве духовного настроя: страдания и ужас мировой войны, как и стремление запечатлеть человеческое существование как бы «у последней черты», в вечном конфликте земного и небесного — всё это были темы, волновавшие их обоих. Помимо иллюстраций к «Голове» Барлах создал два бюста фон Вальтера (1918/1919 и 1920; соответственно бронза и дерево), а также использовал его как модель для своей известной статуи Моисея со скрижалями (другое название: «Законодатель»; два варианта, бронза и дерево, 1918–1919). То, что фон Вальтер мог стать для Барлаха олицетворением фигуры пророка, возвестителя новых истин, — факт достаточно красноречивый. Поиски религиозного откровения являются, пожалуй, основной темой всех последующих произведений фон Вальтера в первые послевоенные годы. Подобными мотивами проникнут его маленький сборник стихотворений, вышедший в Берлине в 1922 г., а также отдельно напечатанный стихотворный «фрагмент», по сути тоже являющийся небольшой экспрессионистской поэмой, «Могильщик» («Der Totengräber», 1923) [3]. Здесь фон Вальтер представляет солдата Первой мировой войны, который среди могил на кладбище вопрошает Бога о последних реальностях бытия, а затем и сам умирает, пораженный случайной гранатой. Центральной темой этого «фрагмента» является прозрение, происходящее перед лицом смерти. В «Могильщике» фон Вальтер как раз и рисует такое «обращение» (conversio), совершенно абстрагируясь от догм той или иной церкви, скорее, как «общечеловечески-метафизический процесс» (25, S. 133), причем подчеркивает, что искупление обретается в пожирающем душу огне, а не в логических выкладках разума. Начинает он в эти годы и роман из жизни русских эмигрантов в Париже, опять же до предела насыщенный спорами о «последних вопросах» [6].

К несчастью, материальная необходимость не позволяет фон Вальтеру сосредоточиться на своем собственном литературном творчестве. Больше семи лет живя в Берлине, он вынужден кормить семью скромными доходами со своей деятельности свободного автора и переводчика, а поскольку на авторские гонорары в условиях послевоенной немецкой инфляции рассчитывать всерьез не приходится, несравнимо больший удельный вес принадлежит в его литературной деятельности переводам. Материальное положение семьи меняется к лучшему, когда фон Вальтер в 1926 г. получает место преподавателя русского языка в Кёльнском университете; однако в 1933 г. он и этого места лишается и перебирается в маленький город Равенсбург, где продолжает существовать переводческой деятельностью. Количество переведенных им произведений русских авторов огромно. Среди них есть и поэтические тексты (стихотворения А. Блока, К. Бальмонта, А. Белого, другие жемчужины лирики «младших символистов»), и романы (так, например, за пять лет с 1925 по 1930 г. в его переводе выходит «Курс русской истории» В. О. Ключевского и пять больших романов русских классиков: «Идиот» и «Братья Карамазовы» Достоевского, «Обломов» Гончарова, «Война и мир» Толстого и его же трилогия «Детство. Отрочество. Юность»; причем в те же годы Вальтер переводит целый ряд других произведений, меньшего объема) [13; 14; 18; 19; 22]. Значительный удельный вес имеет в его переводческой деятельности религиозная философия и тексты духовного характера: сочинения Л. Шестова «Достоевский и Ницше» и «На весах Иова», книги Н. Бердяева «Смысл творчества» и «Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства», гоголевские «Размышления о божественной литургии», анонимные «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему» и др. [12; 15; 17; 20; 21].

Само собой разумеется, не только материальная необходимость была для фон Вальтера стимулом, побуждавшим его с почти невероятной энергией и скоростью переводить один за другим ключевые тексты русских авторов. На волне «русской моды», охватившей Германию в 1920-е гг., фон Вальтер чувствовал себя гораздо более, чем «популяризатором» русской культуры. Свою задачу он видел в том, чтобы по-своему способствовать скорейшему приходу того духовного синтеза, который казался ему осуществимым, — синтеза между Западом и Востоком, духовного взаимодействия между западной и восточной церквями. Он желал, чтобы современный европейский человек вернулся к тому осознанию духовных реальностей, которое было утрачено Европой в Новое время, особенно в XIX в.

Убеждение фон Вальтера в том, что только в диалоге между «Западом» и «Востоком» может родиться истина, сближает его с теологом Фридрихом Муккерманом (1883–1946), в выходившем под редакцией которого журнале «Грааль» («Der Gral») была помещена статья фон Вальтера [4, S. 21–25], переведенная для настоящей публикации. Муккерман был одним из виднейших представителей экуменического движения в тогдашнем немецком католицизме. В статье «Россия и мы» («Russland und wir») он выступал за то, чтобы затянувшееся теологическое противостояние католиков и протестантов в Европе было «разомкнуто» и сделано более плодотворным за счет учетов «третьей позиции», то есть Православия [27, S. 344–347]. Вместе с фон Вальтером Муккерман — вскоре по выходе номера «Грааля» с представленной ниже статьей — осуществил также специальный «русский» выпуск журнала, в котором были собраны тексты С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, В. Н. Ильина, а кроме того — представлены переводы стихотворений Пушкина и символистов, рассказ Чехова «Студент», а также большой раздел рецензий новейшей литературы о России [25, S. 343–490].

Статья фон Вальтера «Россия и ее поэты», ниже предлагаемая в русском переводе, самим своим

тоном и «установкой» резко отличается от большинства тогдашних выступлений его коллег по переводческому цеху — прежде всего от выступлений других балтийских или петербургских немцев. Так, например, Артур Лютер (1876–1955), считавшийся наиболее солидным и академичным из всей «прибалтийской» когорты популяризаторов русской культуры в Германии 1920–1930-х гг., в самой структуре своего мышления, в аксиологической иерархизации явлений и понятий являлся безусловным приверженцем европоцентризма и, при всей своей внешней благорасположенности к русской литературе, готов был безусловно принять в ней только то, что можно было истолковать в ключе либерально-буржуазных идей. Напротив, фон Вальтер хочет найти в русской литературе именно то, что идет вразрез с устоявшимся набором привычных современному европейцу понятий. Именно в том, что с европейской точки зрения не конвенционально, он видит мировую значимость русской классики: Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Толстого, Достоевского, Чехова.

Глубоко характерно и то, насколько очевидным образом расходится фон Вальтер с той оценкой соотношения исторических судеб России и Западной Европы, которую неоднократно выражал тот же Артур Лютер или, например, Генри фон Гейзелер, в личном плане поддерживавший с фон Вальтером самые дружеские контакты. Если для Лютера и Гейзелера вся русская история с момента порабощения распавшейся Киевской Руси татаро-монголами и до реформ Петра Великого представляется временем отпадения от «истинного», европейского культурного пути (причем, в логике подобных рассуждений, «иго» московских государей безоговорочно уподобляется игу Золотой Орды) [26, S. 56], фон Вальтер именно к столетиям монгольского ига, а затем медленного собирания русских земель Москвой относит процесс формирования подлинно русской духовности. Не сомневается он и в том, что даже самые чудовищные события, совершающиеся в революционной России, «совершаются во имя воскресения» [4, S. 22]. Как представляется, всё это делает забытую заметку фон Вальтера в католическом литературном журнале «Грааль», достойной внимания современного русского читателя.

Райнхольд фон Вальтер
Россия и ее поэты

В России, когда встречают на улице кого-то из друзей или знакомых, обычно протягивают друг другу руки без перчаток. Западный европеец порой улыбнется при виде того, с какой поспешностью стягивают в таких случаях перчатку с пальцев. Что означает такой обычай? Вероятно, за ним скрывается страх перед тем, как бы безжизненная оболочка не обесценила ту теплую, непосредственную жизнь, которую один должен сообщить другому. Многие из европейцев желали бы — в переносном смысле — ухватить живую, голую русскую руку. Однако сами они облачали свои руки в перчатки, по крайней мере бархатные перчатки, но часто и более плотные, а потому чувствовали при прикосновении только дубленую кожу, а то и холодное железо. Лишь тот сможет понять русскую натуру, кто выйдет навстречу непосредственной жизни, свободно льющейся с русской стороны, с тою же непосредственностью и свободой.

Отличительным свойством русской духовности является стремление узнать жизнь без всяких «оболочек», в той первозданности, какая только возможна, — дойти до грани полнейшего отрицания и глубокого, благоговейного молчания. Такому желанию способствует сама природа этой бесконечно огромной, бесконечно богатой и бесконечно нищей страны. Народный русский эпос, сказки, былины — всё овеяно духом первозданности, пряным запахом бескрайних степей, непроницаемым одиночеством темных и жутких лесов, сырым туманом могучих рек. Природа до такой степени мистична, до такой степени заполоняет собою пространство, что человек — оказавшись посреди всей этой полноты жизни — в ошеломлении едва осмеливается вступить во владение своей собственной страной.

Подобно глухому землетрясению проходит по русской земле богатырь-крестьянин Илья Муромец, герой первозданной седой старины, побивая тьмы врагов. Да и все русские герои, кажется, выросли, восстали из вывороченных глыб распаханной земли, от которой подымается пар.

Русское христианство тоже отмечено волей к воскресению, к освобождению от земной тяжести. Пасха — вот действительный, великий праздник всего русского церковного года, в то время как для западного христианина в центре набожного почитания стоит воплощение Христа в человеческий образ и, конечно, страсти Господни.

Блестящая эпоха великих князей Киевских была коротка. Землю заполонили татарские орды. Достоевский говорит о том времени: «Народу тогда ничего не оставалось, кроме как молиться: Господи сил, с нами буди!» [измененная цитата из 3-й главы «Дневника писателя» за 1880 г., где Достоевский возражает на критику своей Пушкинской речи либералом А. Д. Градовским. — Г.П.]. И это очень важно. Тогда-то и начали вырисовываться контуры настоящего.

Долго тянутся времена ига, вплоть до XVI века. Москва собирает текучие, неоформленные массы — в единство. Мы внимаем рассказам о кровавых деспотах, об Иване Грозном, о сумрачном Борисе Годунове, о Лжедмитрии, которому Шиллер позже воздвиг свой памятник [в неоконченной драме «Demetrius» (1804–1805). — Г.П.]. К 1600 году царство представляет собой огромную груду развалин — так, словно то пространство, которое надлежало охватить, оказалось чересчур колоссальным, чтобы сохранить единство. Но народ встает опять, собира-

ется с силами. Около 1700 года Петр Великий осуществляет то, что подготовляло столетие до него: хочет уподобить Русь западной Европе. <…> Проторить дорогу на Запад было необходимо. Русская духовная жизнь сделалась в XIX столетии одною из великих мировых сил. Это смогло стать реальностью только тогда, когда русская духовность — сколь бы ни продолжала она при этом корениться в первоэлементах собственной народности — пробудилась к сознательной, самостоятельной жизни, то есть когда она почувствовала универсальное стремление к миру как целому, к целому человечеству, а прежде всего — к человеку. То, что было усвоено Россией от европейской *цивилизации*, оказало на нее, скорее, стесняющее воздействие. Зато зрелое содержание западной *культуры* стало, пожалуй, одной из движущих сил и для России. Германии принадлежала в этом деле не последняя роль. То, что было перенято у Запада, преломилось сквозь русскую призму — и возвысилось до универсальной значимости. Глупо было бы не замечать, что Восток вернул Западу, в многократно умноженной мере, ту жизненную полноту, какую он прежде у него позаимствовал; на протяжении последних десятилетий Запад ничего больше не сумел дать Востоку.

Александр Пушкин — первый из русских поэтов, наделенный ярко выраженным стремлением к универсальности. Достоевский говорит, что Пушкину более, чем *всем* другим поэтам, была присуща способность полностью переноситься в дух чужой нации. Он же указывает на всечеловечность его гения. И в том заключается намек, в высшей степени значимый для русского человека вообще.

Пушкин — первый русский поэт, пришедший в соприкосновение с народным духом. Никакой другой народ не жаждал с бóльшей силой *активного переживания молчания*, *покинутости, абсолютного отказа и смерти*, чем жаждут этого русские. Причем несправедлив был бы упрек, будто тем самым ослабляется привязанность человека к жизни. Напротив. Только перед лицом смерти жизнь впервые обнаруживает себя как могучая реальность. В том-то и заключается ключ к загадке русской натуры, и крайне прискорбным, настораживающим знаком является то, что Западная Европа совершенно утратила этот мотив смерти. В России сегодня, возможно, совершаются самые чудовищные вещи, однако совершаются они во имя воскресения. И Пушкин, благодатно гармонический поэт, знал о том, насколько страшна жизнь.

Знал это также и *Лермонтов*, этот исполненный уныния, но никогда не впадающий в сентиментальность поэт разочарования, отчаяния в жизни. Он не менее народен, чем Пушкин, а возможно, даже более народен — в своем желании освободиться от земной тяжести, взмыть в небеса.

Ужас жизни был известен также *Гоголю*, малороссийскому сатирику. Пауль Виглер справедливо замечает: «С Гоголя начинается для русской прозы возраст мужества; тяжкими, мощными движениями освобождался он от юношеской избыточности чувств и излияний» [Wiegler P. Geschichte der Weltliteratur. Dichtung fremder Völker. 2. Aufl. Berlin, 1920. S. 405. — Г.П.]. Его взор с небывалой остротой видел то угрожающее, что таится в необъятных вольных просторах его отечества. Величественное пространство захватывает его как нечто ужасающее и потрясает его внутреннее существо всеми страхами, какие только вообразимы. Ибо в сравнении с этим пространством крохотный человек со всеми его претензиями обращается в пустую видимость, в побрякивание дурацкими бубенцами, в нечто смешное и позорное, — и если подобный глупец вдобавок осмеливается похваляться собою, он в полной мере заслуживает того, чтобы на него излились едкие насмешки сатирика. Но народ в этой стране, огромной, бескрайней, — бесконечно беззвучен и нем. Иные называют Гоголя родоначальником русского натурализма (ср. «Историю мировой литературы» Пауля Виглера). До чего же пóшло это слово! Гоголь, во всяком случае, умер смертью романтика — и еще во сто крат преумножил «романтическое»: он сделался христианином и сжег рукопись второго тома романа «Мертвые души». Он нашел ту точку, в которой аллегория обращается в символ, а из смерти возникает новая жизнь. Он чуял близость этой точки. А для мира он — вследствие того — погиб.

Тургенев предпочитал избегать поисков этой точки. Выдающийся, чрезвычайно острый ум. Германия стала для него второй родиной, впрочем, после 1870 года также и Франция. Тургенев — совершеннейший западный европеец. Достоевский ему советовал взять подзорную трубу и смотреть в нее на Россию из Баден-Бадена, — не в последнюю очередь намек относился к тургеневскому интеллектуализму, к его гибкому, отшлифованному, западноевропейскому рассудку, который мешал ему понять русский ум. Тургенев много сочувствовал своему народу. Сочувствие, как известно, ни к чему не обязывает. Он — скептик. Жизнь для него — клубы дыма, колеблемые ветром то в одну, то в другую сторону. Он создал слово «нигилизм». В литературной обработке он велик, однако он лишен сердечного жара. Или, быть может, его высокое искусство стояло, как стена, между ним и его собственной душой? Во всяком случае, никак не скажешь, что Тургенев создал образы, которые бы, подобно солнечному свету, лучились и жили дальше из себя самих.

Позволю себе небольшое отступление:

Когда Будда был отроком, он должен был обучаться в школе чтению и письму. Ему ничего не давалось. Нетерпеливый учитель не знал, что ему дальше делать с таким тупицей. Будда удалился в одиночество, в леса. Через годы он опять предстал перед учителем: «Можно я покажу, чему я научился?» — Учитель смеется: «Хорошо, покажи, что ты умеешь». Будда выводит на стене первую букву — и стена расступается. Это значит: он нашел ту точку, исходя из которой можно повернуть мир.

Ради одной-единственной этой точки (и разве ее именование имеет значение? скажем ли мы: «хаос», «смерть» или «воскресение», — всё одно) борется гигант *Толстой*, подобно тому как патриарх Иаков боролся с ангелом: «Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня». Внутренняя работа Толстого состоит в том, чтобы упорядочить свою любовь — и тем самым обрести силы, потребные для того, чтобы сносить жизнь.

Эту единственную точку, эту жемчужину, за какую отдашь любые, самые несметные сокровища, — ее и нашел *Достоевский*. Быть может, тогда, когда стоял на эшафоте, приговоренный к смерти из-за ничтожного политического проступка, и в последнюю минуту был (как легко об этом обычно упоминают!)«помилован» для десяти лет принудительных работ в Сибири. Или, возможно, в течение тех сибирских лет, будучи узником. Или во время своих эпилептических припадков — не забудем: в народе об эпилептике говорят, что он одержим «святой болезнью». Morbus sacer… Да и кому дано знать, какой именно час его «убил». Ведь именно о том — и ни о чем ином — идет речь: о смерти, то есть о том, чтобы она утратила свой ужас. Тогда человек становится свободен. Ему уже не нужна так называемая жизнь. Он уже обрел свою собственную, ему полагающуюся смерть, обрел *прежде, чем умер.* Недостает только того, чтобы люди прибили его к кресту. Брандес пишет Ницше о Достоевском: «… эпилептический гений, сама внешность которого уже говорит о неисчерпаемом потоке кротости, переполнявшем его душу, о приливах граничащей с безумием проницательности, всходившей ему в голову» [Nietzsche F. Gesammelte Briefe. Bd. 3(1). Berlin [u.a.], 1904. S. 325. — Г.П.].

И есть еще третий, кто тоже должен быть понят исходя из этой центральной проблемы. В Германии он известен слишком мало. Это *Антон Чехов*, которого многие принимают за юмориста и сатирика. Мне малопонятно, отчего немцы предпочитают вместо него читать Максима Горького или весьма сомнительного Арцыбашева.

Общим для всех троих — Толстого, Достоевского и Чехова — является одно: они помещают свои полнокровные образы людей посреди действительной жизни, дают им встать во весь рост, а вслед затем показывают их крах. Лишь Толстой предпринимает попытки спасти веру в возможность естественной жизни и спасает того или другого героя от катастрофы (например, своего Левина в «Анне Карениной»). У Достоевского всё действие, подобно бушующему пламени, стремится к одной цели: потерпеть крушение ради того, чтобы воскреснуть. Достаточно вспомнить Раскольникова, который на площади опускается на колени перед народом, или Митю Карамазова, или Идиота и безумный конец посвященного ему романа. Нелепо утверждать, будто Достоевский изображал исключительно больных людей. Старец Зосима, Алеша Карамазов, идиот князь Мышкин — образы, далеко выходящие за рамки национально-своеобразного, русского. Это образы, светящиеся таинственным внутренним свечением; это — зрящие. В круг исходящего от них света вовлекаются — и благодаря тому *открываются* — другие люди, чей внутренний мрак выглядит еще более густым в сравнении с теми, с их светом, но в то же время становится видна скрытая, хрупкая красота их душ. Пусть кто-то, пожимая плечами, возразит, что истинное искусство не имеет ничего общего с религией, — однако подобный аргумент не более, чем банален и пошл. В конце концов, именно сакральное искусство оказалось способным пережить века. *Истинная* жизнь начинается там, где человек не просто испытывает сомнения в *так называемой* жизни, но и отчаивается в ней. И разве не ведал о том Гёте! Разве кому-то придет в голову утверждать, что песня парок в «Ифигении» — не искусство? Да, в ней — отпадение от веры. И *тем не менее* — в ней религия.

Также Толстого обычно пытаются разрубить на две части, как гордиев узел. Одно дело (утверждают при том) — Толстой как величайший эпик, какого имела Европа во все времена после Гомера, Толстой, написавший «Войну и мир» или «Анну Каренину»; другое дело — упрямый дурак, старик Толстой, занудный ханжа, занятый *par excellence* исправлением мира. Однако ни «Война и мир», ни «Анна Каренина» не были бы написаны, если бы жизнь Толстого не завершилась в 1910 году его «бегством», то есть отказом от так называемой жизни — во имя жизни, ощущаемой им как истинная. Когда восхитительная кобыла Фру-Фру, необычайно чуткое животное, во время скачки падает под графом Вронским — и когда Анна Каренина, его возлюбленная, дивное подобие погибшей кобылы, изничтожается колесами поезда, — мы слышим толстовское: «Боже мой! Для чего Ты меня оставил?» (ср. Мережковский «Л. Толстой и Достоевский»). Толстой стократно переживает *то самое*, что Достоевский уже стократно *пережил*: отпадение от Бога, то есть стократную смерть еще до смерти. Оттого оба они и являются такими гигантами.

А Чехов? Какое воскресение сулил он? Он указывал пути в великое молчание. Человеку свойственно биться не находя выхода, подобно мухе, попавшей в паутину, то есть вечно раздваиваться между желанием предаться хаотическому, беспорядочному — и повелительной необходимостью, заставляющей его подчиняться неким смехотворным формам быта. Жадное стремление к хаотическому бытию, к вечному, пускай бесцельному движению повелевает человеком не менее, чем необходимость привести в состояние покоя все эти внутренние порывы. Согласно Чехову, истинно *творческий* дух проявляет себя в отказе от всего, что имеет временное достоинство или смысл. Ничего не следует человеку звать *своим*, если он желает это удержать; и *новая* жизнь загорается в жа́ре и пламени жестоко заостренных контрастов. Человеку *ничего* не следует домогаться,

и если он *хоть раз* поддался искушению и удовлетворил свое вожделение — тогда он погиб безвозвратно.

И что же дальше? Остальное — молчание. Великое, потрясающее молчание в бескрайнем пространстве, которое, превышая огромностью даже русские степи, простирается в Космос.

Литература

1. Walter R. v. Der Kopf: Ein Gedicht. Berlin: Cassirer, 1919.
2. Walter R. v. Gedichte. Berlin: Skythen, 1922.
3. Walter R. v. Der Totengräber. Berlin: Skythen, 1923.
4. Walter R. v. Russland und seine Dichter // Der Gral. 1924/1925. Jg. 19. Heft 1. S. 21–25.
5. Walter R. v. Ernst Barlach: Eine Einführung in sein plastisches und graphisches Werk. Berlin: Furche-Kunstverlag, 1929.
6. Walter R. v. Der Kalligraph. Kempen / Niederrhein: Schmidt, 1947.
7. Brjusow V. Der feurige Engel: Erzählung aus dem sechzehnten Jahrhundert / Übers. v. R. von Walter. München: Musarion, 1908.
8. Sologub F. Der kleine Dämon / Übers. v. R. von Walter. München; Leipzig: Musarion,1919.
9. Blok A. Gedichte / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Skythen, 1921.
10. Blok A. Skythen. Die Zwölf / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Skythen, 1921.
11. Puschkin A. Kleine Dramen / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Skythen, 1922.
12. Leo Schestow. Dostojewski und Nietzsche: Philosophie der Tragödie / Übers. v. R. von Walter. Köln: Marcan, 1924.
13. Dostojewski F. M. Der Idiot / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Propyläen-Verl., 1925.
14. Gontscharoff I. Oblomow / Übers. v. R. von Walter. Leipzig: Dt. Buchgemeinschaft, 1925.
15. Ein russisches Pilgerleben / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Petropolis, 1925.
16. Kljutschewski W. O. Geschichte Russlands / Übers. v. R. von Walter. Bde. 1–4. Berlin; Stuttgart: Dt. Verl. — Anstalt, 1925–1926.
17. Berdiajeff N. A. Der Sinn des Schaffens: Versuche einer Rechtfertigung des Menschen / Übers. v. R. von Walter. Tübingen: Mohr, 1927.
18. Tolstoj L. N. Lebensstufen / Übers. v. R. von Walter. Wien; Hamburg; Budapest: Gutenberg-Verl., 1928.
19. Tolstoj L. N. Krieg und Frieden / Übers. v. R. von Walter. Wien; Hamburg: Gutenberg-Verl., 1928.
20. Leo Schestow. Auf Hiobs Wage: Über die Quellen der ewigen Wahrheiten / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Schneider 1929.
21. Berdiajeff N. A. Die Philosophie des freien Geistes: Problematik und Philosophie des Christentums / Übers. v. R. von Walter. Tübingen: Mohr, 1930.
22. Dostojewski F. M. Die Brüder Karamasow / Übers. v. R. von Walter. Berlin: Büchergilde Gutenberg, 1930.
23. Gogol N. Betrachtungen über die göttliche Liturgie / Übers. v. R. von Walter. Freiburg in Breisgau: Herder, 1938.
24. Russische Mystik: Eine Anthologie / Übers. v. R. von Walter. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1957.
25. Der Gral. 1924/1925. Jg. 19. Heft 8 (= Sonderheft «Russische Kunst und Kultur»).
26. Luther A. Geschichte der russischen Literatur. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1924.
27. Muckermann F. Russland und wir // Der Gral. 1924/1925. Jg. 19. Heft 8. S. 344–347.
28. Schneider W. Die auslanddeutsche Dichtung unserer Zeit. Berlin: Weidmann, 1936.
29. Beyer T. Russische Autoren und Verlage in Berlin nach dem Ersten Weltkrieg. Berlin: Spitz, 1987.
30. Poljakov F.; Sippl C. A. S. Puškin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875–1928): Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, München: Sagner, 1999 (= Slavistische Beiträge; 388).
31. Koenen G. Der Russland-Komplex. Die Deutschen und der Osten: 1900–1945. München: Beck, 2005.
32. Stürmische Aufbrüche und enttäuschte Hoffnungen: Russen und Deutsche in der Zwischenkriegszeit / hrsg. v. K. Eimermacher und A. Volpert unter Mitarbeit v. G. Bordjugow. München: Fink, 2006 (= West-Östliche Spiegelungen. Neue Folge; Bd. 2).
33. Lexikon der deutschsprachigen Literatur und St. Petersburg / Hrsg. v. C. Gottzmann und P. Höner. Bd. 3. Berlin: De Gruyter, 2007. S. 1391–1394

УДК 821.161.1

К. А. Махлак
Махлак, Константин Андреевич — кандидат культурологии,
доцент Русской христианской гуманитарной академии, makhlak@mail.ru

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. В. ГОГОЛЯ

Статья посвящена анализу экклезиологических представлений Н. В. Гоголя. В статье рассматривается развитие образа Церкви в разные периоды творчества Гоголя. Исследование показывает, что Гоголь понимал Церковь как развивающуюся человеческая реальность. Церковь, согласно Гоголю, способна как приводить людей к Богу, так и разделять с человеком всю глубину его падения. Творчество Гоголя является примером светской экклезиологической мысли, оказавшей значительное влияние на понимание Церкви в русском обществе XIX–XX веков.
Ключевые слова: церковь, православие, русская классическая литература.

Makhlak K. A.
Ecclesiological motives in the works N. V. Gogol

The article is devoted to analysis of the ecclesiological ideas of N. V. Gogol. The article discusses the development of the image of the Church in different periods of creativity of Gogol. The study shows that Gogol understood the Church as evolving human reality. The Church of Gogol is able to bring people to God and to share with a person all the depth of his fall. The work of Gogol is an example of a secular ecclesiastical theology had a significant impact on the understanding of the Church in Russian society XIX–XX centuries.
Keyword: church, orthodoxy, russian classical literature.

Если евхаристические и экклезиологические мотивы в поэзии Пушкина, например, скрыты и их выявление требует определенного герменевтического усилия, то в творчестве Н. В. Гоголя они перемещаются в более явный, иногда даже богословско-публицистический ряд.

Характеризуя первый период (1829–1835) творчества Гоголя в интересующем нас отношении, отметим важнейшую линию — тему «казачьего лыцарства» — в основных его проявлениях: в мире (постоянном пиршестве) и войне. Воинственность казачества у Гоголя имеет отчетливый конфессиональный и экклезиологический смысл. Гоголевская линия «секулярной экклезиологии» сосредотачивается в этот период на осмыслении Церкви как «странствующей и воинствующей» и «церкви торжествующей», пророк и священник в пушкинской очерченности уходят на задний план. Богословская концепция «двух Церквей» была распространена в XVIII–XIX вв., яркий пример — «Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере» 1723 г. «Веруем (в) …Святую, Вселенскую, Апостольскую Церковь, которая объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, которые ныне, находясь в земном странствовании, не водворились еще в отечестве небесном. Но отнюдь не смешиваем Церкви странствующей с Церковью, достигшею отечества … Такое смешение их неуместно и невозможно, поелику одна воинствует и находится в пути, а другая торжествует уже победу, достигла отечества и получила награду, что и последует со всею Вселенскою Церковью». [1, с. 157], Трудно сказать, знал ли Гоголь конкретно этот текст (он мог получить его от своих московских знакомых С. Т. Аксакова и А. С. Хомякова). Еще до знакомства со славянофилами Гоголь специально интересовался вероучительными расхождениями католицизма и православия, а «Окружные Послания Восточных Патриархов» 1662, 1723, 1848 гг. содержали в себе антилатинскую полемику. Ср., например, «и приступает священник к поминанью всех пред лицем Господа, собирая всю Церковь, и торжествующую, и воинствующую». [2, с. 382]

При сохраняющемся единстве в понимании общих экклезиологических идей, в творчестве Гоголя можно наблюдать разные уровни «экклезиологического комплекса»: от эпически высокого (как в «Тарасе Бульбе») до пародийно сниженного. Это можно обозначить как своеобразное «травестирование» экклезиологической тематики, переходным звеном этого движения будет известный гоголевский демонизм, обязательно включающий в себя экклезиологический и литургический аспекты. Интересно, что травестируя совокупность экклезиологических идей и ассоциаций, Гоголь пытался вернуть их обратно в высокий религиозный ряд, как бы очистив их снижением. Самый известный пример — замысел «преображения» во втором томе «Мертвых душ» (к этому мотиву мы вернемся позднее).

Прежде чем идти дальше, необходимо еще раз сосредоточиться на интересующих нас свойствах Церкви: «Церковь торжествующая», «Церковь странствующая». Эти характеристики восходят к двум фрагментам из Послания к евреям: в первом фраг-

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007

менте говорится, что верные будут причтены «к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства» (Евр. 12, 23). Другой фрагмент характеризует наличное состояние Церкви как странствие: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14).

Развернутой версией идеи Церкви торжествующей и странствующей является образ Града Божия блаженного Августина. У него, судя по всему, странствующий Град Божий (земная Церковь) становится «Церковью воинствующей», т. к. она ведет постоянный бой с Градом Дьявола, Земным градом. Казачество выражает себя в этих же двух аспектах: воинствование/странствование и казачье торжество-пир. Конечно, сами по себе воинственность, героизм имеют к экклезиологии далекое отношение, но мир Сечи, описанный Гоголем, обретает важные к нашем контексте черты: это военное братство-община, своего рода общежительный монастырь со своим уставом и выборным игуменом-атаманом, миссия казачьего братства — защита и утверждение православия пред лицом как иноверных (мусульман), так и инославных (католиков). Известно, что Сечь — своего рода военный аналог западнорусских мирянских братств (сохранявших свои позиции до XVII в. и утративших свое влияние после перехода большинства православной шляхты в католицизм). Казак «приносит обет» послушания, безбрачия, бедности (военная добыча либо бесцельно расточается, либо пропивается), казак бездомен. Подъезжая к Сечи Тарас (гл. II) и его сыновья видят казака, спящего поперек проезжей дороги.

Будни Сечи — беспрерывный пир: «Это было какое-то беспрерывное пиршество… Оно не было сборищем бражников, напивавшихся с горя, но было просто бешеное разгулье веселости. Всякий приходящий сюда позабывал и бросал все, что дотоле его занимало. Он, можно сказать, плевал на свое прошедшее и беззаботно предавался воле и товариществу таких же, как сам, гуляк, не имевших ни родных, ни угла, ни семейства, кроме вольного неба и вечного пира души своей» [3. с. 322].

Пир — не только явление избыточествующей жизни, но и сверхсословное братство-товарищество, соответствующее Пятидесятнице. Сниженный вариант казачьего пира у Гоголя — жизнь-пиршество старосветских помещиков, постоянное угощение-причащение протекает на фоне замкнутой жизни в поместье (Сечь, также, находится на острове), бездетность помещиков — аналог безродности казаков Сечи. Разгул казачьего пира — в «Старосветских помещиках» трансформируется в чудесную (райскую) плодовитость хозяйства, где «изобилие плодов земных» распространяется и на дворню, и на скот. Ниже цитированного фрагмента Гоголь приводит перечень насельников Сечи и их разнообразного происхождения. Прием в Сечь сопровождается исповеданием веры. Интересно, что единственная церковь Сечи «где вся Сечь молилась … и готова была защищать ее до последней капли крови, хотя и слышать не хотела о посте и воздержании» [3, с. 324], находится в плачевном состоянии: «У нас храм божий — грех сказать, что такое: вот сколько лет уже, как, по милости Божией, стоит Сечь, а до сих пор не то уже чтобы снаружи церковь, но даже образа без всякого убранства. Хотя бы серебряную ризу кто догадался им выковать! Они только то и получили, что отказали в духовной иные козаки. Да и даяние их было бедное, потому что почти всё пропили еще при жизни своей» [3, с. 330].

Однако и «торжество» и «странствие-воинствование» казачества, по Гоголю, подвергается вырождению, профанации, пир оборачивается беспробудным пьянством, воинская доблесть — бесчеловечной жестокостью. В сцене мести казаков Бульбы (IX гл.) — «кровавых поминках» по Остапу, казак бросает ребенка к его обреченной на смерть в горящем костеле матери, мотив имеет символический смысл: древних христиан обвиняли в том, что их евхаристия это ритуальное детоубийство: «торжествующее и воинствующее» казачество совершает подобие «черной мессы». Казачья Церковь, «воинствующая и торжествующая» — это Церковь постепенно расцерковляющаяся. Она приходит в запустение, к запустению неумолимо ведет само казачье благочестие, таким образом, она становиться нечистым местом, «сатанинским сборищем» (Откр. 2,9–10), антицерковью.

Гоголь внимательно исследует «падшую церковь» — антицерковь. Он объясняет «падение» постепенной деградацией христианства. Так, в лекциях, составленных в пору преподавания в Патриотическом институте, встречается мысль о том, что признание христианства при императоре Константине пагубно сказалось на Церкви, ее иерархия стала преследовать чисто земные цели «отличаться почестями» и «изгонять отступников» [4, с. 96].

В «Страшной мести» и «Вие» «священнодействие» в «падшей Церкви» совершается уже напрямую силами зла (колдун, панночка), оно также содержит в себе мотив воспоминания-воскрешения. В «Страшной мести» каждое убийство, которое совершает Колдун, сопровождается «воскрешением» мертвецов — предков, что, вероятно, соответствует травестированному варианту евангельского рассказа о смерти Иисуса Христа на кресте. «И вот, завеса Храма разорвалась сверху донизу надвое; и земля потряслась; и камни расселись и гробницы открылись; и многие тела усопших святых восстали; и выйдя из гробниц по восстании Его, вошли они в святой город и явились многим». Мф. 27, 50–52. Панночка сама «воскресает», призывая таких же, как она живых мертвецов, «черная пятидесятница» завершается гибелью Хомы. Однако, в «падшей» Церкви евхаристические и экклезиологические символы вывернуты наизнанку, воспоминание-священнодействие-обожение трансформируются в триаду: забвение — колдовской ритуал — погибель. Ритуал, который наблюдает пан Данила, заключа-

ется в призвании души (или скорее призрака) спящей Катерины. Катерина-душа помнит все преступления отца-колдуна и призывает его к покаянию. Душа, подлинная идентичность Катерины, бодрствует, когда Катерина спит, а бодрствующая Катерина, не зная сама себя, «свою душу», спит бодрствуя. Колдун препятствует соединению «двух Катерин», чтобы погубить ее. В реальности она неспособна противиться его злой воле.

Беспамятство — важная причина «падения» Церкви и превращения ее в антицерковь, Остап и Андрий забывают годы учебы, Андрий забывает казачье братство и веру, Хома забывает основной смысл своего бдения, помышляя только о «люльке», храм, где происходит действие, давно забыт и оставлен людьми.

Характерно, что сторонниками колдуна выступает католическое духовенство. Описывая сцену нападения на хутор пана Данилы, Гоголь подчеркивает участие в этом деле «нечестивых попов». Антицерковь колдуна-антихриста сближается с «нечестивой» церковью католиков и униатов. В «Тарасе Бульбе» (гл. VI) описана месса в католическом храме, куда попадает из подземного хода Андрий, богослужение сопровождается светом: «голубые, желтые других цветов кружки», «радужно освященное облако», колдовскому ритуалу в «Страшной мести» сопутствует сначала голубой, потом розовый свет.

В качестве забытой и покинутой Церковь предстает в петербургских повестях, но добавляется еще один мотив, причина падения — официозность, совпадение Церкви с «миром сим». В «Шинели» Акакий Акакиевич «священнодействует», переписывая бумаги департамента, но подлинное торжество — обретение шинели. Шинель — символ принадлежности к «казенному храму службы», она упрочняет положение Башмачкина в чиновничьей иерархии. Надев шинель, он совлекает «ветхого человека» и облекается в «нового». Однако, преображения не происходит, апофеоз-обожение заканчивается для Акакия Акакиевича гибелью, в качестве «живого мертвеца» он оскверняет «казенный храм службы», которому посвятил всю жизнь, срывая шинель у генерала.

Вариант официозной и поэтому падшей Церкви можно видеть и в «Ревизоре», заслуживает внимания версия А. С. Павлинова [6], что события и многие мотивы комедии представляют собой травестированный масонский ритуал, и если это так, то можно констатировать сближение официозного-чиновничьего священнодействия с мотивами «черной мессы» малороссийских повестей Гоголя.

Переходным от образов падшей Церкви к «Церкви души» времен «Размышления о Божественной Литургии» и «Выбранных мест из переписки с друзьями», является первый том «Мертвых душ». Некоторый экклезиологический смысл несет уже сам замысел Чичикова скупить официально живых, но реально мертвых крестьян, их призрачная жизнь в «книге жизни» (ревизских сказках)«казенного храма службы» — пародия на «небесную Церковь», где имена праведников написаны на Небесах (Лк. 10, 20). Воспоминание-поминание мертвых/живых душ должно принести «нечестивому попу» Чичикову неправедное богатство. Его «странствование» в поисках «будущего града» Гоголь мог связывать с миссией Павла — апостола языков. Апостол Павел обращался с Посланиями к основанным им Церквам, увещевал и обличал отступления от веры. Появление псевдо-Павла — Чичикова — приводит к саморазоблачению помещиков и их «падших Церквей».

Этот мотив заставляет вспомнить обличение семи Ассийских Церквей в Апокалипсисе Иоанна: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3, 1). Интересно, что апостол Иоанн в той же главе обличает также «теплохладность» (Откр. 3, 14–17), характеристика «ни то, ни сё» часто встречается у Гоголя (ср., например, описание Манилова).

Как известно, замысел второго тома не осуществлен таким, каким его задумал Н. В. Гоголь, художественно достоверное единство земной и небесной Церкви осталось недосягаемой целью.

Глубокая неудовлетворенность провалом, и провалом уже на уровне замысла, «преображения» во втором томе «Мертвых душ» подвела Гоголя к богословско-публицистическому варианту собственных экклезиологических представлений. Здесь важно отметить изменение авторской стратегии Гоголя, «катехизические прописи», как в «Размышлениях о божественной литургии», уже не связываются ни с какой «церковной эмпиреей». Интересно, что вариантом такой связи у Гоголя был его своеобразный «цезарепапизм». Начиная от прощального слова Бульбы («поднимается из русской земли свой царь») и посланца царя (настоящего ревизора в «Ревизоре») к неосуществившемуся замыслу преображения Чичикова, в котором именно царю отводилась главная роль. Самый развернутый вариант царского миссианства можно встретить в X гл. «Выбранных мест».

Гоголь отказывается от изначального замысла, согласно которому «падшая Церковь» должна имманентно, изнутри человеческой падшести, преобразиться, обнаружить в себе нечто «небесное». В «Выбранных местах из переписки с друзьями» мотив замещения земной Церкви Церковью небесной только усиливается. «Церковь, которая как целомудренная дева сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, эта Церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа» [5, с. 35]. В экклезиологических главах «Выбранных мест», например, в VIII и IX, Гоголь развивает мысль о том, что православное духовенство не должно идти в мир по образцу «римо-католических попов», миссия Церкви в другом: «Проповедник … католичества восточного должен высту-

пить так перед народ, чтобы уже от одного его смиренного вида, потухнувших очей и тихого, потрясающего гласа, исходящего из души, в которой умерли все желания мира, все бы подвигнулось еще прежде, чем он объяснил бы самое дело, и в один голос заговорило бы к нему: «Не произноси слов, слышим и без них святую правду твоей Церкви!»» [5, с. 36] Земная Церковь уже и не «странствует» и не «воинствует», она только молчаливо указывает на Церковь небесную, безмолвное и бездеятельное присутствие Церкви небесной в мире может найти отклик только в «сердечной глубине» христиан, такого рода харизма — тот пророческий и учительский дар, который ощущал в себе сам Гоголь. Такое понимание своей миссии Гоголем, в целом, сходно с ролью мирян — представителей «народа божьего» — в экклезилогии А. С. Хомякова. То, что Ю. Самарин называл Хомякова «учителем церкви», выражает далеко не только чрезмерный пиетет ученика перед учителем, но достаточно точную квалификацию места самого Хомякова в созданной им концепции Церкви.

Небесная Церковь на земле утверждается пророками-духовидцами, на них Богом возложена миссия говорить за «молчащую Церковь». Интересно, что в «наставлении» помещику, гл. XXII «Выбранных мест», Гоголь подробно описывает, как помещик должен воспитывать священника, «идеальный помещик» — никто иной, как пророк-духовидец, т. е. сам Гоголь, выступающий здесь в роли одновременно епископа, благочинного и духовника для подотчетного ему духовенства. Подобный вариант с некоторой необходимостью следует из экклезиологических установок Гоголя. Парадокс ситуации заключается в том, что Гоголь не становится ни богословом, ни церковным деятелем, он не принимает сан, не становится монахом, он остается светским писателем и вполне секулярным человеком. Однако, претензия Гоголя на ведущее место в новой, «светской Церкви», при том, что к его «нравоучениям» мало кто отнесся серьезно, не пропала втуне. Прямыми наследниками Гоголя стали Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Догматические послания православных иерархов XVII — XIX о православной вере. СТ-СЛ., 1995.
2. Гоголь. Н. В. Размышления о божественной литургии//Полное собрание сочинений и писем в 17 тт., Москва-Киев, 2009. Т. 6.
3. Гоголь Н. В. Тарас Бульба // ПСС в 17 тт., Москва-Киев, 2009. Т. 2.
4. Гоголь Н. В. Лекции и материалы по истории и географии// ПСС в 17 тт., Москва-Киев, 2009. Т. 8.
5. Гоголь Н. В. Выбранные места и переписки с друзьями. VIII. Несколько слов о нашей церкви и духовенстве (Из письма к гр. А.П.Т…му) // ПСС в 17 т. Москва-Киев 2009–2010. Т. 6. Павлинов С. А. Тайнопись Гоголя: «Ревизор». М., 1996.

УДК: 821.131.1

К. С. Ланда
Ланда, Кристина Семёновна — докторант Болонского университета (Италия),
allodolakri@gmail.com

ПОЭТИКА СМЕХА И УЛЫБКИ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ

Задачей данной статьи является описание смеховой поэтики «Божественной Комедии» Данте Алигьери. Лексемы со значением «смех» и «улыбка», а также производные от них повторяются в поэме многократно; выше всего процент их употребления в «Раю». Наша цель состоит в том, чтобы показать, что семантическое поле смеха представляет собой одну из центральных смысловых сфер поэмы, внутри которой развиваются важнейшие темы и мотивы «Комедии»: дружба, любовь, молитва, обретение и дарование небесной благодати. Кроме того, через смеховые образы нередко реализуется топос невыразимости, который составляет характерную особенность поэтического языка Данте. С другой стороны, смеховые образы «Комедии» почти никогда не имеют негативных коннотаций; смех крайне редко используется в значении насмешки и очень часто — как выражение радости. Анализ толковых словарей показывает, что именно дантовская традиция обусловила преимущественно позитивное видение смеха в итальянской языковой культуре. В нашей работе мы делаем попытку исследовать корни этой традиции, описывая концепцию смеха, сложившуюся в главном произведении итальянской литературы.
Ключевые слова: Данте, «Комедия», смех Джиневры, смех в Раю, коммуникация радости, святая улыбка, сладостный смех, улыбка Беатриче, улыбка Бернарда.

Landa K. S.
The poetics of laughter and smile in Dante's «Divine Comedy»

The idea of this article is to describe the poetics of «riso» of Dante's *Divine Comedy*.The lexical units like «laughter» and «smile» do repeat several times, more often in the *Paradiso*. We tend to emphasise the laughter being one of the key points of the poem inside which the most important topics like friendship, love, prayer, finding and endowment of the celestial grace do develop. On another side the forms of laughter in the *Comedy* do never have the negative connotations, the laughter very seldom would mean the ridicule but the expression of the happiness. The analysis of the explanatory dictionaries shows the evidence of Dante's vision of laughter in the italian language culture as the positive one. In our work we tend to reserch the roots of this tradition describing the concept of the laughter developed in the major italian literary work.
Keywords: Dante, «Comedy», Ginevra's smile, the laugther in the Paradiso, the communication of joy, the holy smile, the sweet smile, Beatrice's smile, St. Bernard's smile.

В настоящей статье рассматриваются варианты употребления лексем с семантикой смеха и улыбки ('riso') в «Божественной Комедии» Данте и выявляются закономерности их использования в поэме. Как показывают толковые словари, позитивное ассоциативное поле концепта «смех» («riso») сформировалось в итальянском языке во многом благодаря именно дантовской традиции [44, с. 217–219; 7, с. 897]. Таким образом, изучение способов вербализации данного концепта в «Комедии» может представлять интерес не только с точки зрения дантоведения, но и в рамках общего изучения истории итальянского языка и культуры.

Читатель «Комедии» сталкивается с комической темой, начиная с самого названия священной поэмы [11, с. 14–30; 8, с. 19]. Автор, безусловно, не подразумевает под термином «комедия» «драматическое произведение […], сюжет которого, заимствуемый обыкновенно из повседневной жизни, раскрывается в ряде забавных ситуаций, разрешающихся удачным финалом […], и которое разыгрывается на сцене ради приятного развлечения» [6, с. 358–359]. Принимая за истину гипотезу о том, что «Послание к Кангранде делла Скала» действительно принадлежит перу Данте [32, с. 165–188; 5, сс. 41–76; 11, сс. 30–44; 12, сс. 803–830], приведем здесь определение, данное самим автором термину «комедия», где содержится объяснение выбора этого названия для поэмы:

> Название книги таково: «Начинается Комедия Данте Алигьери, флорентийца по рождению, но не по нравам» […]. А комедия есть род поэтического повествования, отличный от всех остальных. Этим она отличается от трагедии, ибо трагедия вначале чудесна и безмятежна, а в конце, сиречь в заключении, отвратительна и ужасна… Комедия же начинается с несчастливого положения, но завершается радостным исходом, как это видно в комедиях Теренция… Также различаются они и языком: он возвышен и изящен в трагедии и низок и смиренен в комедии, как утверждает Гораций в своей «Поэтике», допуская, что порой комики могут говорить как трагические поэты, и наоборот… И отсюда ясно, почему это произведение называется «Комедия». Если мы посмотрим на ее предмет, то в начале он отвратительный и ужасный, ибо речь идет об Аде, а в конце радостный, желанный и приятный, ибо речь идет о Рае; что же касается языка, то он низок и смиренен, ибо это народный язык, на котором общаются между собой даже женщины [24, XIII 10].

Понятие комического в Средние века и, в частности, в дантовской поэме, сильно отличается от современного и является комплексной проблемой, которая не может быть всесторонне освещена в данной работе [34, с. 35–41; 5, сс. 41–76]. Тем не менее, определение, данное жанру комедии в «Послании к Кангранде», позволяет отдельным ученым полагать, что именно убеждением Данте в необходимости для этого жанра «низкого и смиренного» языка объясняется наличие в поэме обширного семантического поля, сконцентрированного вокруг концепта «смех» [35, с. 97]. Цитируя К. Вилла, «Данте сумел ввести смех в свою поэму в рамках низкого и смиренного стиля и, благодаря образу Беатриче, обогатил свое произведение невыразимым организмом смеха целой вселенной» [45, с. 232].

Данте действительно прибегает к средствам «смиренного» стиля даже при описании небесной реальности, Беатриче и святых, и среди этих средств смеховые образы играют ключевую роль. Об этом свидетельствует огромное количество лексем с семантикой смеха и улыбки («ridere» — ‘смеяться’, ‘улыбаться’, «sorridere» — ‘улыбаться’ и производные от них) в тексте третьей кантики.

Если в «Раю» эти лексемы встречаются целых 49 раз, то в «Чистилище» их использование сокращается до 23 раз, а в «Аду» они фигурируют всего два раза. Первая появляется в 99-м стихе IV песни, где улыбка, согласно комментаторам, имеет значение ‘удовлетворения’ (Вергилий улыбается, так как доволен благосклонным приемом, оказанным языческими поэтами его спутнику):

> Da ch’ebber ragionato insieme alquanto,
> Поговорив некоторое время друг с другом,
> volsersi a me con salutevol cenno, они обернулись ко мне со знаком привета,
> e ’l mio maestro sorrise di tanto… и мой учитель улыбнулся этому…
> [21, Inferno IV 97–99; 42, IV 99; 39, IV 99].

О том, какие значения содержало понятие «улыбка» («riso», «sorriso») во времена Данте, мы можем узнать из «Толкований на Комедию» Джованни Боккаччо, где дается подробнейший комментарий к первой улыбке, встреченной читателями в «Аду»:

> …они обернулись ко мне со знаком привета, и мой учитель улыбнулся этому, то есть возрадовался, как тот, кому приятно видеть, что мужи столь авторитетные доверяются его словам, и посему оказывают честь тому, кого он им представил.
>
> Следует обратить здесь внимание и на слово, автором употребленное: «улыбнулся», каковое многие восприняли бы как «улыбнулся» не потому, что возрадовался, но словно бы насмехаясь над тем, что ими было сделано; но такого полагать никак не должно, ибо автор никогда бы этого не написал, да и не выглядит правдоподобным, чтобы ученый насмехался над своими слушателями, ибо честь ученого в большей мере зависит от разумности его слушателей; но нет и ни малейшего сомнения в том, что автор употребил слово «улыбнулся» намеренно, а причина здесь может быть следующая.
>
> Способность смеяться дарована одному лишь человеческому роду: ведь ни одно животное смеяться не умеет, и это показывает нам, что в том воля природы, чтобы человек не только в разговоре, но и в смехе проявлял внутреннее качество сердца — радость, которая гораздо скорее, нежели в словах, выражается в смехе.
>
> Правда и то, что сей смех используется глупцами иначе, нежели мудрыми, ибо люди неблагоразумные в большинстве случаев смеются низким и звучным смехом, каковой искажает лицо, и вызывает слезы на глазах, и расширяет горло, и вызывает боль […] во внутренних частях тела, близких к легким; и это не похвально. Но мудрые так не смеются; напротив, когда они слышат или видят нечто, что им нравится, то улыбаются, и от этого искрится в их глазах приятная радость, каковая делает их лица еще краше, чем были они до того: и потому вполне можно понять, отчего автор говорит, что мудрый Вергилий улыбнулся тому, что было ему приятно.
>
> Есть, однако, немало и таких, которые улыбаются тогда, когда насмехаются над чем-либо или возмущаются чему-либо; и это следует называть не улыбкой, но ухмылкой; и происходит она не от радости, но от лукавства души, из-за которого мы лживо стараемся показывать, что нам нравится то, что на самом деле нам неприятно [9, IV 138–142].

Из комментария Боккаччо явствует, что улыбка может быть понята современными ему читателями и как выражение наслаждения, и как насмешливая ухмылка. Автор «Толкований на Комедию» указывает на благородное происхождение смеха, поясняя, что смех есть средство, ниспосланное человеку свыше для того, чтобы он мог являть другим радость своего сердца, так как смех гораздо более пригоден для этой цели, нежели слова. Также Боккаччо уточняет лексическое значение слова «улыбка» («sorriso»), поясняя, что под ним не следует понимать возмущение или насмешку, ибо улыбка происходит от радости, а насмешка от лукавства.

Благодаря объяснению Боккаччо, нас уже не может удивить тот факт, что лексем с семантикой смеха в «Аду» больше не встречается, за исключением V песни, где термин «смех» («riso») в значении улыбки употребляется как метонимия и означает ‘уста’ (возлюбленной Ланселота, королевы Джиневры):

> Quando leggemmo il disïato riso Когда мы прочитали, как на желанной улыбке
> esser basciato da cotanto amante, запечатлел поцелуй столь великий влюбленный,
> questi, che mai da me non fia diviso, тот, кто уже никогда не будет разлучен со мной,
> la bocca mi basciò tutto tremante весь трепеща, поцеловал мои уста.
> [21, Inferno V 133–136; 10; 43; 14; 42; 15].

Эта улыбка, которую М. Кристиани определяет как «самую знаменитую во всей средневековой литературе» [18, с. 1], является классическим способом описания красоты возлюбленной донны в итальянской поэзии XII — XIII вв. Эта формула широко использовалась поэтами-предшественниками и современниками Данте. В качестве примера приведем здесь стихи сицилийца Якомо да Лентини:

> Chi vide mai così begli occhi in viso; Кто когда-либо видел столь прекрасные очи на лице,
> né sì amorosi fare li semblanti, столь любезные черты
> né bocca con cotanto dolce riso? и уста
> со столь сладостной улыбкой?
> [28, с. 472]

Поэты сладостного нового стиля, разумеется, также используют эту формулу; так, например, воспевает свою донну Лапо Джанни:

> Ben dico: — Una fiata Истинно я говорю:
> «Однажды,
> levando li occhi per mirarla fiso, когда я возвел очи вверх,
> presemi ‘l dolce riso чтобы неотрывно созерцать ее,
> e li occhi suoi lucenti come stella… меня победила сладостная улыбка
> [37, с. 352] и ее очи, сиявшие, как звезды…

И, наконец, сам Алигьери в «Новой жизни», комментируя сонет «В своих очах моя донна носит любовь» («Ne li occhi porta la mia donna Amore»), пишет так:

> Quel ch’ella par quando un poco sorride,
> То, какой она предстает взору, когда чуть улыбается,
> non si può dicer né tenere a mente, нельзя ни сказать, ни удержать в уме,
> sì è novo miracolo e gentile. настолько это невиданное и благородное чудо.
> …Затем, когда я говорю: «Всякая сладость», то я говорю то же самое, что сказано в первой части о двух движениях ее дивных уст, одно из которых есть ее сладчайшая беседа, а другое — ее чудесная улыбка; однако я не говорю, какое действие сия последняя производит в других сердцах, ибо память не может удержать ни эту улыбку, ни ее воздействие [23, 12: 4, 8].

Но, если в предшествующей и в современной Данте лирике слово «riso» («смех» в значении ‘улыбка’) использовалось как стандартная формула описания красоты возлюбленной донны, то в «Новой жизни» эта формула наполняется более глубоким содержанием: улыбка становится одним из проявлений «чуда», то есть невыразимой и чудесной «трансцендентности» Беатриче. О «трансцендентности» Беатриче пишет М. Коломбо в своем комментарии к вышеприведенным стихам (в издании под ред. Коломбо цитата соответствует четвертому стиху XXI главы). Исследовательница утверждает, что «здесь невыразимость Беатриче раскрывается в тех же терминах, которые используются для описания невыразимости Творца в религиозных проповедях […]. Поэтому топос улыбки, который в остальных отношениях является довольно традиционным, в данном словосочетании служит обожествлению благороднейшей донны и неизбежной универсализации ее воздействия на тех, кто ее видит […]; типичной для Данте является способность использовать сразу все ресурсы, содержащиеся в данном топосе» [22, с. 109].

Улыбка Беатриче отличается от предшествующих литературных моделей и на синтагматическом уровне: если во всех приведенных выше примерах слово «riso» сопровождалось единственным эпитетом — «сладостная», то у Данте появляется эпитет «чудесная». Это прилагательное интерпретируется М. Коломбо как «постоянный атрибут Беатриче […], донны, которая является не только объектом восторженного созерцания, но и субъектом действия», творящим чудеса [22, с. 109] ради «чудесного» спасения того, кто ее созерцает.

Возвращаясь к эпизоду с Паоло и Франческой в V песни «Ада», можно констатировать, что в данном случае, в отличие от «Новой жизни», повторяется, напротив, типичная формула любовной лирики дантовской эпохи, поскольку речь в терцине идет именно о любовном рыцарском романе, популярном среди поэтов и прекрасных дам времен Данте и принадлежащем жанрам куртуазной литературы. Нельзя предположить, чтобы улыбка Джиневры таила в себе значение насмешки, о котором предупреждает нас Боккаччо в комментарии к IV песни «Ада», или намек на невыразимые чудеса, описанные в «Новой жизни». С этой точки зрения, употребление термина «улыбка» («riso») при описании искушения, приводящего Паоло и Франческо к вечной гибели, может представлять собой на лексическом уровне дополнительное доказательство в пользу гипотезы, что в лице Франчески Данте осуждает всю литературную традицию куртуазной любви, воспевающую красоты земного мира. Действительно, если любование улыбкой донны ведет лишь к человеческой страсти, а не к небесному блаженству, то литература, которая ограничивается таким любованием, есть явное отклонение на пути к духовному совершенству.

Смех в значении улыбки, близком к тому, что встречается в «Новой жизни», описывается в «Пире»: здесь улыбка уже не только «сладостна», но и «дивна» [20, III viii 12], и позволяет увидеть «вещи… которые являют услады «Рая» [20, III, Canzone, 54–56]. Именно в «Пире» мы обнаруживаем определение смеха-улыбки согласно Данте:

> И я говорю, что появляются сии удовольствия в этих двух местах: в очах и в ее сладостном смехе. Каковые два места, употребив изящное сравнение, мы можем поименовать балконами донны, что обитает в здании тела, то есть души; ибо в них она появляется часто, хоть и почти целиком укутанная покрывалом. […] Проявляется она в устах, словно цвет в стекле. А что же есть смех, если не сияние

> наслаждения душевного, то есть свет, проявляющийся снаружи в зависимости от того, что есть внутри? И потому подобает человеку, проявляя свою душу в умеренном веселии, смеяться умеренно, с серьезным видом и малоподвижным лицом; так, чтобы донна, которая в этом случае показывается на своем балконе, как было сказано, выглядела скромной, а не развязной. И поступать так велит «Книга о четырех главных добродетелях»: «Да будет смех твой бесшумен», то есть да не будет он подобен кудахтанью курицы. О дивный смех моей донны, о которой я веду речь — смех, что мог быть услышан только очами! [20, III viii 8–9, 11–12]

Если в своем объяснении законов, по которым в человеческих лицах выражаются движения души, Данте, возможно, опирался на Фому Аквинского и Альберта Кельнского, то, советуя «смеяться умеренно», автор «Пира» мог следовать тексту, который тогда приписывался Сенеке, но в наше время считается принадлежащим Мартину из Браги (VI в.): «Да будет […] смех твой без гогота, и голос без шума» [19, III viii 8–12]. Поскольку и Данте в этой части трактата, и Боккаччо в цитируемом выше комментарии к IV песни «Ада» (где речь идет о другом глаголе — «sorridere») подчеркивают, что смеяться надлежит, выражая смех лишь движением глаз и губ, можно констатировать, что во времена Данте не существовало четкого различия между понятиями, которым в современном итальянском языке соответствуют два разных термина: «ridere» (традиционно переводимое на русский язык как «смеяться») е «sorridere» (переводимое как «улыбаться»). В узусе народного наречия термин «ridere» включал в себя как первое значение слова в его современном использовании (‘интенсивное действие, сопровождаемое изменением дыхания’ [26, с. 1418]), так и значение современного «sorridere» (‘улыбаться легонько, одним движением губ’ [26, с. 435]). Этимологический словарь Cortelazzo e Zolli (Кортелацо и Дзолли) датирует появление термина «riso» («смех» или «улыбка») в народном наречии XIII веком, а появление термина «sorriso» («улыбка») — лишь периодом «до 1321 г.» [17, сс. 1367; 1564]. Tommaseo (Томмазео, комментатор «Комедии») е Bellini (Беллини) в своем словаре итальянского языка в статье «Sorridere» (Улыбаться) дают определение ‘смеяться тихо’ (‘pianamente ridere’) и приводят комментарий Buti (Бути) к цитате из «Рая» III 1: «Улыбаться (sorridere) означает умеренно смеяться (ridere), ибо это менее, нежели смеяться (ridere); и сие подобает благоразумным»[j] [44, с. 1019]. Однако, невзирая на словообразовательные отношения и семантическую близость между двумя глаголами («sorridere» происходит от «ridere»), а значит, и между их субстантивированными причастиями прошедшего времени («riso» и «sorriso»), следует отметить, что, если термин «улыбаться» («sorridere») уже самим своим префиксом свидетельствовал о мягкости и сдержанности обозначаемого им действия, то и глагол «ridere» («смеяться») мог также иметь значение более интенсивной улыбки, не сопровождающейся звуками.

Особо следует остановиться на самой сути дантовского определения смеха, то есть на его связи со светом. Эмилио Пасквини (Emilio Pasquini) в статье «Смеяться» («Ridere»)«Дантовской энциклопедии» утверждает, что «Данте заимствует у античных авторов (Вергилия и Овидия) переносные значения глагола «смеяться» (ridere), то есть ‘иметь ясный вид’, ‘сверкать’, ‘сиять’, ‘блестеть’, ‘искриться’ (о небесных или природных феноменах)» [39, с. 921]. Так, например, после «Ада», лишенного смеха и улыбки, в первой песни «Чистилища» появляется термин «ridere» в значении ‘сияния’, которое придает востоку «вид радости» [43, Purgatorio I 19–20]:

> Lo bel pianeto che d’amar conforta Прекрасная планета, утешающая любовью,
> faceva tutto rider l’orïente… заставляла улыбаться весь восток…
> [21, Purgatorio I 19–20]

Выйдя из «слепого мира» Ада [21, Inferno IV 13], Данте-персонаж сразу же попадает в мир красок и небесного света, воплощающегося в «rider» (улыбке), которую вызывает на небе планета любви Венера, побуждаемая к тому, в свою очередь, ангельскими Престолами, движимыми Святым Духом. Так создается причинно-следственная цепочка: Святой Дух — ангелы — Венера (светило любви) — улыбка (‘сияние’). Употребление именно термина «ridere» в данном случае отнюдь не кажется нам случайным. Описывая небесное сияние как эффект любви, это слово с самого начала пути Данте по Чистилищу появляется перед нами в контексте «дарующего энергию пламени», «огня любви», то есть Святого Духа, наполняющего собой интимные отношения между Богом и человеком [20, II V 13; 41, Purgatorio I 19–20]. Так античная метафора «ridere» как сияния небес наполняется новым христианским смыслом: улыбка становится «отражением любви и славы Божьей даже в неодушевленных вещах» [15, Purgatorio XI 82]. Этот вариант употребления глагола остается почти единичным в «Чистилище», но неоднократно и с еще большей выразительной силой повторяется в «Рае». В третьей кантике, начиная с первых сфер, посещенных Данте, и заканчивая целым космосом и объемлющим его небом Эмпирея, «riso» как ‘смех’ и ‘улыбка’ при описании пейзажа уже отсылает только к вечной радости и хвале творения своему Творцу. Подобное употребление «rider» (улыбка, или смех, при описании неодушевленных предметов в значении ‘сияния’ и в контексте темы творения и творчества) встречается в «Чистилище» еще только один раз, в 82-м стихе XI песни, где речь идет о человеческом искусстве: миниатюрист Франко Болоньезе, по выражению Данте, заставляет бумагу смеяться (fa «rider le carte»), то есть озаряет ее [21, XI 82]. Глагол «alluminar» (озарять), употребленный Данте по аналогии со старофранцузским «enluminer», фигури-

рует в данном эпизоде рядом с «rider», и думается, что метафорическое употребление «ridere» как ‘сиять’, ‘блестеть’ здесь опять-таки не произвольно. Подобно тому, как творение Божье радостно воздает славу великому Мастеру и веселит очи того, кто им любуется, так и творение человека, сияя светом, может «вдохнуть радость» в человеческое сердце [43, Purgatorio XI 82].

Улыбка в сцене с Манфреди [21, Purgatorio III 112] может быть прочитана в контексте душевного благородства, учтивости и куртуазности, но может сближаться и с такими ключевыми семантическими полями «Чистилища», как ‘нежность’, ‘мягкость’ и ‘умеренная радость’. Эта улыбка сопровождает сцену узнавания Данте-героем тени Манфреди, является важным элементом благосклонного приветствия Манфреди, и соответствует дружеской, учтивой и смиренной атмосфере Чистилища. Несмотря на то, что герундий «улыбаясь» («sorridendo») в этом случае, согласно комментатору поэмы Кьяваччи Леонарди, «не имеет рационального объяснения», читатель, тем не менее, может обнаружить в нем «одновременно куртуазность, внутреннюю сдержанность, духовную радость и многое другое […], чего слово выразить не может» [15, Purgatorio III 112]. Важно здесь и обратить внимание на употребление глагола «sorridere» вместо «ridere»: именно «sorridere» используется на протяжении всего «Чистилища» при описании действий персонажей. Префикс «so-» призван напоминать читателю о необходимости сохранять даже в моменты радости смиренную сдержанность на пути искупления грехов, но может нести в себе и значение несовершенства любой радости в этом срединном царстве. Анализ текста показывает, что во второй кантике глагол «ridere» употребляется либо применительно к неодушевленным предметам (в переносном смысле ‘сияния’), либо в земном Раю: смеется Матильда, смеется Беатриче и смеются поэты Вергилий и Стаций (но лишь после того, как преодолели стену огня, преграждающую вход в место, «где человек блажен») [21, Purgatorio XXX 75]. Кроме того, глагол «ridere» используется в объяснениях и советах, но ни разу — при описании поведения персонажей, за исключением очень редких эпизодов; и, в любом случае, их смех обычно смягчается наречием «чуть-чуть» («poco»), характеризующим сдержанность этого смеха и его семантическую близость к ‘улыбке’ (‘sorriso’).

Кроме коннотаций ‘учтивости’ и ‘сдержанности’, а также значения ‘сияния, созданного Творцом или художником-человеком’, смех (riso) и улыбка (sorriso) в «Чистилище» могут также фигурировать в контексте страсти [21, XVI 87, XXI 106, XXV 103].

В третьем из упомянутых эпизодов Стаций, объясняя Данте природу выражения различных чувств у «воздушного тела» («corpo aereo»), заменяющего душам реальные тела после смерти, говорит:

> Quindi parliamo e quindi ridiam noi; Поэтому мы разговариваем и смеемся;
> quindi facciam le lagrime e’ sospiri поэтому плачем и испускаем вздохи,
> che per lo monte aver sentiti puoi. которые ты, возможно, слышал на этой горе.
> [21, Purgatorio XXV 103]

Здесь употребление глагола «ridere» строго функционально и нужно для того, чтобы показать читателю способность духов Чистилища не только радоваться, но и выражать свою радость; не только страдать, но и выражать свое страдание, так чтобы оно было видно собеседнику. Способность смеяться, или, точнее, улыбаться делает их в глазах средневекового читателя абсолютно человечными, ибо смех, как пишет Боккаччо вслед за Аристотелем, «дарован одному лишь человеческому роду» [9, Inferno V 138–142].

Если мы обратимся к дантовскому определению смеха в «Пире», приведенному нами выше [20, III viii 11], то обнаружим, что смех напрямую связан для автора трактата с удовольствием и наслаждением. XXI песнь, где Данте и Вергилий встречают Стация, буквально пронизана смехом, который вызван удовольствием: в этой песни лексемы с семантикой смеха употребляются целых пять раз: больше, чем в какой-либо другой песни «Чистилища». Теоретическое объяснение смеха как следствия страсти появляется здесь в конкретном контексте; Данте действительно радуется всем сердцем, видя, как сбывается самое пылкое желание его собеседника — встреча с Вергилием. Герой поэмы «улыбается, как тот, кто подмигивает» [21, Purgatorio XXI 109], провоцируя своей улыбкой реакцию Стация, который изумленно спрашивает: «почему твое лицо явило мне сверкание смеха? («perché la tua faccia testeso un lampeggiar di riso dimostrommi?») [21, XXI 113–114). Тогда Данте, получив разрешение Вергилия открыть Стацию, кто его спутник, поясняет ему причины своего смеха (который в данном случае представляется абсолютным синонимом «sorrider»): так, осененная «сверканием смеха», и происходит сцена радостного узнавания друг друга участниками действия [21, XXI 121–129].

Современному читателю может показаться, что речь в данном эпизоде идет об ироничной усмешке, но и отрывок, где разъясняется отношение между смехом и страстью (удовольствием), приведенный нами выше [21, Purg. XXV 103], и интерпретация XXI песни «Чистилища» первыми комментаторами поэмы — современниками Данте — противоречат подобной версии. Так, например, Якомо делла Лана, автор XIV в., утверждает, что «внешние знаки обнажают внутреннюю страсть, а происходит это оттого, что одна и та же душа руководит и внутренней страстью, и движением внешних членов, так что если человек весел, то веселье его выражается и в глазах, и в устах […]» [31, Purgatorio XXI 105]. Затем тот же комментатор уточняет, что Данте объяснил свое выражение веселья Стацию именно для того, чтобы «отвести подозрение, что насмехался над ним» [31, Purgatorio XXI 127].

И действительно, трудно представить себе, что со стороны Данте могла иметь место насмешка — пусть и дружеская — в месте, посвященном покаянию, и в отношении теней, к которым герой испытывал только чувства глубокого уважения и восхищения.

Легкое чувство юмора, более понятное современному читателю, проявляется в лексемах смеха в «Чистилище» в других ситуациях:

1. при встрече Данте с его знакомым, ленивцем Белаква [21, Purgatorio IV 122],

2. в некоторых разговорах Вергилия с героем (21, Purgatorio XII 136; XXVII 44],

3. в диалоге Стация с Вергилием [21, Purgatorio XXII 26],

4. в речи Беатриче в земном Раю [21, Purgatorio XXXIII 95].

Во всех этих случаях «старший», то есть более мудрый или более святой собеседник улыбается «младшему», как, например, Вергилий — Данте или Стаций — Вергилию. Это улыбка мягкого снисхождения к тому, кто заблуждается, когда заблуждение не настолько глубоко, чтобы вызвать гнев или сострадание.

Все эти улыбки и «умеренный смех» относятся к тому типу иронии, о котором пишет комментатор поэмы Франческо да Бути (Francesco da Buti):

> …обыкновенно человек улыбается, когда видит, что ближний заблуждается в своих мыслях […]. И здесь может возникнуть сомнение: отчего благоразумный человек улыбается, когда видит заблуждение ближнего. На что надлежит отвечать, что смех (ridere) есть действие, происходящее от душевной страсти, которая зовется веселостью; и посему, когда благоразумный человек видит, что заблуждение ближнего неглубоко, то улыбается, ибо видит, что сам он не впал в подобное заблуждение, а ближнему такое заблуждение вреда не причинит; так, когда человек благоразумный видит, что ближний его упал, но вреда себе не нанес, то смеется по той же причине; но ежели бы он увидел, что ближний его страдает или находится в глубоком заблуждении, могущем причинить ему вред, то, будучи благоразумным, он бы только не смеялся, но даже бы печалился и горевал; глупец же вовсю смеется над чужим горем, ибо радуется ему, и тем совершает грех зависти [10, Purgatorio XXII 25–54].

Смех «благоразумного» никогда не мог бы прозвучать в дантовском «Аду», поскольку там нет места легким и простительным заблуждениям; снисходительная улыбка в третьей кантике обернулась бы не смехом (riso), а насмешкой, ухмылкой (ghigno), недостойной мудрецов. В аду сами осужденные не могут смеяться (ridere) по определению, ибо обязательным условием для смеха и улыбки — пусть и снисходительной -, как мы видели выше, в средневековом понимании является внутренняя радость, свойственная праведным душам. Поэтому использовать термин «смех» и тем более «градация смеха» применительно к поэтике «Ада», как это делают некоторые отечественные исследователи [2, сс. 103–104], не представляется возможным в рамках научного анализа «Комедии».

Возвращаясь к «Чистилищу», следует отметить, что в нем можно обнаружить и пример более сурового смеха, который как будто бы опровергает определения, данные смеху Бути, Боккаччо или самим Данте в «Пире». Этот смех звучит в речи Гуго Капета, основателя династии французских королей, который искупает грехи в пятом круге, среди скупцов и расточителей. Среди прочих примеров наказанной скупости он упоминает «несчастье» царя Мидаса,

> che seguì la sua domanda gorda, которое последовало за его алчной просьбой,
> per la qual sempre convien che si rida. над которой надлежит смеяться вечно.
> [21, Purgatorio XX 107–108]

Учитывая сделанный выше вывод о том, что шутливым смехом в тексте Данте, как правило, сопровождается не очень тяжелый промах, в то время как несчастья заслуживают обычно сострадания или возмущения, можно было бы решить, что и в этом эпизоде речь идет о простительном грехе, но такое предположение было бы абсурдным, поскольку XX песнь посвящена искуплению порока алчности, которая является одним из худших зол в дантовской системе координат. Можно было бы также предположить, что в эпизоде с Мидасом появляется ухмылка, или глумление, но, сопоставляя такую трактовку с приводимыми выше толкованиями, мы бы убедились, что и глумление не может иметь здесь место. Ведь глумление подобает глупцам, а не благоразумным, и термин, его означающий, не может быть вложен автором в уста того, кто находится на пути к спасению. Таким образом, должен существовать третий вариант трактовки этого эпизода, и в его поисках имеет смысл обратиться к идеологическому контексту поэмы. Джулио д'Онофрио (Giulio d'Onofrio) в статье о смехе у средневековых философов пишет, что в богословской традиции дантовской эпохи

> Потенциально идеальное знание истины […] позволяло им [теологам] отстаивать право на смех и на радость, но лишь в перспективе гарантированного будущего блаженства. Особо значимо то, что не только святые, но и ученые в этом культурном контексте считали себя вправе смеяться над невежеством противников, в уверенности, что наступит день, когда их философия будет повсеместно признана истинной премудростью […] [25, с. 134].

Этот смех, в котором слышен отзвук слов Тертуллиана: «Congruit veritati ridere» (Истине подобает смеяться) [25, с. 123], — насмешка не над заблуждающимся человеком (вызванная удовольствием видеть его заблуждение), но над самим невежеством и его плодами: глупой мыслью или глупым поступком. Примеры такой можно найти в трудах Августина Гиппонского, Северина Боэция, Гийома

де Сен-Тьерри [25, сс. 126, 134, 165]. Основной составляющей подобного смеха является радость души, уверенной в превосходстве известной ей истины, а также презрение ко греху, который сводится к ничтожеству, достойному лишь насмешки. Таков и смех над алчностью, которая, будучи величайшей опасностью в земном мире [20, IV xii 9–10], на пути искупления в Чистилище сводится к примеру ничтожества царя Мидаса, достойному лишь насмешки тех, кто избрал спасение. Глагол «смеяться» («ridere») используется здесь только в дидактических целях, точно так же, как ради дидактики даются примеры добродетели и порока («exempla») в различных кругах Чистилища.

Возвращаясь к вопросу о различии между смехом («riso») и ухмылкой, глумлением («ghigno»), можно констатировать, что термин «смеяться» («ridere») всегда сохраняет у Данте положительное значение, даже если речь идет о насмешке. В последнем случае это обусловлено, во-первых, тем, что термин почти всегда используется при описании поведения «праведника» и «мудреца», и никогда — грешника; во-вторых, смех почти всегда хотя бы частично мотивирован радостью души, познающей или научающейся познавать истинное благо. Таким образом, чувство юмора в «Комедии», как и в текстах средневековых богословов, подобает только тем, кто владеет истиной; но, в отличие от некоторых отцов Церкви, у Данте лексемы с семантикой смеха почти никогда не имеют коннотаций глупости и бессмыслицы, как это бывает, например, у Григория Великого [25, с. 132–133]. Последний в своих трудах посвящает отдельное рассуждение различию между «risus corporis» (смехом плоти) и «risus cordis» (смехом сердца), разумея под «смехом плоти» тот, что порожден временными земными удовольствиями, а под «смехом сердца» — плод уверенности в радости, ожидающей святых в вечной жизни. Возможно, что примеры смеха у Данте следует рассматривать именно как зримый символ такого «смеха сердца», который, долженствуя оставаться всецело духовным в земном мире, реализуется и на духовном, и на физическом уровне в измерении загробной жизни. Однако в эту логику не вписываются три примера смеха в третьей кантике поэмы. Так, в VI песни «Рая», в речи императора Юстиниана, глагол «ridere» употребляется в значении так не испытанного наслаждения земными благами:

> Ma i Provenzai che fecer contra lui Но провансальцы, действовавшие против него,
> non hanno riso; e però mal cammina не посмеялись; и отсюда видно, что плох путь того,
> qual si fa danno del ben fare altrui. кто видит вред себе в чужих добрых делах.
> [21, Paradiso VI 130–132]

В V песни той же кантики смех звучит в составе парадокса: духовенство до такой степени одержимо алчностью, что даже евреи могли бы потешаться над ним; здесь следует обратить внимание на тот факт, что именно алчность способна вызвать как смех у праведника, так и насмешки у язычников [21, Paradiso V 79–81].

Наконец, смех глупцов раздается в XXIX песни «Рая», в инвективе Беатриче против монахов, которые проповедуют не евангельские истины, но лживые измышления, раздувая свои капюшоны от гордости, что умеют потешить публику [21, Paradiso XXIX 116]. Это единственный в поэме пример беспочвенного смеха, вызванного не чужим заблуждением, а пустым развлечением. И, возможно, именно этот смех, «смех плоти» — самый опасный из всех трех, ибо реальностью, скрытой за его объектом (в монашеском капюшоне), является ни кто иной, как бес [21, Purgatorio XXIX 118–120].

Эти три случая греховного смеха, на наш взгляд, не случайно встречаются только в «Раю», и только при описании поведения людей в земном мире: здесь Данте, вероятно, следует именно интерпретации феномена смеха Григория Велкикого и других богословов, противопоставляя глупый смех грешников праведному смеху блаженных, которым полна третья кантика. Все прочие примеры смеховых лексем в поэме относятся исключительно к категории смеха как выражения душевного ликования и семантически сближаются с образами света — единственным возможным для Данте способом описания небесной реальности, наряду со смеховой лексикой.

В рамках настоящей работы невозможно перечислить все эпизоды, где встречается смех в этом последнем значении, но представляется уместным попытаться классифицировать варианты блаженного смеха согласно определенным категориям и привести примеры для каждой из них.

Первые образы смеха, вызванного исключительно душевной радостью, начинают появляться еще в «Чистилище»: это эпизод, где Вергилий говорит Данте о Беатриче [21, Purgatorio VI 48]; описание Матильды [21, XXVIII 67]; речь Матильды о блаженстве первых людей в земном Раю [21, XXVIII 76, 96]; радость поэтов Вергилия и Стация, когда они слышат, что их произведения служили христианской истине даже под покровом античных мифов [21, XXVIII 146]; наконец, описание «святой улыбки» («santo riso») di Beatrice [21, XXXII 5], столь отличающейся от «желанной улыбки» («disïato riso») королевы Джиневры, упомянутой в «Аду» [21, Inferno V 133].

Но лишь эта последняя улыбка, заслуживающая эпитета «святая» (как в «Новой жизни» она заслуживала эпитет «чудесная»), уже заключает в себе те же свойства «смеха сердца», что мы встречаем в «Раю». Ведь смех Матильды, как и смех античных поэтов, из которых один никогда не будет спасен, а второй еще не достиг небес, является абсолютно земным смехом, хотя и совершенно свободным от всякого греха. Это «честный смех», выражение невинной радости, для которой Бог изначально создал человека: радости того, кто пребывает в гармонии с миром, Творцом и самим собой [15, Purgatorio XXVIII 96]. Однако этот смех пока не от-

ражает ликования благодати в том, кто напрямую созерцает своего Создателя (Сложность фигуры Матильды, разумеется, не допускает однозначной интерпретации ее смеха; так, современный исследователь П. С. Хокинс (P. S. Hawkins) в книге «Dante's Testaments» (Завещание Данте) утверждает, что этот смех может символизировать переход Данте от поэзии Овидия к поэтике Священного Писания и от трагедии греха Адама к обновлению человечества во Христе [30, с. 172–173]).

Чтобы обрести сияние «святой улыбки», читатель вслед за героем поэмы должен подняться в небесные сферы: именно там появляется «il lume de la dolce guida, che, sorridendo, ardea ne li occhi santi» (свет милой проводницы, что, улыбаясь, пылал в ее святых очах) [21, Par. III 23–24]. Именно в третьем царстве все улыбается и смеется этим смехом — смехом божественной благодати. Он выполняет в «Раю» различные функции и появляется в разных контекстах, образуя один из основных элеменов теологической поэтики «Рая».

Старая формула «сладостной улыбки/смеха» из куртуазной лирики наполняется в «Раю» тысячекратно усиленной энергией, распространяясь на целую вселенную:

> Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso To, что я видел, казалось мне смехом
> de l'universo… вселенной…
> [21, Paradiso XXVII 4–5]

Францисканская идея участия всех творений в вечной хвале Творцу выражается в смехе неоднократно; именно смех, вместе со светом, является единственным способом коммуникации небесных сфер с людьми:

> E se la stella si cambiò e rise, И если звезда изменилась и просияла,
> qual mi fec' io che pur da mia natura каким же сделался я, по самой своей природе
> trasmutabile son per tutte guise! предрасположенный к всевозможным изменениям!
> [21, Paradiso V 97–99]

Здесь возникает целый канал коммуникации радости от создания к созданию: восходя в свет Меркурия, Беатриче становится еще более радостной, чем до того; ее радость производит радостное изменение в сфере планеты, и вся эта радость в своей сумме передается герою, который испытывает ее еще более интенсивно, чем Меркурий, так как остается человеком, а, следовательно, подвержен эмоционально-физическим изменениям. Смех здесь сближается со светом, но и с радостью, которая переходит от одного творения к другому в дантовской вселенной, соединяя их друг с другом. Наиболее яркий пример такой коммуникации-разделения радости дан в XXXI песни:

> vidi a lor giochi quivi e a lor canti Я увидел, как среди их игр и песен
> ridere una bellezza, che letizia смеется красота, которая была радостью
> era ne li occhi a tutti li altri santi. в очах всех остальных святых.
> [21, Paradiso XXXI 133–135]

В этой сцене словно бы изображен огромный театр зеркал: Данте видит Богоматерь, улыбающуюся танцам и песням ангелов, но вид ее красоты пробуждает радость в очах святых Эмпирея — отраженную радость, переходящую от одних к другим и преумноженную в этом переходе согласно правилам умножения райского света [21, Paradiso X 82–87].

Но этот свет-смех, объединяющий творения, может превратиться и в препятствие для их общения, скрывая лица святых от героя поэмы, но одновременно являясь единственным способом для Данте видеть встречаемых им персонажей. Так, о Каччагвиде Данте говорит, как о создании, «скрываемом и являемом собственным смехом»; Кьяваччи Леонарди поясняет, что Каччагвиду: «одновременно прятал и открывал взгляду Данте его собственный свет, благодаря которому была видна его улыбка» [15, Paradiso XVII 36]. Тот же случай можно наблюдать и в 13-м стихе XX песни: «O dolce amor che di riso t'ammanti…» («О сладостная любовь, что кутает себя в свет…»).

Опираясь на модель Р. Якобсона [33, сс. 72–76], согласно которой метонимическая часть дискурса зиждется не на сходстве двух объектов, а на их причинно-следственной связи, можно утверждать, что в этих последних эпизодах смех является метонимией света. (Уточним, что У. Эко в своей работе о читателе утверждает, напротив, что любая метафора в тексте имеет метонимическую природу, будучи образована целой сетью метонимий, и что именно поэтому, анализируя метонимию, мы неизбежно возвращаемся к метафоре [27, с. 68].)

Однако, хотя между смехом и светом «Рая» и существуют, главным образом, причинно-следственные отношения, смех у Данте не всегда означает свет; напротив, нередко эти два феномена описываются как отличные друг от друга, что затрудняет «метонимическую» интерпретацию смеха. Доказательством тому служат разные эпизоды поэмы, в частности, 124–126 стихи V песни:

> «Io veggio ben sì come tu t'annidi «Я действительно вижу, как ты гнездишься
> nel proprio lume, e che de li occhi il traggi, в собственном свете и испускаешь его из очей,
> perch' e' corusca sì come tu ridi…» ибо он сверкает, когда ты смеешься…»

Подобные отношения можно найти и в песнях IX 70–71, и в X 103, 118, и в XVII 121: смех здесь всегда означает нечто, что, по дантовскому выражению, «гнездится» внутри света, им порожденного, «точно шелковичный червь, укутанный в свой шелк» [21, Paradiso VIII 54]. Свет производится тем ликованием души, которое для нас, смертных, всегда остается метафорой, в то время как в «Раю» эта метафора воплощается в зримой реальности:

Per letiziar là su fulgor s'acquista, Там наверху
от радости обретают сияние,
sì come riso qui… как здесь — улыбку…
[21, Paradiso IX 70–71]

Смех служит в «Раю» и для построения топоса невыразимости, типичного для третьей кантики. Пример такого использования мы находим в небе Сатурна, где Беатриче говорит Данте:

E quella non ridea; ma «S'io ridessi», И она
не смеялась; но «Если бы я смеялась,
mi cominciò, «tu ti faresti quale начала она, «с
тобой случилось бы то же самое,
fu Semelè quando di cener fessi…». что случилось с Семелой, когда она была испепелена…»
[21, Paradiso XXI 4–6]

Затем следует объяснение: смех усиливает красоту Беатриче, которая и без того возрастает по мере вознесения от сферы к сфере так, что, если бы она не сдерживала своего смеха, его сияние повредило бы смертным глазам Данте. Здесь, как и в «Пире», речь опять идет о необходимости сдерживать свой смех, но уже не ради приличия, а ради сохранности зрения главного героя, который пока не готов к созерцанию чистого божественного света. Таким образом, описывается невозможность пережить сверхчеловеческий опыт; а после этого повествователь сталкивается и с невозможностью рассказать о нем [38, с. 286]:

Se mo sonasser tutte quelle lingue Если бы сейчас в помощь мне прозвучали все те языки,
che Polimnïa con le suore fero которые Полимния со своими сестрами
del latte lor dolcissimo più pingue, напитали
своим сладчайшим молоком,
per aiutarmi, al millesmo del vero то и к тысячной доле истины
non si verria, cantando il santo riso нельзя
было бы приблизиться, воспевая святой смех
e quanto il santo aspetto facea mero; и то, сколь ярко он озарял святой лик;
e così, figurando il paradiso, и поэтому, изображая рай,
convien saltar lo sacrato poema, священная поэма вынуждена пропускать некоторые места,
come chi trova suo cammin riciso. делая
скачки, как тот, чей путь оказывается перегорожен.
[21, Paradiso XXIII 55–63]

Найти поэтический язык, подобающий описанию света, проясняющего и озаряющего еще ярче лик Беатриче, становится даже труднее, чем изобразить остальные чудеса Рая, так что описание смеха Беатриче приходится опустить. В данном случае, тема языка и поэзии у Данте оказывается теснейшим образом связана с мотивом смеха, который представляет собой реальность, недоступную изобразительным талантам смертного человека.

В контексте невыразимости смех появляется и в XXX песни «Рая» — в том исповедании любви, который поэт обращает к своей донне после восхождения в Эмпирей. На этот раз конфликт между видом предмета и человеческой способностью облечь его в слова описан в терминах той внутренней борьбы, которая разворачивается в душе поэта между воспоминанием и даром речи (обозначенным здесь как «сила разума»):

così lo rimembrar del dolce riso так воспоминание о сладостном смехе
la mente mia da me medesmo scema. отнимает
у меня самого силу моего разума
[21, Paradiso XXX 26–27]

Есть в «Раю» место и для иронического и снисходительного (а порой и предостерегающего) смеха, о котором говорилось выше; и для смеха над собственными заблуждениями прошлого или над ошибками других. Так смеется Беатриче, услышав, как Данте из суетной гордости своим родом обращается на «вы» к своему знатному предку Каччагвиде в XVI песни [21, Paradiso XVI 13–15]; так святой Григорий «сам над собой посмеялся», когда попал в Рай и был вынужден признать, что заблуждался при описании ангельских иерархий [21, XXVIII 133–135]; так улыбается («sorride») и сам Данте в XXII песни «жалкому облику» нашей планеты [21, XXII 133–138], символизирующему ничтожество всех земных забот перед лицом вечности.

Здесь следует отметить, что сам Данте ни разу не смеется в «Раю», так как еще не вошел в небесную славу и не приобщился вечного ликования; однако улыбается (sorride), хотя и редко. При описании святых, напротив, по большей части употребляется глагол «ridere», означающий интенсивную улыбку, или смех; однако первая лексема с корнем -rid-, встреченная нами в третьей кантике — это адъективированное причастие «sorrise» (улыбчивые): «короткие улыбчивые слова» Беатриче в 95 стихе I песни «Рая». Эта лексема сразу же вводит в текст атмосферу заботливой и родственной приветливости Беатриче по отношению к герою. Чуть дальше улыбка (sorriso) Беатриче становится снисходительной в отношении детских ошибок Данте-персонажа, а в конце поэмы она означает, напротив, расставание с ним, когда Беатриче возвращается «к вечному источнику» [21, Paradiso, XXXI 93]. Улыбка (sorriso) может также формировать топос невыразимого, как и смех (riso): достаточно вспомнить 19-й стих XVIII песни («побеждая меня светом своей улыбки»), означающий превосходство света улыбки Беатриче над зрительными способностями Данте, чтобы убедиться в этом.

Однако последняя улыбка, которую мы встречаем в XXXIII песни, преодолевается дантовским зрением, которое выходит за преедлы обычного созерцания на пути к свету Троицы. Это улыбка святого Бернарда, который, с самого первого своего появления, описывается как «осененный… в очах и на ланитах благотворной радостью» [21, Paradiso XXXI 61–62]. Подготовив героя к последнему и высшему видению, святой улыбается ему, чтобы Данте смотрел ввысь [21, Paradiso XXXIII

49–50]: в этой улыбке присутствует и отцовское ободрение, и доброта, и милосердие, являющиеся основными чертами дантовского Бернарда. Но герой уже не нуждается в ободрении: теперь он преодолевает своим взглядом любое явление, включая улыбку Бернарда, на пути к неопосредованному созерцанию Творца. Между последней улыбкой Беатриче и улыбкой Бернарда — целая пропасть: в первом случае от Данте отдаляется Беатриче, во втором же от Бернарда отстраняется он сам, пусть и при полном одобрении последнего. Роль улыбки (sorriso) в третьей кантике, как мы видим, огромна: материнская улыбка встречает паломника в Раю, и отцовская улыбка прощается с ним, замыкая круг; затем с ним остаются только свет и любовь, вне любой земной привязанности. Таким образом, можно предположить, что как смех, так и улыбка служат, главным образом, описанию отношения общения между святыми и Богом, святыми и Данте-персонажем, Данте и другими творениями небесного мира. И именно поэтому теоретически это явление больше не должно встречаться в последней песни «Рая»: ведь остаток XXXIII песни целиком посвящен созерцанию Троицы, где уже нет места для общения.

Однако общение присутствует в ней, и это высший вид общения, с которого начинаются все виды общения в дантовской вселенной. Это бесконечная коммуникация, которая разворачивается между лицами Троицы: Отцом, Сыном и Святым Духом. Здесь мы тоже находим лексику с семантикой смеха:

> O luce etterna che sola in te sidi, О вечный свет, что пребывает сам в себе,
> sola t'intendi, e da te intelletta познает сам себя и, постигнутый собой
> e intendente te ami e arridi! и постигающий себя, любит себя и улыбается!
> [21, Paradiso XXXIII 124–126]

Эта терцина, в лаконичной и ритмически идеальной манере описывающая самые совершенные отношения в мироздании, содержала бы только глаголы «sidi» (пребываешь), «t'intendi» (познаешь себя) е «ami» (любишь), если бы Данте в своем изображении Троицы следовал только доктрине учителей Церкви. «Но Данте», пишет Кьяваччи Леонарди в своем комментарии к этой терцине, «добавляет глагол — улыбаешься (arridi) — которого нет у теологов. В этом божественном смехе, излучаемом на весь мир, посредством которого последний и существует, поэт Рая запечатлевает тайну Троицы» [15, Paradiso XXXIII 126]. Теологи и в самом деле отрицают возможность смеха или улыбки не только для Творца, но и для святых:

> …блаженные по обретении своих воскресших тел либо не смеются, потому что не могут этого делать, как утверждает Гийом Овернский, либо могут смеяться, но не делают этого, как утверждают Фома Аквинский и Иоанн Дамаскин. В остальном, если не считать отрицания возможности смеха Гийомом Овернским и признания потенциальной способности смеяться у святых Фомой, в богословии это явление окутано покровом молчания […] кроме того, понимание блаженства как созерцания Бога, имеющего асоциальную природу, могло привести к тому, что тема смеха, являющегося формой коммуникации, не принималась во внимание [теологами — К.Л.] [13, с. 188].

Тем более глагол «смеяться» или «улыбаться» не мог использоваться в отношении Бога: изобретение Данте в данном случае выглядит революционным новшеством.

Стих об улыбке Троицы был объектом различных толкований с давних времен. Сначала его прочитывали как «ты мне улыбаешься», «меня, Данте, приветствуешь и мне ниспосылаешь благодать» [10, Paradiso XXXIII 126], то есть как выражение благоволения Господа к Данте. Эта версия, отвергнутая всеми современными комментаторами, была заменена метафорическим прочтением: «улыбаться» как «сиять пламенем любви» [41, Paradiso XXXIII 126]. Пасквини и Квальо (Pasquini e Quaglio) дают интерпретацию «радоваться от любви» [39, Paradiso XXXIII 126]. В любом случае, глагол, семантически связанный со светом, вводит в терцину понятие радости: любви и знания, очевидно, не хватает для описания природы Творца. Единственным глаголом, достойным разделить с тремя теологическими глаголами честь изображения отношений между тремя лицами Троицы, оказывается глагол с семантикой смеха; и, возможно, от поэтического слуха Данте не ускользнуло созвучие «Iri» (Ириды, радуги, которой он называет цветное отражение одного круга Троицы в другом) с глаголом «arridere» (улыбаться, излучать улыбку), когда он описывал радостное взаимодействие между Отцом, Сыном и Святым Духом.

Из приведенной в настоящей работе общей картины того, как раскрывается мотив смеха в «Комедии», мы можем сделать определенные выводы относительно значения феномена смеха для Данте-философа, Данте-поэта и Данте-стилиста. Если верно утверждение К. Казагранде, что во многих случаях смех в поэме чисто «метафоричен, то есть означает ликование или внешние проявления этого ликования […], которые не являются смехом в прямом смысле этого слова» [13, с. 181], то будет закономерным вопрос, почему же все-таки поэт избирает именно эту форму для выражения понятия ликования и торжества — форму двусмысленную, которая может вызывать сомнения у читателей и почти целиком пренебрегается отцами Церкви?

Ответ здесь, на наш взгляд, следует искать в эстетике стильновистской поэзии, неотъемлемой частью которой, как мы видели выше, является улыбка возлюбленной донны. Образ улыбки, или смеха, во флорентийской поэтике является смысловым ядром, объединяющим вокруг себя множество значений: красоту, сияние души, выраженное в лице дамы, но, прежде всего, наслаждение и благосклонность, а значит — ответную любовь; смех как фор-

ма коммуникации — это благосклонный ответ донны ее возлюбленному, тому, кто ей угоден; и именно поэтому столь драгоценна улыбка, обращенная Беатриче к Данте в «Новой жизни». Однако то, что в современных Данте поэтах и в юношеском творчестве самого Данте было формой ответа, а значит, в некотором смысле, и единения, между объектом любви и ее субъектом, в поэме — и, прежде всего, в «Раю» — становится идеальной формой единения Творца с его творением, начиная с внутренних отношений Троицы. И эта форма заключается, в первую очередь, в радости и в удовольствии, которое проистекает от удовлетворения праведного стремления к познанию и любви. Отсюда рождается юмор Беатриче и Григория Великого, Пиккарды и самого Данте; радость излучают лики блаженных, она становится светом, и это явление обозначается словами «riso» (смех) и «sorriso» (улыбка). У Данте свет — зримый образ радости, но в смысле, подобном тому, в котором Осип Манедельштам предлагал интерпретировать все дантовские образы:

> У Данта не одна форма, но множество форм. Они выжимаются одна из другой и только условно могут быть вписаны одна в другую. […] «Я выжал бы сок из моего представления, из моей концепции» — то есть форма ему представляется выжимкой, а не оболочкой. Таким образом, как это ни странно, форма выжимается из содержания-концепции, которое ее как бы облекает. Такова четкая дантовская мысль [1, сс. 118–120].

Иными словами, это означает, что сложно провести четкую грань между субъектом и объектом дантовской метафоры и, в нашем случае, между смехом и радостью, или — как можно было бы прибавить — между смехом и светом. Ведь если свет тоже становится в тексте метафорой божественной благодати, и если как смех, так и свет существуют на самом деле лишь относительно человека, их созерцающего, то есть Данте-героя, то каким образом читатель может определить, где, внутри мировосприятия самого поэта, заканчивается риторическая фигура и начинается реальность? В этой связи нам кажется уместным процитировать работу Д. Гиббонса (Gibbons), автор которой утверждает: «признание того, что мысль может быть сама по себе метафорична, позволяет описывать художественное вдохновение более правдоподобно, чем посредством риторического понятия переноса значения» [29, с. 11]. О метафорическом осознании окружающей реальности может дать представление и фундаментальная работа по современной теории метафоры Лакоффа и Джонсона [36].

На основании всего вышесказанного, можно констатировать, что смех в тексте «Комедии» выполняет различные функции, выступает в разных контекстах и играет фундаментальную роль в поэтике «Рая». Если в первой кантике лексемы с семантикой смеха появляются всего дважды, то во второй их количество увеличивается, а в третьей они становятся одним из основных лексических средств описания небесной реальности, наряду с лексемами, имеющими семантику света. Смех может выступать порой как синоним или метонимия света, но нередко смех и свет фигурируют в тексте рядом как отдельные феномены, не совпадающие друг с другом, но являющиеся проявлениями единой действительности. Образ смеха, или улыбки, как формула описания красоты и благосклонности позаимствован Данте из куртуазной традиции; однако в дантовском тексте наполняется новым, более богатым содержанием, и даже становится одним из элементов описания Троицы. Последнее доказывает важность смеховой поэтики для «Комедии» Данте и свидетельствует о значимости места, которое занимает радость в его вселенной. Радостное общение лиц Троицы между собой является главной коммуникативной моделью в мире поэмы, и на ее идеал сориентированы все отношения между различными творениями в дантовском Чистилище и Рае: от небесных сфер до Беатриче и самого героя. Поэтому можно утверждать, что исследование поэтики смеха в «Комедии» составляет необходимую основу для любого серьезного анализа важнейших тем и мотивов дантовской поэмы и, в частности, ее третьей кантики.

Литература

1. Мандельштам О. Разговор о Данте // О. Мандельштам. Слово и культура. — М.: Советский писатель, 1987. — С. 108–153.
2. Микушевич В. Б. Смех Беатриче. Райский Эрос в «Божественной Комедии» // Дантовские чтения / под ред. И. Бэлзы. — М.: Наука, 1990. — С. 103–109.
3. Anonimo Fiorentino. Commento alla Divina Commedia del secolo XIV / P. Fanfani, Bologna: G. Romagnoli, 1866–1874. — 3 т.
4. Auerbach E. Sacrae Scripturae sermo humilis // E. Auerbach. Studi su Dante. — Milano: Feltrinelli, 1963. — C. 167–175.
5. Barański Z. G. «Comedìa»: Dante, l' «Epistola a Cangrande» e la commedia medievale // Z. G. Barański. Chiosar con altro testo: Leggere Dante nel Trecento. — Firenze: Cadmo, 2001. — C. 41–76.
6. Battaglia S. Grande dizionario enciclopedico. — Torino: UTET, 1964. — T. 3.
7. Bellini B., Codogni G., Mainardi A. Vocabolario universale della lingua italiana. — Mantova: Negretti, 1845–1856–8 т.
8. Bellomo S. L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero: «a rischio di procurarci un dispiacere» // L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca / a cura di S. Bellomo, S. Carrai, G. Ledda. — Ravenna: Longo, 2015. — T. LVI. — C. 5–19.
9. Boccaccio G. Esposizioni sopra la Commedia di Dante / a cura di G. Padoan. — Milano: Mondadori, 1965. — 2 т.
10. Buti F., da. Commento sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri / a cura di C. Giannini, Pisa: Nistri, 1858–1862. — 3 т.
11. Casadei A. Il titolo della «Commedia» e l'«Epistola a Cangrande» // A. Casadei. Dante oltre la «Commedia». — Bologna: Il Mulino, 2013. — C. 14–44.
12. Casadei A. Sull'autenticità dell' «Epistola a Cangrande» // Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid, 5–7 novembre 2012 / a cura di C. Cattermole, C. de

Aldama, C. Giordano. — Madrid: La Discreta, 2014. — C. 803–830.
13. Casagrande C. Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati // Il riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. «Homo risibilis». Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali / a cura di F. M. Casaretto. — Alessandria: Orso, 2002. — C. 177–189.
14. Casini T., Barbi S. A. La Divina Commedia di Dante Alighieri con il commento di Tommaso Casini. — Firenze: Sansoni, 1921. — 1067 c.
15. Chiavacci Leonardi A. M. Commedia, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi. — Bologna: Il Mulino, 2001. — 2120 c.
16. Colombo M. Il linguaggio dell'ineffabilità. — Firenze: La Nuova Italia, 1987. — 114 c.
17. Cortelazzo M., Zolli P. Dizionario etimologico della lingua italiana / a cura di Manlio Cortelazzo e Michele A. Cortelazzo. — Bologna: Zanichelli, 2008. — 1 т.
18. Cristiani M. Il «disïato riso». Ridere, sorridere, splendere nella «Commedia» di Dante // Il riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. «Homo risibilis». Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali / a cura di F. M. Casaretto. — Alessandria: Orso, 2002. — C. 1–12.
19. Dante Alighieri. Convivio / a cura di G. Busnelli e G. Vandelli. — Firenze: Le Monnier, 1964. — T. 2. — 625 c.
20. Dante Alighieri. Convivio / a cura di C. Vasoli e Domenico De Robertis. — Milano-Napoli: Ricciardi, 1995. — 1107 c.
21. Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgata / a cura di G. Petrocchi. — Milano: Mondadori, 1966–1967. — 4 т.
22. Dante Alighieri. Vita Nuova / a cura di M. Colombo. — Milano: Feltrinelli, 1993. — 150 c.
23. Dante Alighieri. Vita Nova / a cura di G. Gorni. — Torino: Einaudi, 1996. — 390 c.
24. Dante Alighieri. Opere (Convivio, Epistole, Monarchia, Ecloghe) / a cura di C. Giunta, G. Fioravanti, C. Villa, D. Quaglioni, G. Albanese. — Milano: Mondadori, 2014. — T. 2. — 1876 c.
25. D'Onofrio G. «Tempus ridendi». Il riso del filosofo nell'Alto Medioevo // Il riso. Atti delle I Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. «Homo risibilis». Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali / a cura di F. M. Casaretto. — Alessandria: Orso, 2002. — C.121–176.
26. Duro A. Vocabolario italiano. — Palermo: Palumbo, 1993. — 5 т.
27. Eco U. The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. — Bloomington and London: Indiana University Press, 1979. — 288 c.
28. Giacomo da Lentini. Lo viso mi fa andare allegramente… // I poeti della scuola siciliana / a cura di R. Antonelli. — Milano: Mondadori, 2008. — C. 472.
29. Gibbons D. Metaphor in Dante. — Oxford: Legenda, 2002. — 206 c.
30. Hawkins P. S. Dante's Testaments. Essays in scriptural imagination. — Stanford: Stanford University Press, 1999. — 220 c.
31. Iacomo della Lana. Commento alla 'Commedia' / a cura di M. Volpi. — Roma: Salerno, 2009. — 4 т.
32. Inglese G. «Epistola a Cangrande»: questione aperta // G. Inglese. L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento. — Milano: La Nuova Italia, 2000. — C. 165–188.
33. Jakobson R. Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances // R. Jakobson, M. Halle. Fundamentals of Language. — The Hague and Paris: Mouton de Gruyter, 1971. — C. 69–96.
34. Kelly H. A. Tragedy and Comedy from Dante to Pseudo-Dante. — Berkeley-Los Angeles-London California: University of California Press,1989. — 124 c.
35. Kirkpatrick R. The Paradiso // R. Kirkpatrick. Dante. The Divine Comedy. — Cambridge: Cambridge University Press,1987. — C. 92–106.
36. Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. — Chicago: University of Chicago Press, 1980. — 241 c.
37. Lapo Gianni. Questa rosa novella… // Poesia italiana del Duecento / a cura di P. Cudini. — Milano: Garzanti, 1978. — C. 352.
38. Ledda G. La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante — Ravenna: Longo, 2002. — 376 c.
39. Pasquini E., Quaglio A. E. Commedia. — Milano: Garzanti, 1987. — 3 т.
40. Sapegno N. La Divina Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso — Firenze: La Nuova Italia, 1955–1957. — 3 т.
41. Scartazzini G. A. La Divina Commedia, riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini. — Bologna: Forni, 1965. — 3 т.
42. Steiner C. La Divina Commedia commentata da Carlo Steiner. — Torino: Paravia, 1935. — 1024 c.
43. Tommaseo N. Commento alla 'Commedia'/ a cura di V. Marucci. — Roma: Salerno, 2004. — 2267 c.
44. Tommaseo N., Bellini B. Dizionario della lingua italiana [Электронный ресурс] — Torino, 1872. — Режим доступа: http://www.tommaseobellini.it/#/
45. Villa C. La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante. — Firenze: Galluzzo-Sismel, 2009. — 294 c.

УДК 821.161.1

Н. Ю. Данилова
Данилова, Надежда Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры педагогики и педагогических технологий, Ленинградский государственный университета им. А. С. Пушкина

ПРАВЕДНИЧЕСТВО КАК «ВНУТРЕННЕЕ ХРИСТИАНСТВО» В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Н. С. ЛЕСКОВА

В статье рассматриваются образы героев цикла «Праведники» Н. С. Лескова, отношение писателя к иноческому пути спасения, способность предвосхищать в художественном творчестве общественно-культурные явления будущего. В образах праведников Лесков предугадал возникшее в XX в. движение иночества в миру — «внутреннее христианство».
Ключевые слова: рассказы Лескова о праведниках, иночество, художественное предвидение, внутреннее христианство.

Danilova N. Y.
Righteousness as “inner Christianity” in Leskov’s works

The article consideres the characters of the series of stories Leskov’s “The righteous”, the writer’s attitude to the monastic way of salvation, the ability to anticipate in artistic creativity socio-cultural phenomena of the future. In the images of the righteous Leskov predicted occurred in the twentieth century the movement of monasticism in the world — “inner Christianity”.
Keywords: Leskov’s stories “The righteous”, monasticism, artistic foresight, inner Christianity.

Настоящая работа посвящена циклу рассказов и повестей Н. С. Лескова, включенных автором во второй том прижизненного собрания сочинений (1889), который имел подзаголовок «Праведники». Главные герои произведений, вошедших в этот том, могут быть, по мнению автора, названы праведниками, «без которых “несть граду стояния”» [1, с. 4]. В заметке «О героях и праведниках» Лесков так определил свое понимание праведничества: праведники проживают «изо дня в день праведно долгую жизнь, не солгав, не обманув, не слукавив, не огорчив ближнего и не осудив пристрастно врага» [2].

Праведническому циклу Лескова посвящены многочисленные работы современных лесковедов. В этих работах рассматриваются такие вопросы, как содержание лесковской концепции праведничества [3], литературная (прежде всего агиографическая) традиция, на которую опирался Лесков, создавая свою «галерею» праведников, и ее трансформация [4; 5; 6], типологическое сходство героев праведнического цикла с теми или иными историческими воплощениями праведности (Нилом Сорским [7; 8], явлением старчества [9]), классификации лесковских праведников [10]. В исследовательских работах содержится много интересных наблюдений, указаны важные детали произведений о праведниках, сделаны некоторые обобщения, однако в целом лесковская концепция праведничества остается не вполне раскрытой.

Большинство авторов принимает лесковскую характеристику героев цикла — это именно праведники, однако в отдельных работах можно найти утверждения, некоторые из праведников — «лжеправедники» [10, с. 12–13]. В работах о Лескове встречаются и иные полярные утверждения. Так, для многих литературоведов характерно сближение образов праведников с образами древнерусских святых [4], в книге же М. М. Дунаева лесковские праведники представлены как строгие моралисты, далекие от духовной сферы: «…забота о житейском и душевном благополучии исчерпывает для Лескова все содержание праведничества» [11, с. 365].

Еще один малоисследованный аспект поэтики праведнического цикла Лескова — соотношение вымысла и жизненной правды в рассказах о праведниках. По мнению Н. Н. Старыгиной, введение Лесковым рассказчиков придает галерее праведников иллюзию достоверности [12]. Однако этому противоречат многочисленные оговорки повествователя (в первоначальных редакциях отдельных произведений и в окончательном варианте текста) о том, что в рассказах о праведниках передаются сложившиеся легенды, что рассказы написаны на основе детских воспоминаний или «бытовых апокрифов» [1, с. 410]. Наконец, заметка Лескова «О русском левше» прямо содержит указание на то, что вся история о стальной блохе Лесковым была вымышлена. Поэтому говорить о достоверности рассказов Лескова о праведниках можно лишь условно — как о создании Лесковым установки на достоверность. Как это сформулировал сам писатель в предисловии к первой публикации рассказа «Кадетский монастырь», достоверным в сообщаемых им рассказах можно считать только образ мыслей рассказчиков и героев, достоверно только их представление о праведниках, соответствующее «духу времени» [1, с. 411]. Иными словами, достоверно только то, что созданные Лесковым образы праведн-

ников являются действительно народным идеалом того, что «возвышается над чертою простой нравственности и потому “свято господу”» [1, с. 4]. Однако, как и в других произведениях Лескова, в произведениях праведнического цикла представлено сложное соотношение исторической правды и авторского вымысла: взяв за основу известные ему факты действительности, Лесков создает образ своего праведника, показывает свое представление о нравственном идеале.

Исследователями творчества Лескова часто приводится определенный список черт, объединяющих героев-праведников в произведениях писателя. Так, И. Е. Мелентьевой в этот список включены «бескорыстное служение ближнему, самоотверженная деятельность на благо других, жажда справедливости, патриотизм, нестяжательность, нравственная чистота» [8, с. 518]. Если такой список отличительных особенностей праведников действительно соотносится с образами героев Лескова, то характеристики лесковских праведников в других работах представляются не вполне корректными. Так, например, приписывание праведникам Лескова «соборности» и «коллективизма» [13] неправомерно, несмотря на высокую оценку этих качеств в русской культуре. Отметим также, что составление подобных списков-обобщений представляется нам малопродуктивным, поскольку герои произведений праведнического цикла имеют больше отличного, чем сходного, и являются иногда выразителями прямо противоположных убеждений.

Авторы работ о праведническом цикле справедливо отмечают главное в рассказах Лескова о праведниках: объектом внимания писателя становится духовный подвиг, «возвышающийся над чертою простой нравственности» [1, с. 4], но что именно отличает концепцию праведничества у Лескова от простой нравственности, как правило, не раскрывается.

Поиск путей и способов достижения человеком благочестия, осуществления заповедей Христа был одной из причин обращения Лескова к теме праведничества. С этим поиском связаны и другие выступления Лескова в печати. Так, незадолго до выхода первого из рассказов о праведниках (1879), Лесков опубликовал сборник «Зеркало жизни истинного ученика Христова» (1877), целиком состоящий из наставлений читателям о том, как именно следует поступать благочестивому христианину, чтобы достичь «высшей цели жизни» — «преобразования себя по образу (или по примеру) Иисуса Христа».

Наиболее очевидным путем достижения благочестия было принятие иночества. Этот путь представлен писателем в двух произведених цикла «Праведники». Герои рассказа «Инженеры-бессребреники» (1887) Дмитрий (в монашестве Игнатий) Брянчанинов и Михаил Чихачев отказываются от всех блестящих перспектив, которые им могла предоставить служба в инженерном ведомстве и принадлежность к высшим кругам петербургской знати, и становятся иноками. В части рассказа, посвященной Брянчанинову и Чихачеву, Лесков сознательно отбирает такие передаваемые в «бытовых апокрифах» факты их биографии, которые представляют уход выпускников Инженерного училища в монастырь как нечто необъяснимое с точки зрения нравов и обычаев их окружения, как поступок необыкновенного характера. Решение об уходе в монастырь, согласно приводимым Лесковым «апокрифам», они принимают в самом начале войны с Турцией: «Брянчанинов и Чихачев колебались уходить из мира в монастырь и решились на это только тогда, когда представилась необходимость взяться за оружие для настоящих военных действий. Как только у нас возгорелась война с Турциею, то Чихачев и Брянчанинов оба разом подали просьбы об отставке» [1, с. 143]. В этот момент, согласно требованиям дворянской этики и офицерской чести, каждый должен был стремиться воевать за царя и отечество. Тем более это стремление должно было бы овладеть Брянчаниновым, которому, как сообщается в первой главке, император, еще будучи великим князем, оказывал личное покровительство, назначив его своим пансионером. Прошение об отставке в начале войны «было и странно, и незаконно, и даже постыдно, так как представляло их трусами» [1, с. 143–144]. Для дворянской молодежи того времени было характерно стремление к участию в войне. Об этом сообщают многие мемуаристы, например, М. Н. Лонгинов, историк литературы и биограф М. Ю. Лермонтова П. А. Висковатый: бывшее во времена Лермонтова в моде светское и военное удальство проявлялось в частности в том, что гвардейские офицеры стремились попасть на Кавказ и участвовать в боевых действиях. Указание на войну с Турцией как на повод к уходу Брянчанинова и Чихачева в монастырь относится, очевидно, к одному из таких апокрифических сообщений, которые писатель в предисловии к рассказу характеризует как «положительно неверные» [1, с. 411]. Николай I объявил войну Турции 14 апреля 1828 г., тогда как Брянчанинов вышел в отставку и поступил послушником в Свирской монастырь в 1827 г., а Чихачев принял монашеский постриг в 1826 г. «Домыслы», встречающиеся в известных Лескову «апокрифах», дают, по словам писателя «довольно верное представление о вкусе и направлении мысли самих сочинителей [апокрифов], а это, без сомнения, характеризует дух времени» [1, с. 411]. Очевидно, Лесков хотел показать, что, с точки зрения современников — жителей Петербурга, принадлежащих к образованным слоям общества, уход человека в монастырь — явление из ряда вон выходящее и малопонятное. Будущие иноки Брянчанинов и Чихачев имеют подобающее их социальной среде воспитание, навыки и даже таланты. Так, Михаил Чихачев имел все основания пользоваться успехом в свете, поскольку был превосходным музыкантом и певцом. В подтверждение этого Лесков приводит рассказ о музыкальном вечере у супруги петербургского генерал-губернатора Марии

Павловны Кавелиной. В светской гостиной встретились итальянский тенор Дж. Б. Рубини и инок Чихачев, который по просьбе знаменитого певца исполнил фрагмент одного из духовных концертов. Лесков, вольно пересказывая известный ему «апокриф» о том, что сам Рубини хвалил пение Чихачева, представляет отзыв Рубини так, что, согласно ему, певческий талант Чихачева даже превосходил вокальное мастерство Рубини: «Рубини пришел в восхищение и сказал, что он в жизнь свою не встречал такой удивительной октавы и жалеет, что лучшие композиторы не знают о существовании этого голоса», и пояснил свое сожаление так: «Для вашего голоса могли быть написаны вдохновенные партии, и ваша слава, вероятно, была бы громче моей» [1, с. 150]. Таким образом в рассказе подчеркивается контраст между тем, какая блестящая судьба могла бы ожидать героя в мирской жизни и тем, как герой предпочел распорядиться данным ему талантом. Симпатии автора, безусловно, на стороне Чихачева, который на сожаление Рубини «Какой голос пропадает безвестно» ответил: «Он не пропадает: я им пою Богу моему дондеже есмь» [1, с. 150]. Однако упоминание того, что ответ Чихачева «чрезвычайно понравился» [1, с. 150] императору Николаю I, делает авторскую оценку выбора Чихачева неоднозначной.

В качестве причин ухода «инженеров-бессребреников» в монастырь в рассказе, согласно известным Лескову «апокрифам», приводятся следующие: во-первых, Брянчанинов и Чихачев «находили военное дело несовместным с своими христианскими убеждениями», а во-вторых, служить честно в «системе самовознаграждения» — «это значило постоянно поперечить всем желающим наживаться, и надо порождать распри и несогласия, без всякой надежды отстоять правду». Остаться жить в миру казалось им поэтому «подвигом, требующим такой большой силы, какой они в себе не находили, и потому они решились бежать» [1, с. 144]. Таким образом, уход героев в монастырь, в отличие от агиографического канона, представлен не как наиболее достойный для христианского подвижника выбор, а лишь как бегство от невыносимо трудного пути к спасению в миру. Насколько этот путь труден, показывает история третьего «бессребреника» — история Николая Фермора, столкнувшегося с «системой самовознаграждения» [1, с. 143] военных инженеров и навсегда «потерявшего доверие к людям» [1, с. 173]. В рассказе сатирически изображены попытки докторов «вылечить» «сумасшедшего» Фермора, страдавшего в действительности от невозможности служебной честности. От непереносимых страданий этого праведника смогла избавить только смерть, которую он приблизил своей волей — бросился с корабля в море и «покончил со своею безотрадною жизнью» [1, с. 188].

В заключение рассказа говорится, что три его героя похожи. Все они «страстно стремились к праведности» и все три «отошли от жизни». Таким образом, покончивший жизнь самоубийством Николай Фермор оказывается среди лесковских праведников, а принявшие монашество Брянчанинов и Чихачев свершают такой же побег от невыносимой для них нечестности окружающих их людей, как и Николай Фермор. Самоубийство не противоречит праведности, а уход в монастырь сближается с самоубийством.

Такими же неоднозначными представлены самоубийство и уход в монастырь в повести «Очарованный странник» (1873). Герой-рассказчик Иван Флягин, которого повествователь называет «богатырь-черноризец», будучи послушником Валаамского монастыря, с умилением рассказывает своим слушателям о неких церковных молитвах за самоубийц и напоминающих средневековые апокрифы вещих снах митрополита Филарета, в которых святой Сергий приказывает владыке Филарету помиловать священника, молящегося за самоубийц, что тот и исполняет. Очевидно, это неортодоксальное отношение к самоубийству соответствует лесковской концепции праведничества. Если другие не соответствующие праведности поступки героя (убийство монаха, попытка самоубийства, укрощение коня, убийство татарина в поединке «наперепор», жизнь в татарском плену с четырьмя женами и множеством некрещеных детей, убийство Груши, пьянство) можно отнести к тому времени, когда он еще не осознал своего предназначения — будучи обещанным Богу, уйти в монастырь и начать праведную жизнь, то рассуждение о возможности молиться за самоубийц относится к тому периоду его жизни, когда он стал «черноризцем» «в рясофоре» — монахом низшей степени пострига, готовящимся к принятию малой схимы. Таким образом, это своеобразный итог духовных исканий праведника, выбравшего иноческий путь спасения, но не разделяющего отношения церкви к такому тяжкому греху, как самоубийство. Однако и сам выбор иноческого пути представлен в повести не как сознательный шаг героя, стремящегося исполнять монашеское служение, а как единственный выход из бытовой неустроенности, способ решений бытовых проблем. Иван Флягин объясняет свой приход в монастырь тем, что «деться было некуда», а в монастыре он «и одет, и обут, и накормлен» [1, с. 328]. Находясь в монастыре, «богатырь-черноризец» усердно исполнял все указания игумена и духовных наставников (изнурял себя постом, совершал без перерыва до тысячи земных поклонов, смиренно принял явно незаслуженное наказание «все лето до самых до заморозков» просидеть в погребе, несколько месяцев молился взаперти образу «Благое молчание»), однако и его, как Николая Фермора, стали считать сумасшедшим, а сам он стал готовиться к своему настоящему призванию — войне, поскольку ему «за народ очень помереть хочется» [1, с. 336]. То, от чего сбежали в монастырь праведники Брянчанинов и Чихачев, для которых война представлялась несовместимой с христианскими убеждениями, за-

ставляет другого лесковского праведника, Ивана Флягина, напротив, стремиться уйти из монастыря обратно в «мир» — однако для того только, чтобы там «помереть за народ».

Традиционный монашеский путь обретения благочестия, очевидно, был для Лескова не только не единственно возможным, но и иногда препятствующим поиску праведной жизни. Возможно, на представления писателя о монастырской жизни оказало влияние его знакомство с историческими свидетельствами о нарушении русскими монахами не только монашеских обетов, но и вообще христианских заповедей. Теме нравственного оскудения монашества были посвящены многие выступления Лескова в печати. Так, в статье «Русские архиереи и русские монастыри в старину» (1870) Лесков, ссылаясь на материалы опубликованной в «Киевских университетских известиях» диссертации В. С. Иконникова, писал, что еще в XV — XVII вв. — «в монастыри вкрались и роскошь, и страсть к богатству», «все, желая барствовать, бросали свои обычные работы и уходили под монастырский кров» [14], и в качестве примера отнюдь не аскетической монастырской жизни приводил перечень блюд монастырского стола в XV — XVI вв. В очерках «Монашеские острова на Ладожском озере» (1872), написанных незадолго до появления повести «Очарованный странник» (1873), Валаамский монастырь представлен как прибежище «богомольцев поневоле [15]» — людей, которых разыскивают светские власти за неуплату налогов или долгов. На Валааме, как рассказывает повествователю один из паломников, можно было легко скрываться от полиции, которой и в голову не приходило искать среди послушников нарушителей закона. Наконец, укажем статью, целиком посвященную нарушениям монахами данных ими обетов и общечеловеческих нравственных норм — «Бродяги духовного чина» (1882). В этой статье, работа над которой проходила одновременно с созданием рассказов праведнического цикла, по материалам имевшихся у Лескова рукописных копий царских указов о монастырских беглецах, а также по материалам публикаций Ф. А Терновского создана масштабная картина нравственного разложения русского и малороссийского монашества XVIII в. При этом Лесков не выражает негодования, а с явным удовольствием мастера слова и нескрываемой иронией цитирует доступные ему источники, в которых пороки, преступления и приметы беглых монахов описаны с характерной для языка документов XVIII в. наивной прямотой.

В произведениях праведнического цикла, герои которых избрали иноческий подвиг, ироничное отношение Лескова к монашеству сохраняется. Как показано в рассказе «Инженеры-бессребреники», судьба Игнатия Брянчанинова и Михаила Чихачева оказалась исключением в монастырской жизни. Автор сообщает, что Николай I говорил с митрополитом Филаретом «о большой распущенности в жизни монахов», которые стали «невозможны» и «ведут себя так дурно, что подают огромный соблазн», но узнал от него, что есть «редкий человек», «прекрасный игумен, настоящий монах, на которого можно положиться» — Игнатий Брянчанинов. После того, как он «привел несколько монастырей в отличный порядок», Николай I пожелал направить его вместе с Чихачевым в Сергиевскую пустынь «чистить» и «подтягивать» Сергиевских монахов [1, с. 147–148]. Таким образом, согласно пересказываемым Лесковым «апокрифам», Брянчанинов и Чихачев были чуть ли не единственными настоящими монахами во всей России.

Однако, несмотря на ироническое и даже сатирическое изображение монастырей и архиереев в рассказе «Инженеры-бессребреники» и повести «Очарованный странник», Лесков включил во второй том собрания сочинений 1889 г. рассказ, в котором о «монастыре» говорится серьезно и почтительно, — рассказ «Кадетский монастырь» (1880) — о четырех праведных людях, служивших в царствование Николая I в Первом петербургском кадетском корпусе. Использованное в метафорическом значении слово «монастырь» в названии рассказа подчеркивает, прежде всего, сходство образа жизни и нравственного облика героев с образом жизни христианского подвижника. Так, директор Михаил Степанович Перский «игумен кадетского монастыря» [1, с. 58], согласно воспоминаниям рассказчика, «жил … совершенно монахом. Более строгой аскетической жизни в миру нельзя себе и представить». Помимо аскетизма и безбрачия, Перского отличали любовь к детям, неустанный ежедневный труд во благо воспитанников кадетского корпуса, а также особо ценимая рассказчиком «высокая честность» и кадетская «доблесть», проявившаяся в стремлении защитить воспитанников от гнева Николая I и генерал-адъютанта Демидова, рискуя своим положением и, возможно, свободой. Представленные в рассказе праведники полностью посвятили свою жизнь детям — воспитанникам кадетского корпуса, совершенно отказавшись от личных интересов, семейной жизни, доходов (один из праведников покупал малоимущим кадетам на свое жалованье набор необходимых, по его мнению, принадлежностей офицерского быта), что позволяет автору и рассказчику отождествлять жизнь этих праведников с монашеством.

Другой герой праведнического цикла, Несмертельный Голован, в восприятии жителей Орла, на первый взгляд, совсем не выглядит как монах. В легендах, создаваемых народом о Головане, он предстает то полумифическим существом, которое не боится холода и смерти, то «зелейником» или колдуном, который растит «петуший камень» [1, с. 99], то знахарем, волхвом, кудесником, «который обладал неодолимым талисманом и мог на все отважиться и нигде не погибнуть», то греховодником, то еретиком («молоканом»). Рассказчик, однако, вспоминая свои детские впечатления, отмечает такие черты личности Голована, которые во многом со-

впадают с представлением об идеальном иноке. Голована отличала постоянная «спокойная и счастливая улыбка» [1, с. 96], скромность в одежде и в быту (Голован «лето и зиму спал на ивняковой плетенке в стойле» возле быка Васьки), трудолюбие, начитанность в Священном Писании (Голован прекрасно рассказывал сто четыре священные истории) и современной литературе (знал наизусть поэму А. Поупа «Опыт о человеке»), умение, подобно старцу, дать мудрый совет («помолись да сделай так, как будто тебе сейчас помирать надо»), способность приютить у себя того, «кому негде голову приклонить» (Павлагею) и жить с любимой им женщиной «по любви совершенной», «ангельски» [1, с. 134]. Даже внешний облик и место жительства Голована соотносятся с монашеством. Голован, вспоминает повествователь, «всегда, летом и зимою… носил длинный, нагольный овчинный тулуп, весь промасленный и почерневший» [1, с. 97], подобно иноку, всегда одетому в черную рясу, и жил настолько в стороне от других мирян, что никакой приход не мог его дом «присчитать к своему ведению» [1, с. 115], а сам Голован говорил, что он «из прихода Творца-Вседержителя». Голован, несмотря на отличавшее его и его семью умение вести хозяйство, мало заботился о собственном бытовом комфорте. Рассказчик сообщает, что герой жил в малопригодном для жилья месте — в старом плохо отапливаемом сарае.

Отметим, что многие из указанных выше черт Несмертельного Голована в известной работе О. Е. Майоровой были интерпретированы как «легкая агиографическая стилизация образа Голована» [4, с. 176]. Однако отмеченные признаки — черты не святости, а благочестия, близкого к иноческому. Все указанные О. Е Майоровой в сопоставлении с Несмертельным Голованом древнерусские святые были иноками, и герой Лескова уподоблен им не потому, что близок к святости, а потому, что персонажи агиографической литературы были идеальными иноками — такими, каких Лесков не видел в современной ему культуре.

«Ключ» к пониманию жизненного кредо Голована выражен в словах бабушки повествователя: «удивительные и невероятные» люди Голован и Павлагея были, по ее мнению, «праведными». Словами этой героини Лескова выражено русское народное представление о праведничестве, которое не в последнюю очередь по традиции предполагало характерное для монахов безбрачие.

Современник Лескова, историк Н. И. Костомаров, один из первых русских историков — исследователей ментальности, объяснял это сложившееся с древних времен на Руси представление об истинном благочестии «односторонностью, вытекавшей из господства монашеского направления в христианстве»:

> «Хотя брак в церкви и признавался священным делом, но, вместе с тем, монашеское безбрачие стало гораздо выше брачной жизни; и благочестивый человек, в назидательных житиях и проповедях, мог беспрестанно встречать примеры, выставляемые за образец, когда святой муж избегал брака или даже убегал от жены для отшельнической или монастырской жизни. Народный благочестивый взгляд шел в этом случае далее самого учения церкви и всякое сближение полов, даже супружеское, называл грехом <…> Безбрачие, — некогда предлагаемое апостолом как состояние более удобное, и то временно, для некоторых, ему подобных, в тяжелую эпоху гонений, — возведено было само по себе в доблесть…» [16].

В соответствии с такими представлениями Лесков, обозначивший себя в предисловии к рассказам о праведниках только как лицо, записавшее воспоминания о праведниках других людей, представил в праведническом цикле героев-аскетов, по-монашески живущих в безбрачии. Только два героя цикла — «однодум» Рыжов и Шерамур — живут в браке, но первый живет со своей женой «по-библейски» [1, с. 17], а второй, по словам автора, «не годится к праведным даже в качестве юродивого» [1, с. 405]. Помимо безбрачия, героев праведнического цикла отличает искренняя вера в Христа («Однодум»), стремление исполнять прежде всего христианские заповеди, а не обязанности светской службы («Человек на часах», «Пигмей»), личная скромность («Однодум», «Несмертельный Голован», «Левша»), напряженность духовной жизни («Однодум», «Кадетский монастырь», «Инженеры-бессребреники»), достоинство, самоуважение, отсутствие страха перед представителями светской власти («Однодум», «Кадетский монастырь»). Можно сказать, что праведники Лескова реализуют ту «программу» «преобразования себя по образу (или по примеру) Христа», которую писатель составил в брошюре «Зеркало жизни истинного ученика Христова».

Авторы нескольких работ о праведнических рассказах Лескова справедливо отмечают сходство героев-праведников Лескова с преподобным Нилом Сорским, с ним героев Лескова сближает «любовь к Библии, нестяжательность, постоянный труд, неприятие роскоши, следование средним путем в жизни, наличие духовного зрения» [8, с. 523]. К этому перечню можно было бы добавить веротерпимость и снисхождение к инакомыслящим, отмеченные рассказчиком в отношении Несмертельного Голована к жиду Юшке. Однако существенное отличие героев Лескова от преподобного Нила Сорского состоит в том, что они миряне. То, чего Нил Сорский считал необходимым требовать от монахов, есть у героев-праведников Лескова. В этом и состоит их возвышение над чертой простой нравственности и их духовный подвиг — эти герои, не давшие монашеских обетов и не имеющие тех благоприятных условий для молитвенного общения с Богом, какие есть у иноков, достигают той степени духовного просветления, которая дается монахам, изнуряющим

себя постом и умерщвлением плоти. В заключение рассказа «Несмертельный Голован» повествователь подчеркивает это: праведными Голована и Павлу сделала «одушевлявшая их совершенная любовь», и для спасения своей души им было не нужно «закапываться в землю» и «бороться с видениями, терзавшими св. Антония» [1, с. 136].

По нашему мнению, герои праведнического цикла отражают не столько традиционные народные типы праведников [3], сколько предвосхищают праведников будущего. Лесков представил в героях праведнического цикла такое явление, которое получило распространение в культуре XX в., — «белое иночество», или «внутреннее христианство» [17], возникшее как стремление преодолеть разрыв между иноческой и мирской жизнью и, после 1917 г., как ответ на разрушение храмов и закрытие монастырей в СССР. Это духовно-церковное движение имело различные формы, но единые принципы. Белое иночество — это иночество по духу, а не по форме, жизнь по-христиански в юдоли мира, возвращение к первохристианству. Для него характерны установки на жизнь по евангельским заветам, непрестанную молитву, целомудрие, нестяжание, деятельную любовь. Монашество в миру без принятия обетов и пострига, несомненно, более трудный вид христианского подвига, чем жизнь инока в монастыре. Христианина в миру окружают не только соблазны и искушения, но и множество других людей, шум, житейская суета — все это затрудняет самоуглубление, мешает молитве и, в особенности, «умной молитве», тогда как уединение и тишина в монастыре призваны помочь монаху достичь «внутреннего безмолвия» и того состояния, при котором душе его открывается божественный свет. Однако это справедливо лишь для идеального монастыря и идеального инока, тогда как монастыри, изображенные в произведениях Лескова, надо еще «чистить» и «подтягивать».

В качестве возражения на такие характеристики, как «сугубо эвдемонический идеал», «религиозность душевного свойства», «поверхностное», «неправославное понимание смысла соблюдения заповедей», используемые М. М. Дунаевым для оценки художественного мира праведнического цикла Лескова [11], можно отметить, что «внутреннее христианство» тем и отличается от традиционных типов христианского подвижничества, что практически не имеет очевидных для постороннего наблюдателя внешних проявлений. Рассказчики и повествователи произведений праведнического цикла обнаруживают лишь немногие признаки скрытой от окружающих напряженной духовной жизни героев-праведников. Эта внутренняя устремленность к небесному, к вечности остается их тайной, проявляясь лишь в таких заметных для наблюдателя особенностях, как, например, неизменная спокойная и счастливая улыбка Несмертельного Голована или «бездна привета, доброжелательства и ласки» в словах Павла-геюшки [1, с. 100], обращенных к рассказчику.

Идея иночества в миру родилась задолго до революции 1917 г. Как отмечает С. И. Фудель, о монастыре в миру говорили Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, Ф. М. Достоевский [18]. Одним из первых людей, которому удалось соединить в своей жизни монастырь и мир, был преп. Серафим Саровский, снова вышедший в мир после многих лет столпничества и молчания. Отметим, что житие Тихона Задонского и образ Серафима Саровского существенны для понимания произведений Лескова. Так, Житие преподобного Тихона Задонского читает в монастыре Иван Флягин и после этого прочтения начинает пророчествовать войну и готовиться к смене монашеской «рясы» на «амуничку», то есть собирается уйти из монастыря в «мир». А Серафим Саровский, и именно в период его «выхода к миру», прямо изображен Лесковым в образе старца Памвы в рассказе «Запечатленный ангел».

Лесков, обладавший, очевидно, особой художественной чуткостью, действительно умел вглядываться в современную ему действительность и чувствовать «дух времени». Ему удавалось предвосхищать в своих произведениях и статьях многие события и реалии будущего. Так, безнравственные и преступные способы достижения поставленных целей описанных им нигилистов в романах «Некуда» и «Соборяне» предсказывают поведение пришедших к власти большевиков. Как отмечали критики Русского Зарубежья, сгущение красок Лесковым, создание им «карикатур» «новых людей» было не результатом озлобления на «передовых людей», не личной местью нигилистам, а гениальным прозрением — именно такими и окажутся впоследствии большевики-«нигилисты» — сборищем мерзавцев, шутов и сумасшедших. Ю. И. Айхенвальд одним из первых выразил эту мысль в 1925 г.: «Теперь, когда шаржи Лескова вполне затмила и превзошла та трагическая карикатура, в какую превратилась действительная русская жизнь, убеждаешься в том, что он совсем не сгущал красок и что он очень хорошо предусмотрел героев нашего времени» [19].

Другой пример «сгущения красок» и вместе с тем предвидения Лескова представляют статьи писателя о сектантах и раскольниках («Несколько слов по поводу записки высокопреосвященного митрополита Арсения о духоборских и других сектах» (1875), «Иродова работа. Русский картины в Остзейском крае» (1882)). В жестких мерах правительства и церковного руководства по отношению к раскольникам и сектантам писатель увидел тот зародыш несправедливости, который в его восприятии превратился в ужасающие фантастические картины насилия — «иродову работу» (зачисление детей «недостойных» родителей в государственные полувоенные учреждения), переселение неугодных власти «народов» «под конвоем», устранение инакомыслящих в монастыри-«тюрьмы». Художественное преувеличение Лескова, как показала история, не было совершенно беспочвенным: картины, которыми пугал читателей Лесков, оказались российской

реальностью XX в. В противоположность этим мрачным примерам предвидения, в произведениях праведнического цикла Лесков изобразил не столько сложившийся в русском народе тип праведничества, сколько почувствовал стремление к новому образу праведной жизни и предугадал его появление в более позднюю эпоху. При этом его «внутренние христиане», так же, как в исторической реальности XX в., имеют различные внешние проявления (у Лескова это и настоящие монахи, и покидающие монастырь послушники, и чиновники и солдаты, исполняющие свои обязанности, руководствуясь христианскими заповедями), но следуют по одному пути — пути подвижнического осуществления евангельских заповедей в мире, лежащем во зле, в обществе (монашеском или мирском), отдалившемся от Христа.

Литература

1. Лесков Н. С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 2: Праведники. М., 1989.
2. Лесков Н. С. О героях и праведниках // Церковно-общественный вестник. 1881. № 129. 28 октября. С. 5.
3. Хализев В. Е., Майорова О. Е. Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова: Сб. ст. М., 1983. С. 196–232.
4. Майорова О. Е. Рассказ Н. С. Лескова «Несмертельный Голован» и житийные традиции// Русская литература. 1987. № 3. С. 170–179.
5. Лукьянчикова Н. В. Трансформация агиографической традиции в произведениях Н. С. Лескова о праведниках: Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Ярославль, 2004.
6. Мелентьева И. Е. Праведник Лескова: от протопопа Аввакума до святителя Николая Мироикийского // Литература Древней Руси: коллективная монография. М., 2011. С. 169–180.
7. Гунн Г. П. Лесков и Нил Сорский // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 87–94.
8. Мелентьева И. Е. Преподобный Нил Сорский и образы праведников Н. С. Лескова // Макариевские чтения. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 518–524.
9. Худякова Е. В. Лесковская концепция праведничества и традиция старчества // Ярославский педагогический вестник. 2003, № 2. С. 145–152.
10. Терновская, Е. А. Проблема «праведничества» в прозе Н. С. Лескова 1870–1880-х годов: Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Мичуринск, 2006.
11. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII — XX веках. М., 2002.
12. Старыгина Н. Н. Структура и поэтика сказовой ситуации в цикле «Праведники» Н. С. Лескова // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2012. Т. 2. № 1. С. 93–99.
13. Попова И. М., Алехина И. В. Проблема праведничества в прозе Н. С. Лескова и В. Е. Максимова // Ученые записки Орловского государственного университета: Лесковский сборник — 2007. Орел, 2007. С. 244.
14. Лесков Н. С. Русские архиереи и монастыри в старину // Лесков Н. С. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. М., 2007.. С. 275.
15. Лесков Н. С. Монашеские острова на Ладожском озере // Лесков Н. С. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 12. М., 2014. С. 259.
16. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т. 1. СПб., 1888. С. 22.
17. Постовалова В. И. Монастырь в миру и его культурно-исторические лики //Magister Dixit. 2012. N3 (09). С. 46–81.
18. Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М., 2005. С. 191–192.
19. Каменецкий Б. (Айхенвальд Ю. И.) Памяти Лескова. // Руль. Берлин. 1925. 4 марта. С. 2.

УДК 008

М. С. Болошина
Болошина, Мария Сергеевна — старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, boloshina_marina@mail.ru

СТИХОТВОРЕНИЕ ЛЕРМОНТОВА «ВЫХОЖУ ОДИН Я НА ДОРОГУ…» В ЯПОНСКОЙ РЕЦЕПЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «МУЗА»)

В статье рассматриваются языковые и культурологические проблемы перевода стихотворения «Выхожу один я на дорогу…» на японский язык на материале исследования известного японского ученого-русиста Т. Кимура, опубликованного в журнале «Муза». Работа японского лермонтоведа позволяет проследить живой процесс переводческой и литературно-критической рецепции, что делает его ценным материалом для исследования восприятия русской классики за рубежом.
Ключевые слова: Муза, японская русистика, лермонтоведение, Т. Кимура.

Boloshina M. S.
Lermontov's poem «I go out on the road alone…» in the Japanese reception
(by the materials of journal «Muse»)

The article considers some of linguistic and cultural characteristics of the translation of the poem «I go out on the road alone…» into the Japanese language. The article is based on a material of research of the famous Japanese scientist and specialist in Russian philology T. Kimura published in «Muse» magazine.
We can trace a living process of translation and literary critical reception in his research. It makes it a valuable material for the study of the perception of Russian classics abroad.
Keywords: Muse, Japanese researches in Russian literature and language, Lermontov's study, T. Kimura.

М. Ю. Лермонтов в Японии менее известен, чем другие классики русской литературы. Как отмечает в своей статье японский лермонтовед Ясудзи Асута, «для японского читателя русская литература — это Тургенев, Толстой, Достоевский, Чехов, Горький… Пушкин, Гоголь, Лермонтов — и по сей день как бы ответвление от основного течения» [1]. Одной из возможных причин он считает тот факт, что Япония была лишена возможности воспринимать русскую литературу по мере ее развития. Наибольший интерес в эпоху Мэйдзи (1968–1912), когда началось знакомство с русской классикой, вызывали такие литературные жанры, как психологический роман и рассказ. Популярны были зарубежные писатели — мастера этих жанров в окончательно сформировавшемся виде, а Пушкин, Гоголь и Лермонтов, которые являлись их создателями, остались несколько в тени.

Однако количество переводов и переизданий произведений Лермонтова говорит о большом интересе японцев к его творчеству. Роман «Герой нашего времени» издавался в 20 различных переводах более 30 раз, «Демон» 6 раз в четырех переводах; «Мцыри» выдержал 5 изданий в трех вариантах переводов и т. д. Творчеству Лермонтова посвящены работы многих японских литературоведов: Нобори Сёму, Уэно Сюдзи, Итидзё Сигэми, Идэ Кадзуко и других. Одним из самых известных лермонтоведов и переводчиков произведений поэта в Японии является Такаси Кимура, автор исследований: «Сравнение лексики в трех «Кавказких пленниках» по конкордансу: один из способов опреления различий в «уровне ориентализма» у Пушкина, Лермонтова, Толстого»; «Драма «Маскарад»: поверхностный и глубинный слои авторского сюжета»; «Циклическая структура «Героя нашего времени»» [7, 8, 9] и многих других. Кимура является одним из постоянных авторов и членом редколлегии журнала «Муза», выпускаемого с 1983г и по настоящее время научным обществом с одноименным названием, объединяющим около шестидесяти исследователей русской и советской литературы. Опубликованное в «Музе» исследование Т. Кимура «Сравнительное лингвокультуроведение (что послужило причиной неточного перевода стихотворения М. Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу…»?) [6], которому посвящена настоящая статья, позволяет проследить живой процесс переводческой и литературно-критической рецепции, что делает его ценным материалом для исследования восприятия русской классики за рубежом.

Прежде, чем перейти к рассмотрению работы японского ученого, остановимся кратко на хронологии появления переводов произведений Лермонтова в Японии.

Знакомство японцев с творчеством великого русского поэта началось раньше, чем в других странах зарубежного Востока. В Китае первым был перевод повести «Бэлла» в 1907 году [2]. В Японии в 1891 году был опубликован поэтический перевод «Казачьей колыбельной песни», выполненный Саганоя Омуро.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

Японской рецепции русской классики в эпоху Мэйдзи во многом способствовала просветительская деятельность Русской Православной Миссии Свт. Николая. Преподавание русского языка, создание переводческого отдела, где трудились многие будущие ученые-русисты, издание первых японских журналов со статьями о русской культуре и переводами русской классики способствовали распространению русской культуры и литературы, а также формированию японской русистики как самостоятельного научного направления. Один из первых переводов Лермонтова, «Ашик-Кериб», появился в 1895 году в женском литературном журнале «Уранисики» («Парчовая подкладка»), издававшимся при Миссии. Выпускник Токийской Православной Семинарии, Нобори Сёму, выдающийся переводчик и исследователь русской литературы, во время русско-японской войны, в 1904 году опубликовал перевод стихотворения «Бородино» в газете «Ёмиури». В этом мужественном поступке проявилось характерное для японских русистов отношение к своей работе как к культурной миссии, что так же способствовало их активной переводческой деятельности.

Особый интерес у японцев вызвал «Ашик-Кериб», переводившийся дважды в этот период. Я. Асута объясняет это тем, что популярностью пользовались короткие и при этом полностью законченные произведения. Вероятным он считает и другое объяснение: второй переводчик «Ашик-Кериба», Саганоя Омуро, изменил заглавие с «Ашик-Кериб: Турецкая сказка» на «Восточная сказка», желая, возможно, передать представления России о восточных странах. С 1905 года это произведение было переведено только один раз в 1968 году для детской книги [1]. Причины популярности отдельных произведений в тот или иной период — тема отдельного исследования.

Лидером по количеству переводов в Японии стал «Герой нашего времени». Впервые японцы познакомились с ним в 1892 году, когда был опубликован отрывок из романа под названием «Записки с горячих источников» («Ёкусэнки») в переводе Коганэи Кимико. В 1899 году Мори Огай, один из основателей новой японской литературы, перевел с немецкого оригинала повести «Фаталист» и «Тамань». Полный перевод романа «Герой нашего времени» вышел в 1920 году в серии «Библиотека мировой литературы» («Сэкай мэйтё бунко»). Роман оказался созвучен умонастроениям японской интеллигенции, особенно в условиях милитаризма и реакции 20–40-х годов и остается самым популярным в Японии произведением Лермонтова. По мнению известного японского лермонтоведа Имаи Хироси, автора одной из трех изданных в Японии биографий поэта, роман «Герой нашего времени» является одним из таких шедевров мировой литературы, знакомство с которым может повлиять на дальнейшую судьбу человека. В статье «О Лермонтове» в журнале «Мадо», приуроченной к выходу в 2004 году написанной им книги с красноречивым названием «Лермонтов: след кометы», Имаи Хироси пишет: «Существует немало примеров того, как встреча с одним произведением литературы меняет жизнь человека. Желание во что бы то ни стало прочесть это произведение на языке оригинала привело меня в мир русской словесности» [5, с. 11].

«Герой нашего времени» представляет творчество Лермонтова в выпускаемых в Японии сборниках произведений мировой литературы. Часто в один сборник помещают произведения Лермонтова и Пушкина или Гоголя. Иногда отдельные главы входят в состав собраний известных произведений русской литературы, как было в 1953 году с «Таманью». Бывает, что некоторые произведения публикуют в книгах для детей как короткие рассказы. В 1968 году так была издана «Бэла». В книгах для детей в 1951 году был напечатан «Кавказкий пленник». «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Кадашникова» впервые была опубликована в 1958 году и выдержала 3 издания, что говорит о немалом интересе японцев к этому произведению.

Обращает на себя внимание тот факт, что «Демон» и «Мцыри» были переведены на японский язык довольно поздно по сравнению с другими произведениями: «Демон» впервые был опубликован в 1934 году, «Мцыри» появился в 1948 году, «Маскарад» не вызвал столь живого отклика в Японии: он был опубликован лишь один раз уже только в 1974 году. Собрание сочинений М. Ю. Лермонтова в двух томах вышло в 1975–1977 годах и явилось важным событием культурной жизни Японии [1].

Стихотворение «Выхожу один я на дорогу…» неоднократно переводилось на японский язык и является одним из самых популярных лирических произведений Лермонтова, отчасти благодаря романсу на эти стихи, записи которого в различных аранжировках предлагают различные японские музыкальные сайты и интернет-магазины. В рамках настоящей статьи мы постараемся показать на материале работы известного японского лермонтоведа Т. Кимура особенности рецепции данного стихотворения в Японии.

Исследование «Сравнительное лингвокультуроведение (что послужило причиной неточного перевода стихотворения М. Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу…»?) посвящено языковым и культурологическим проблемам перевода на японский язык известного стихотворения. Кимура подробно останавливается на анализе двух вариантов перевода первой строки: «Боку ва хитори мити ни дэру» (“僕は一人道に出る” «Я один выхожу на дорогу», который использует автор статьи) и перевод Кимура Хироси «Боку ва хитори дэ таби ни дэру» (“僕は一人で旅に出る”, « Я один отправляюсь в путь»), который был опубликован в сборнике «Сэкай сидзин сисю 5» («Антология мировой поэзии-5»). Слово «таби» по-японски также означает «путешествие». С точки зрения точности перевода,

это неправильно, но, если задуматься о передаче смысла стихотворения, то такой перевод Кимура считает допустимым по следующим соображениям:

1. Выражение «мити ни дэру» (“道に出る”, «выходить на дорогу») по-японски звучит неестественно, в отличие от выражений «о: дори ни дэру» (“大通りに出る”, «выходить на проспект») или «инакамити ни дэру» (“田舎道に出る” «выходить на сельскую дорогу»), то есть глагол «дэру» требует более конкретизированного обстоятельства места.

2. Глагол «дэру» («выходить») имеет смысловой акцент на исходной точке отправления. Когда хотят подчеркнуть само действие, то употребляют «дэкакэру» “出かける” или «сюппацусуру» (“出発する” «отправляться»).

То есть выражение «таби ни дэру» является более правильным с точки зрения норм японского языка. По-русски эквивалентом выражения «таби ни дэру» автор считает «выходить в поход, на войну» в смысле «начать воевать» или «отправляться на охоту» в смысле «начать охотиться». Возникает вопрос, какой перевод предпочесть: буквальный или свободный? Следует точно передать смысл или предпочесть красивую форму, что чаще всего делается?

Как отмечает автор, мотив странствия часто присутствует в произведениях Лермонтова и, с этой точки зрения, выражение «таби ни дэру» («отправляюсь в путь») уместно. Однако в таком случае нарушается культурный контекст произведения: невозможно представить аристократа, отправляющегося ночью одного в странствие. Скорее «странствие» надо понимать в духовном смысле. Далее в рассуждениях Кимура мы находим любопытный с точки зрения рецепции ассоциативный ряд. В стихотворении есть строка «я б хотел забыться и заснуть», в контексте которой, по мнению японского исследлвателя, «путь» является ничем иным, как «путешествием к Сидэ-но яма» (“死出の山”, «Горы на пути к смерти», которые, согласно традиционным поверим, отделяют живых от потустороннего мира) [6, с. 41]. Здесь мы обнаруживаем так называемые «фильтры» национальной культуры: образ смерти в японской культурной традиции связан с «путешествием к Сидэ-но яма». Согласно буддийским представлениям мир, в котором живут люди, лишь один из шести миров сансары и после смерти человек отправляется в путешествие по этим мирам.

Умершего одевали в особые одежды для безопасного путешествия. Через 49 дней определяется, в каком из них он обретет новое рождение, в зависимости от его поведения при жизни. Т. Кимура отмечает, что, в отличие от буддийского понимания смерти как начала духовного странствия, для Лермонтова «странствие» связано с понятием «жизненного пути», который поэт, создавая это стихотворение, в духовном смысле завершал. Поэтому, учитывая особенности национальной культурной традиции и возникающие у японского читателя ассоциации, выражение «отправляться в путь» в японском переводе данного стихотворения не подходит [6, с. 42].

В общей трактовке стихотворения японским исследователем можно выделить ряд особенностей. Как принято считать в отечественном лермонтоведении, одно из последних произведений М. Ю. Лермонтова, написанное летом 1841 года, соединяет несколько важнейших смысловых линий лермонтовской лирики: одиночество, мировая гармония, свобода, предчувствие смерти. В запеве принято выделять тему одиночества и, одновременно, мотив странника в «пустыне безотрадной», превращающейся в место уединенного свидания со вселенной. Мотив побега превращается в «тему романтически универсального избавления» [3]. В отличие от большинства российских лермонтоведов, Кимура сопоставляет начало стихотворения с фрагментом из «Фаталиста», где Печорин размышляет о судьбах человечества, идя по ночной дороге: «мы…равнодушно переходим от сомнения к сомнению…». С точки зрения японского ученого, сравнивая эти произведения, можно проследитьс развитие богоборческого мотива в творчестве Лермонтова. По мнению Кимура, «богоборчество» завершается в стихотворении «Выхожу один я на дорогу…», представляющем, внутренний диалог с Богом в предчувствии смерти. Такая трактовка стихотворения близка концепции Ю. М. Лотмана, данной им в статье «Проблема Востока и Запада в творчестве позднего Лермонтова». Понимание мотива сна как ухода из жизни совпадает полностью, но российский ученый обращает внимание на две последних строфы стихотворения как на противопоставление жизни и смерти, отмечая в данном стихотворении «совершенно новый для Лермонтова образ сна» как «срединного состояния» между жизнью и смертью, Японский литературовед считает мотив смерти доминантой данного стихотворения, и последние две строфы не воспринимаются им как антитеза, что так же, как нам кажется, отражает национальный культурный контекст. Буддийское понимание смерти близко «срединному состоянию» перехода «из времени в вечность» как оно описано у Ю. М. Лотмана: «соединение свободы, покоя и счастья, личного и безличного, бытия и забвения», когда «исчезает различие между днем и ночью, индивидуальной и космической жизнью» [4]. Возможно, притягательность данного стихотворения для японских читателей связана с отмечаемым Ю. М. Лотманом в творчестве позднего Лермонтова культурным синтезом печоринско-онегинской «европейской» жажды счастья и восточного стремления к «покою».

Как мы видим на примере трактовки стихотворения «профессиональным читателем», японским лермонтоведом Т. Кимура, национальные религиозно-культурные традиции обуславливают особенности восприятия данного произведения в Японии. В заключение хочется еще раз подчеркнуть, что исследования японских русистов представляют особый интерес для изучения рецепции русской классики в Японии, так как позволяют проследить процесс преодоления национальных культурных

границ и проанализировать особенности национального культурного контекста восприятия русской литературы.

Литература

1. Асута Я. Интерес к произведениям Лермонтова в Японии. URL: http://https://refdb.ru/look/2639187.html (дата обращения 03.11.2016)
2. Ван Лие Изучение М. Лермонтова в Китае: 1900-е 1980-е годы (статья первая) // Филологический класс. 2014. № 4 (38). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/izuchenie-m-lermontova-v-kitae-1900-e-1980-e-gody-statya-pervaya (дата обращения: 21.10.2016).
3. Лермонтовская энциклопедия/АНСССР, Ин-т русск. лит. (Пушкин. Дом). — М.: Советская энциклопедия. — 1981. URL: http://www.encyclopedia.ru/cat/online/detail/38254/ (дата обращения 4.11.2016)
4. Лотман Ю. М. Проблема Востока и Запада в творчестве позднего Лермонтова URL: http://www.litra.ru/critique/get/crid/00463371265635237208/page121(дата обр.22.10.2016)
5. Имаи Х. Рэ: румонтофу-но мэгуриаи («Рэ: румонтофу: суйсэйно кисэки» о сюппанситэ) // Мадо. — 2005. — № 131. — С. 10–13.
6. Кимура Т. Котоба-нохикакубункарон: «Выхожу один я на дорогу»-но якуся-но гокай-ва надзэ сё: дзита ка// Муза. — 1983. — подготовительный номер. — С. 40–42.
7. Кимура Т. «Кафукадзу-но хорё»сансаку-но конкодансу ниёру гоихикаку//Slavonic studies, Hokkaido University, Vol. 5 (2), 2001, pp. 265–276.
8. Кимура Т. «Гэндай-но эйю:»-но рэнсака-но ко: дзо://Chukyo University bulletin of the Faculty of Liberal Arts, Vol. 16, № 1 (1975), pp. 171–214.
9. Кимура Т. Гикёку «Камэнбутокай» //Chukyo University bulletin of the Faculty of Liberal Arts, Vol. 18, № 4 (1978), pp. 765–789.

УДК 821.161.1; 82–1/-19

А. А. Россомахин
Россомахин, Андрей Анатольевич — PhD по филологии,
Европейский университет в Санкт-Петербурге

РЕЦЕПЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ВЕЛИМИРА ХЛЕБНИКОВА В УКРАИНСКОМ ПАНФУТУРИЗМЕ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ)*

«Отцом» украинского футуризма (а затем *панфутуризма*) был Михайль Семенко (1892–1937) — фигура, в сущности, не имеющая аналогов в русской словесности. Лирик с остро-трагическим мироощущением, реформатор национальной поэзии, он оказался активнейшим деятелем украинского искусства, идеологом, теоретиком и организатором целого ряда творческих объединений 1914–1924 годов, а затем «Новой генерации» (1927–1930) — под знаменами которой он сплотил около полусотни поэтов, прозаиков, художников, архитекторов, деятелей театра и кино. Семенко признавал свою преемственность от русских учителей, но в лучших футуристических традициях сбрасывал их «с парохода современности». В статье представлены примеры того, как идеи и приемы Велимира Хлебникова находят свое отражение в текстах Семенко — как в поэзии, так и в теоретических работах.
Ключевые слова: Велимир Хлебников, украинский панфутуризм, Михайль Семенко, манифесты, неологизмы.

A. A. Rossomakhin
Reception of works by Velimir Khlebnikov in Ukrainian panfuturism
(preliminary observations)

Mykhail' Semenko (1892–1937) — the founder Ukrainian futurism (and later *Panfuturism*). In fact, the figure has no parallel in Russian literature. A lyrist marked by an extremely tragic view of life, a reformist of national poetry, he turned out to be one of the most dynamic luminaries in Ukrainian art, an ideologist, theorist and establisher of many artistic groups in 1914–1924. Later, in 1927, he created the "New Generation" Group, which consolidated about 50 poets, novelists, artists, architects, theatrical personalities and filmmakers. This article represents examples of Velimir Khlebnikov's ideas and techniques reflected in Semenko's writings, both in his poetry and theoretical works.
Keywords: Velimir Khlebnikov, Ukrainian Panfuturism, Mykhail' Semenko, manifestos, neologisms.

1.

Хорошо известно, что биография и творчество Велимира Хлебникова были связаны не только с Россией (Казань, Астрахань, Петербург/Петроград, Москва и др.), но и с Украиной (Одесса, Харьков, Красная Поляна). Отмечу в этой связи, что самая активная и радикальная группа русского авангарда (кубо-футуристы — как ее позднее нарекли журналисты и критики) зародилась именно на Украине: в селе Чернянка Нижнеднепровского уезда Таврической губернии в самом конце 1911 года братья Бурлюки и Бенедикт Лившиц основали содружество «Гилея», выбрав название по древнегреческому наименованию Скифии в устье Днепра.

Отмечу также, что именно на украинской земле вышли в свет первая книга Хлебникова — нумерологическая брошюра «Учитель и ученик» (Херсон, 1912; тираж 200 экземпляров) и его наиболее объемный сборник сочинений — «Творения. 1906–1908 гг.» (М. [Херсон], 1914). Позднее, в 1916–1920 годах в Харькове были напечатаны еще четыре издания Хлебникова: манифест «Труба Марсиан» и книги «Ошибка Смерти», «Временник 2» и «Ладомир». Таким образом, из шестнадцати прижизненных изданий Хлебникова (11 книг и 5 листовок) шесть вышли на Украине, что само по себе показательно.

Если «отцом русского футуризма» был Давид Бурлюк, а знаменем движения — Хлебников (последние 30–40 лет находящийся в центре внимания отечественных и зарубежных филологов и историков литературы), то «отцом» украинского футуризма (а затем *панфутуризма*) был Михайль Семенко (1892–1937) — однако поэт до сих пор практически неизвестен в России и недостаточно широко известен на Украине.

Михайль Семенко стал первым футуристом и первым лириком-урбанистом в украинской литературе. Его заочными учителями и ориентирами на раннем этапе творчества были такие разные фигуры, как Уолт Уитмен, Эмиль Верхарн, Елена Гуро, Игорь-Северянин, Андрей Белый… Результатом осуществленного им синтеза символистской, импрессионистской и футуристической поэтик стало парадоксальное сочетание инфантильности и динамизма, беззащитности и агрессии, наивности

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-04-00413

и эксцентричности. Поэзия Семенко ускользает от однозначных определений: безыскусная искренность таит экзистенциальную глубину; лиризм и бытописательство способны обернуться иронией и эстетством; ерничество оборачивается программным жестом; чрезмерный пафос искупается экзотической неологизацией и энергетикой.

По своему культуртрегерскому размаху фигура Семенко, в сущности, может быть сопоставлена лишь с Маяковским в России и с Маринетти в Италии. Лирик с остро-трагическим мироощущением, реформатор национальной поэзии, он оказался активнейшим деятелем украинского искусства, идеологом, теоретиком и организатором объединений «Кверо» (1914), «Фламинго» (1919), «Ударной группы поэтов-футуристов» (1920), «Ассоциации панфутуристов» (1921), «Ассоциации работников коммунистической культуры» («Комункульт»; 1924) и, наконец, «Новой генерации» (1927) — под знаменами которой он сплотил около полусотни поэтов, прозаиков, художников, архитекторов, деятелей театра и кино.

«Штурмом и натиском» украинского панфутуризма можно признать 1922 год. Оформившись как активная и витальная литературная группа лишь в год смерти Хлебникова — то есть на целых 10 лет позже русских кубофутуристов/гилейцев, украинские панфутуристы во главе с Михайлем Семенко в полной мере апроприировали эпатажные и скандальные приемы своих предшественников. В том числе они считали необходимым «сбрасывать с парохода современности» не только собственных украинских «литературных генералов», но и российских поэтов — прежде всего Маяковского и Есенина, но также и Хлебникова. Но цену им они, безусловно, знали.

В статье 1922 года «Футуризм в украинской поэзии (1914–1922)» сам Семенко (укрывшись за псевдонимом) признавал свою преемственность от русских учителей, говоря что его собственный ранний *кверо-футуризм* был «смесью эго- и кубофутуризмов» и констатируя диапазон своей лирики «от символизма и импрессионизма до эстетического футуризма и крайних границ деструкции».

Далее в статье будет дан ряд примеров того, как идеи и приемы Велимира Хлебникова находят свое отражение в текстах Михайля Семенко — не только в поэзии, но и в теоретических работах.

2.

В лирике Семенко второй половины 1910-х годов очень явственны черты поэтики Игоря-Северянина и Елены Гуро, влияние же Хлебникова куда менее заметно, а его имя, в отличие от указанных поэтов, ни разу не упоминается в стихотворениях. Между тем, Семенко несомненно был знаком с произведениями Хлебникова. Весьма вероятно, что миниатюра «Пляма» («Пятно») из книги «Blok-Notes» (Киев, 1919) отсылает именно к хлебниковским опытам:

ПЯТНО
Блеснуло пятно **уайльдно**
на фоне магичной ночи
было длинным оно необычайно
только вечности было короче.
Блеснуло пятно зеркально
в волнах **верхарновой** бучи
и были недосягающе граальны
блики от него идучи.
21 — IX. 1918. Киев
(*Перевод с украинского мой. — А. Р.*)

ПЛЯМА
Блиснула пляма **уайльдно**
На фоні магійної ночі
Була довга вона незвичайно
І за вічність була корочча
Блиснула пляма зеркально
В хвилях **вергарної** бучі
І були недосяжні граально
Блиски від неї йдучі.
(*Оригинал*)

Семенко неоднократно создавал неологизмы на основе имен; здесь — Уайльда и Верхарна. Ср. также его стихотворения «Бледная панна» (1918), «Размышление» (1918) и «Интеллигентам» (1921), где неологизации подверглись имена Уитмена, Метерлинка, Маринетти, Бодлера, Северянина. В миниатюре «Пляма» мы видим разительное сходство с четверостишием Хлебникова «О, достоевскиймо бегущей тучи…» (1907–1908; впервые опубликовано в книге Крученых и Хлебникова «Мирсконца» (М., 1912)). Стихотворения очень близки тематически: описание ночной тучи, своеобразная медитация, мысль о вечности — неологизму «граально» соответствует эпитет «замирный». Еще более значима сходная неологизация от имен классиков: Уайльда/Верхарна vs Достоевского/Пушкина. Столь же близ-

* * *
О, **достоевскиймо** бегущей тучи!
О, **пушкиноты** млеющего полдня!
Ночь смотрится, как Тютчев,
Безмерное замирным полня.
<1907–1908>; 1912

* * *
Усадьба ночью, **чингисхань**!
Шумите, синие березы.
Заря ночная, **заратустрь**!
А небо синее, **моцарть**!
И, сумрак облака, будь Гойя!
Ты ночью, облако, **роопсь**!
<…>
1915

кие параллели прослеживаются и со стихотворением Хлебникова «Усадьба ночью, чингисхань!..» (1915; опубликовано в сборнике «Четыре птицы» (М., 1916)) — где ключевыми концептами также являются «ночь», «облако», «небо», одновременно с яркой неологизацией имен Чингисхана, Заратустры, Моцарта и Роопса.

В 1922 году в организованном Семенко первом альманахе панфутуристов «Семафор в будущее» («Семафор у майбутнє») была напечатана мистификационная «Телеграмма Маяковскому», которая заслуживает того, чтобы воспроизвести ее полностью:

> «Телеграмма лит[ер] А.
>
> Отправлено в Москву 29/IV [1922]:
>
> Москва, Владимиру Маяковскому, футуристу.
>
> Сейчас в тупике. А что же дальше? Маяковский, спасайся. Выход. Искусство живой труп. Нужно добить. Да здравствует пан-футуризм, ликвидирующий искусство. Да здравствует метаискусство, синтез искусства и спорта. Пан-футуризм есть активная ликвидация искусства, это пан-футуризм специальный (революция, деструкция, футуризация). Пан-футуризм есть построение метаискусства, после-искусства будущего, это пан-футуризм общий (конструкция, коммунистическое строительство). Каменский = Бальмонт = труп. Хлебников, остальные — искатели четвертого измерения = заклинатели, хироманты (sic! — *А. Р.*) = анахронизм. Маяковский пан-футурист или труп. Выход есть. Выбирай. Ответ срочно телеграфом.
>
> Михаил Семенко, пан-футурист.
>
> Киев, Прорезная, 16–1».

Эта мистификация составляет своеобразную пару с «Невиданным поединком» Гео Шкурупия, напечатанным в этом же альманахе (оба текста — на русском языке), но уже не в виде телеграммы, а в виде рекламного объявления, низвергающего с литературных пьедесталов «бродягу Володьку Маяковского», «суррогатчика Ваську Каменского» и «годовалого бычка Игугу Есенина». Любопытно, что Маяковскому стали известны эти панибратские инвективы, вполне в духе его собственных стратегий времен раннефутуристического бунта 1913–1915 годов: экземпляр альманаха был в его личной библиотеке, возможно, полученный напрямую от Семенко.

В кратком упоминании Хлебникова в этой «телеграмме» примечательна скупая отсылка к его нумерологическим утопиям и теориям Времени — отголосок концепции так называемого четвертого измерения, чрезвычайно популярной в интеллектуальной среде в первой четверти XX века. Серьезный интерес к концепции четвертого измерения проявляли многие представители русского авангарда, особенно В. Хлебников, М. Матюшин, К. Малевич, Н. Кульбин, И. Клюн, Эль Лисицкий, создав целый ряд графических, живописных и теоретических работ под влиянием идей Г. Минковского, А. Эйнштейна, а также популярных книг Ч. Г. Хинтона и П. Д. Успенского.

Примечательна также аттестация Хлебникова как «заклинателя и **хер**оманта» — здесь ненормативная орфография выглядит дополнительной издевкой в адрес русских авторитетов. Ср. с аттестацией поэта в поздних мемуарах композитора Артура Лурье:

> «Математические вычисления Хлебникова для большинства из нас, его друзей, оставались загадкой. Не понимая “мистики цифр” Хлебникова, мы относились к ним с почтением, т. к. не могли допустить мысли, что *наш пророк и иерофант* может заниматься чепухой. Вычисления Хлебникова носили какой-то эсхатологический характер: на основании этих вычислений он с вдохновением говорил об управлении ходом световых лучей, о том, что человек — это молния, и призывал людей читать “клинопись созвездий”. До сих пор я убежден в том, что математические расчеты Хлебникова ждут своего толкователя-ученого».

Отмечу оккультные коннотации этих аттестаций: «заклинатель», «хиромант» и наконец «иерофант» (Верховный жрец, Первосвященник) — название одного из Великих арканов Таро в одной из самых распространенных колод Райдера/Уэйта, чей дизайн был разработан в 1909 году в недрах Ордена Золотой Зари (Order of the Golden Dawn), сыгравшего важную роль в «оккультном Ренессансе» начала XX века.

В том же панфутуристическом альманахе «Семафор в будущее» среди целого ряда программных статей и деклараций была опубликована статья Семенко «Поезомалярство» («Поэзоживопись»). В ней проблема построения новой грамматики и метаязыка революционного искусства решалась через обращение к теории симультанности. Одновременно в тексте содержится важная аллюзия на декларации русских футуристов десятилетней давности: «Декларацию слова как такового» Алексея Крученых (издана в виде листовки) и брошюру А. Крученых и В. Хлебникова «Слово как таковое» (М., 1913):

> «…мы уничтожили все до сегодня существовавшие формы поэтического выражения, потому что они слишком тесны для нас. Далее к этому моменту присоединяется другой процесс — процесс разложения материала поэзии — слова — на первичные элементы. Слово подлежит энергичному экспериментированию, следствием чего выступает один обобщенный момент, имеющий решающее значение для дальнейшего развития, а именно: слово как таковое, по нашему намерению, может воздействовать или на зрительное, или на слуховое восприятие. Это необходимо четко различать, так как здесь лежит источник других искусств, абсолютно не похожих на предыдущие».

Еще одна декларация Семенко — «Будущее пан-футуристов» — напечатанная в газете «Катафалк искусства» (декабрь 1922), прямо перекликается с рядом деклараций Хлебникова, в частности с «Трубой Марсиан» (Харьков, 1916). Показательно, что местоимение «мы», ключевое для большинства манифестарных текстов Хлебникова, повторяется в «Трубе Марсиан» 16 раз; оно столь же важно и для короткого воззвания Семенко (повторяется 6 раз):

> «Мы, пан-футуристы — конквистадоры из среды художников-мастеров, современники и участники социальной революции, имели возможность взобраться на вершину истории, откуда наблюдали седые дали прошлого и самые далекие горизонты будущего.
>
> Мы — марксисты, а потому, по необходимости спускаясь в долины, *в каждый данный момент относимся к действительности соответственно реальному положению вещей. Но мы окрылены порывом в будущее и в каждый данный момент сознаем свою конечную цель*. <…> мы — отряд боевиков, исполняющий свою обязанность».

Примеры актуальности Хлебникова можно найти в украинских текстах не только начала 1920-х, но и в конце десятилетия. Например, конкурент Семенко, лидер литературной группы «Авангард» Валериан Полищук в 1928 году называет Хлебникова пионером-новатором, и, в духе идеологического мейнстрима, предтечей «пролетарской литературы»; при этом Полищук не избегает погромной риторики, общераспространенной к концу двадцатых:

> «Стоя на левом фланге пролетарской литературы в отношении ее формальных исканий, мы приветствуем тех пионеров созидания новой словесной формы, которые оттаскивали и оттаскивают литературу от тепло-насиженных шаблонов, как это делал в старое время В. Хлебников, а теперь некоторые конструктивисты и некоторые лефовцы, и как ставит себе целью украинский пролетарский конструктивный динамизм (спирализм).
>
> Но вместе с тем мы в острейшем антагонизме с анархо-деструктивным футуризмом и его гальванизированными, мертвыми формациями и дегенерациями.
>
> И потому также мы должны забраковать, должны дать отпор теперешнему творчеству русской секции ВУСППа, которая не только не ищет смелых путей обновления форм, но даже тянется в хвосте за наиболее неудачными образцами российской пролетлитературы, не желая опереться на реальную, литературную основу украинской действительности, из которой она должна произрастать.
>
> Объединенные на этих страницах писатели — лишь часть передового отряда молодых, прорывающихся в будущее. <…>».

Параллельно отмечу показательную публикацию о Хлебникове в издаваемом Михайлем Семенко харьковском журнале «Новая Генерация», наиболее последовательно в СССР отслеживавшем европейские авангардистские течения. Речь идет об украинском переводе статьи Сергея Ромова «От дада к сюрреализму (О живописи, литературе и французской интеллигенции)». В этой обширной статье 1927 года, посвященной анализу новейших французских течений с ангажированных позиций советской идеологии, художник и критик С. М. Ромов (Роффман) уделяет внимание Хлебникову в отдельной главке под названием «Тень Велемира (sic! — *А. Р.*) Хлебникова и пути в поэзии». Критик, по прошествии пяти лет после смерти поэта, аттестует его как «великого святошу» и «гениального юродивого», чья поэзия построена как «высшая алгебра мысли». В финале главки Ромов включает его в пантеон крупнейших властителей дум начала столетия: «Эдгар По, Ницше, Бодлер, Артур Рембо, Оскар Уайльд, Велемир (sic! — *А. Р.*) Хлебников».

В свою очередь поэт и переводчик Николай Ушаков в киевском альманахе «Авангард» — дочернем проекте «Новой Генерации» — публикует статью о Хлебникове, где называет его Ломоносовым двадцатого столетия, «сотворившим новое искусство», а также констатирует, что «новая русская поэзия находится под влиянием Хлебникова, так же, как поэты XIX столетия под влиянием Ломоносова».

Итак, начав в 1922 году с декларативно-ернического «ниспровержения» Хлебникова (вместе с другими московскими авторитетами), к концу десятилетия украинские панфутуристы (и – шире — представители левых группировок) признают Хлебникова в качестве знаковой фигуры новейшей литературы, чье влияние продолжает присутствовать как в русской, так и в украинской словесности.

Рецепция творчества Велимира Хлебникова в украинской литературе — мало разработанная тема, которая заслуживает дальнейших исследований. Настоящая статья лишь предварительный подступ к этой задаче.

Литература

1. Катафалк искусства: № 1 / Отв. ред. М. Семенко. Київ: Гольфштром, 1922.
2. Лурье А. Наш марш // Русский футуризм: теория, практика, воспоминания. М.: Наследие, 1999. С. 430–431.
3. Михайль Семенко и украинский панфутуризм: Манифесты. Мистификации. Статьи. Лирика. Визиопоэзия / Сост., пер. с украин., статьи и комментарии А. В. Белой и А. А. Россомахина. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016.
4. Мовчан Р. Хлєбніков і український футуризм // Бахмутський шлях. 2010. № 1–2. С. 131–136.
5. Полищук В. Что и как и почему? // Радиус авангардовцев: Литературный сборник русской секции. Харьков, 1928. С. 26–28.
6. Ромов С. От дада к сюрреализму (О живописи, литературе и французской интеллигенции) // Вестник иностранной литературы. 1929. № 3. С. 178–208.
7. Ромов С. Від дадаізму до сюрреалізму (Про малярство, літературу й французьку інтелігенцію) // Нова Генерація. 1929. № 9. С. 33–52.

8. Россомахин А. Кузнечики Велимира Хлебникова. СПб.: Красный матрос, 2004.
9. Семенко М. Кобзар. Повний збірник поетичних творів в одному томі. (1910–1922). Харків: Державне Видавництво України, 1925.
10. Семенко М. Поезомалярство // Семафор у майбутнє. Aparat Panfuturystiv: Нумер перший: Май / ред. М. Семенко. Київ: Golfstrom, 1922. С. 31–36.
11. Семенко М. Телеграмма лит[ер] А. // Семафор у майбутнє. Aparat Panfuturystiv: Нумер перший: Май / ред. М. Семенко. Київ: Golfstrom, 1922. С. 18.
12. Семенко М. Blok-Notes. Поезії 1919 року. Книга четверта. [Київ]: Флямінго, 1919.
13. Старкина С., Россомахин А. Велимир Хлебников. Труба марсиан. (Факсимильное издание. Статья. Комментарии). СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
14. Успенский П. Д. Символы Таро. Философия оккультизма в рисунках и числах. СПб., 1912; 2-е [переработ.] изд.: Пг., 1917.
15. Ушаков Н. Нотатки про Хлєбнікова // Авангард (Альманах пролетарських митців «Нової Генерації»). 1930. № 2. С. 95–97.
16. Cebro A. [Семенко М.]. Futuryzm v ukrajins'kiy poeziji (1914–1922) // Семафор у майбутнє. Aparat Panfuturystiv: Нумер перший: Май / ред. М. Семенко. Київ: Golfstrom, 1922. С. 41–43.

УДК 821.161.1; 82–1/-19

А. М. Мирзаев
Мирзаев, Арсен Магомедович — литературовед, Институт русского авангарда (СПб), arsemir@yandex.ru

ВЕЛИМИР ХЛЕБНИКОВ В ЗЕРКАЛЕ ТЕКСТОВ, ЕМУ ПОСВЯЩЕННЫХ: «ВЕНОК ПОЭТУ»*

В статье речь идет о поэтических текстах 1910–2010-х гг., посвященных Велимиру Хлебникову. В предыдущих работах автора рассматривались стихотворения, вошедшие в мини-антологию «Велимир Хлебников: Венок Поэту», анализировалась динамика посвящений В. В. Хлебникову. В новой статье, продолжающей тематику предыдущих, разговор ведется, в основном, о стихотворениях из неизданной части «Венка…», в которую входят тексты второй половины XX столетия и начала XXI-го.
Ключевые слова: Велимир Хлебников, поэзия, Венок Поэту, стихотворения, посвященные В. Хлебникову

.A. Mirzaev
«A Wreath to the Poet»: Velimir Khlebnikov's image, reflected in poetic dedications.

The article examines poetic texts, dedicated to Velimir Khlebnikov, that were written during the period of 1910–2010. In his previous works the author analyzed poems included into a mini-anthology "Velimir Khlebnikov: a Wreath to the Poet", paying special attention to the verses' dynamics. The new article, extending the topic of the previous study, is focused on poems of the unpublished part of the "Wreath …" which includes texts, written in the second half of the XX century and the beginning of XXI century.
Keywords: Velimir Khlebnikov, poetry, Wreath to the Poet, poems devoted to V. Khlebnikov.

В 2005 году в петербургском издательстве «Вита Нова» вышел в свет необычный комплект из двух книг: 1)«Велимир Хлебников: Король Времени» — первая в мире научная биография Велимира Хлебникова, написанная С. В. Старкиной [10], известным исследователем жизни и творчества В. В. Хлебникова, и 2)«Велимир Хлебников: Венок Поэту» [2] — мини-антология стихотворений, посвященных Будетлянину; в книгу вошли тексты 33-х поэтов: от А. Крученых до Б. Слуцкого. Оба издания вскоре были представлены на очередных Хлебниковских чтениях, которые в те времена регулярно, раз в 2–3 года, проводились в Астрахани.

Обе книги удостоились ряда рецензий, написанных как профессиональными исследователями творчества Велимира, так и «креативными» журналистами, ни малейшего отношения к творчеству В. Хлебникова (далее — ВХ) и к поэзии-как-таковой не имеющими. Претензии и обвинения (весьма, впрочем, голословные) в неточном изложении фактов, в некоторой тенденциозности etc. содержались, в основном, в откликах на биографию ВХ («большому кораблю», вернее, толстому тому, мол, — львиная часть дегтя… Но и на долю «Венка…» пришлось немало язвительных замечаний, зачастую, надо сказать, верных и точных: книга делалась в спешке, и, естественно, не лишена не только опечаток, но и досадных ошибок). В предисловии к «Венку Поэту» говорилось: «К сожалению, невеликий объем книги позволил включить в нее лишь поэтов *хлебниковской эры*; издание полного *Венка* посвящений Будетлянину (1910–2000-е годы) — дело будущего, смеем надеяться, не слишком отдаленного» [2, с. 8].

И действительно, будущее не заставило себя ждать, наступив незаметно и, как всегда, внезапно. Оно явилось в виде более-менее реальной перспективы опубликовать полный вариант «Венка…» в одном из томов, посвященных Велимиру и составленных из критических статей, некрологов, мемуаров — иначе говоря, *Хлебниковианы* 1910–1950-х гг., а также включающих работы современных исследований творчества В. Хлебникова (издание готовится в серии PRO ET CONTRA, выпускаемой РХГА).

Мне уже приходилось писать о динамике стихотворных посвящений «Королю Времени» [11]. Речь в этой статье шла, прежде всего, о том, что, объявляя Хлебникова своим учителем и на словах признавая его лидерство, ближайшие соратники Велимира, «гилейцы», в основном, «занимались, говоря языком современности, автоимиджмейкерством, работой на собственную популярность и прокладыванием своего персонального пути в русской, а затем и советской литературе. Это „любовно-ревнивое" отношение привело к отсутствию поэтических посвящений Учителю у Маяковского <…> формальным либо полувынужденным посвящениям иных друзей-поэтов — Каменского, Д. Бурлюка (в меньшей степени, пожалуй, вышесказанное относится к Крученых, „мышиному брату", помогавшему Велимиру „грызть время"), Н. Бурлюка…». Говорилось и о стоящих особняком — в череде поэтических оммажей — текстах Вячеслава Иванова (в его стихотворном посвящении проскальзывают покровительствен-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-04-00413.

ная интонация и *учительские* нотки) и Елены Гуро (у «тишайшей» Елены Генриховны Хлебников — «олицетворение образа Поэта, светлого и не совсем земного гения, „создателя миров“, непонятого и гонимого, которому не суждено быть „ни сытым, ни угретым“»; об отношении к Велимиру авангардистов «второго призыва» («биокосмистов», мистификаторов-«неофутуристов» и пр.), с их восторженными, а то и хвалебно-одическими стихами). С другой стороны, «в пореволюционную пору (особенно, конечно, после смерти В. Х.) появляются тексты, в которых упор делается на культивирование прижизненных и посмертных мифов о поэте: „уруздервиш“, наволочка со стихами, безбытность, неприкаянность, неотмирность, визионерство, сжигание рукописей, etc. У советских поэтов эта тенденция становится особенно явственной и навязчивой (С. Городецкий, М. Кульчицкий, В. Мануйлов и ряд прочих)» [11, с. 170–171]. Но основной акцент в этой работе делался на второй, неопубликованной части *Венка* и на произведениях поэтов, которые посвящали стихи Хлебникову в конце 2-го тысячелетия и уже в начале следующего: С. Бирюкова, А. Кондратова (Сэнди Конрада), Г. Айги, посвящавших Велимиру циклы стихов, поэмы и даже целые книги.

В следующей статье, продолжающей и развивающей эту тематику [4], мне пришлось вновь обратиться к недоступной широкой аудитории текстах второй части «Венка Велимиру». Здесь я остановился на стихах-посвящениях Н. Ладыгина, Д. Авалиани, классиков палиндромической и — шире — комбинаторной поэзии в целом; а также поэта В. Филиппова, ушедшего из жизни сравнительно недавно, в 2013 году.

По понятным причинам наименее известными и доступными являются стихотворения авторов либо совсем молодых; либо более-менее известных, но печатаемых в микроскопических дозах (вариант: вообще не предназначающих свои творения для печати; есть и такие); либо хорошо известных, но в узких литературных кругах. Посему на нескольких текстах поэтов, попадающих в одну из этих категорий, и хотелось бы остановиться.

Хлебников, как мы знаем, начинал самостоятельно учить японский язык, пытаясь отыскать в нем особые формы выразительности. Одно из известнейших его стихотворений начинается строкой «Ни хрупкие тени Японии…» [12, т. I, с. 330]. Его интерес к Японии и японской поэзии восходит к событиям Русско-японской войны, Цусимскому сражению, оказавшими на Велимира, по его собственному признанию, огромное влияние и побудившие поэта начать поиски «основного закона времени».

Акифуми Такеда, славист, поэт, переводчик произведений Хлебникова на японский, преподаватель университета Тояма, одно из своих посвящений ВХ начинает строкой самого Велимира из стихотворения «Гонимый — кем, почем я знаю?..» [12, т. I, с. 271]:

В честь Велимира Хлебникова

Я белый ворон, я одинок,
Проношу воду:
Живым — мертвую,
мертвым — живую,
Я призрак у перевер-тьмы.
(*Перевод на русский — автора*).

Другой его «хлебниковский» текст известен в переводе филолога и поэта Игоря Лощилова: «Вечернего снега влага; / Камневладычица нежно / Цветы лелеет». Это стихотворение было написано под впечатлением от посещения А. Такедой могилы В. Хлебникова на Новодевичьем кладбище в Москве и опубликовано в астраханской газете, издающейся с 1996 года при Доме-музее Велимира Хлебникова [13].

Стихотворение «В честь Велимира Хлебникова» отсылает не только к строке Хлебникова, но и, по всей вероятности, к небольшой «хлебниковской» поэме Сергея Бирюкова «Белый ворон» [1, с. 170–175], авангардного поэта, исследователя «классического» и современного авангарда, основателя Академии Зауми; а также, возможно, — к строчкам из заключительной части велимировского стихотворения «Годы, люди и народы…» [12, т. I, с. 379]: «Пред смертью жизнь мелькает снова, / Но очень скоро и иначе».

В заключительной части этого небольшого текста А. Такеды обыгрывается последняя строка из упомянутого выше стихотворения ВХ 1915 года: «Боги — призраки у тьмы» [12, т. I, с. 271]. А в 4-й и 5-й строках автор корреспондирует и с палиндромическими «Перевертенем» [12, т. I, с. 261], и «Разиным» [12, т. III, с. 251] Хлебникова, и одновременно намекает на обратимую природу смерти, видимо, тоже заклятую/заговоренную «двойным течением речи». И «тьма» у А. Такеды — это перевернутая тьма, тьма наоборот, антитьма, уничтожающая саму себя, стирающую себя каждый раз — на возвратном движении, обреченная с неизбежностью на вечное возвращение к своему истоку.

Для каждого из «поэтов-посвятителей» Хлебников, разумеется, свой, отдельный, собственный. И каждый из них пишет о Велимире в своем ключе. И если поэты авангардной направленности, такие, например, как Н. Ладыгин, Д. Авалиани, Б. Гринберг, А. Альчук, работают в комбинаторном русле, «прорытом» Хлебниковым, обыгрывая, развивая, а порой и углубляя велимировские находки, то пииты лирического склада, близкие к направлению, которое можно было бы назвать «лирический интимизмом», склоняются к тому, чтобы одомашнить мир, приручить его. Даже если они прикасаются к мировому эпосу или отталкиваются от великих поэтов прошлого, будь то знаменитые буддийские сутры или индийские сказания, русские сказки или «Гайавата», — всё у них выходит по-своему, появляясь в преображенном виде, более пригодном для «домашнего» употребления, для собственных «инти-

мистских» стихов. Таков и петербургский поэт Дмитрий Григорьев. Вот и его «Хлебников» — такой: «прирученный» поэтом, вневременной, просветленный и «опетербурженный»:

1. Хлебников
Хлебников ходит присыпанный снегом,
валенки дырявые галоши текут:
черная река вместо ног,
в голове пруд…
Площадь Мира снова стала Сенной,
Хлебников ходит рядом со мной,
ему говорят: — Вот пирожки, еще не остыли…
а у него за спиной крылья,
Хлебников трубит в пластмассовый рожок:
не трогай ангела — получишь ожог,
не смотри в лицо Бога береги часы,
тает снег и течет на усы,
а я все хожу по площади по Сенной
и Хлебников ходит рядом со мной [3, с. 5].

Вилли Мельников — легендарный поэт-полиглот, владеющий, по его собственному свидетельству, не одним десятком языков (в различных интервью и статьях Вилли называет различные цифры: то ему кажется, что он знает 97 языков, то 102…), и едва ли не на каждом из них пишущий стихи («Прежде всего, мой главный критерий знания языка — писать на нём поэтические тексты, думать на нём в зависимости от ситуации и настроения». [5]). Прославился Вилли и своим пристрастием к словотворчеству. Наиболее известными из его словотворческих «находок» является так. наз. *муфтолингва*. Сам автор называл это «языком слов-неологизмов». Слова-кентавры, как муфты, соединяются друг с другом, прорастают друг в друга, образовывая новые слова и семантические «сгущения». В написанном более 20-ти лет назад стихотворении, посвященном Велимиру, в определенной степени оригинальными и «авангардными» представляются лишь вкрапления во вполне кондиционный силлабо-тонический текст нескольких словообразований, большая часть которых, кроме неологизмов в последних трехстишиях («упрощебень», «нержавера», «усложнец», «мукомолитва»), отнюдь не являются «муфтолингвами». Необходимо отметить, что пальма первенства принадлежит Вилли лишь как изобретателю термина, в то время как «брачное сочетание слов» известно, вообще-то, довольно давно. Немало примеров можно найти среди «детских» слов (см. хотя бы книгу К. И. Чуковского «От двух до пяти»): самый известный, наверное, случай непроизвольного детского контаминирования — «белток» («белок» плюс «желток»); в стихах поэтов, пишущих для детей — у М. Яснова, Г. Сапгира и др.; да у «взрослых» современных литераторов, если повспоминать, «слов-кентавров» обнаружится N-ное количество. Вот, допустим, «художник слова» (автоаттестация) Вагрич Бахчанян, чьи «сплеты слов», представляющие собой «помесь гибрида с метисом» автору этих строк известны с 1970-х гг.; представительная и объемная подборка его словообразовательных экзерсисов была помещена в юбилейном номере парижской «Мулеты», посвященной *Будетлянину*: 1. «Ремеслон. 2. Собакалавр. 3. Кефальшь. 4. Бегемотопехота. 5. Блондинозавр <…> 21. Гитаракан. 22. Блохань. <…> 27. Доносорог <…> 31. Библиофилин <…> 33. Пингвиноград» [7, с. 82–83]. Ну, и т. д., как сказал бы Велимир… А неологизм «взлунят» — и вовсе в «игоре-северянинском» духе (ср.: «олунить», «взорлил» и т. п.). Думается, будучи помещено в «Словарь неологизмов Игоря Северянина» [8], это слово не выглядело бы там чужеродным и ни у кого не вызвало бы никаких вопросов. Впрочем, В. Никульцева в своей работе убедительно показала, что «многое в неолексиконе Игоря-Северянина, питающегося водами символистского словаря, восходит к словотворческим опытам Велимира Хлебникова» [9, с. 472].

Велимиру Хлебникову
Изгнулись виновато фонари,
как грешники — у храмовых дверей.
Вечёрна — дочь предполночной зари —
не от меня рождает дочерей.
Ей не со мною иероглиф воскрешать
на лунном, тушью залитом исподе
и всходо-Веды не в моём читать
надоблачно-подстрочном переводе.
Взлунят от пола умные лучи:
ты средь созвездиаспоры — изгой!
Испламьем, отсеченным от свечи,
ты бьешься с чёрнодырчатой лузгой!
Всё вязче ил, где твой поток черНил!..
…Скупой на упрощебень медяков,
я ни на букву не позолотил
святую нержаверу в чудо слов.
Я — усложнец, но хлеб мой не тяжёл:
твори мукомолитву! марш за стол!
15 января 1995

Стихотворения-посвящения В. Хлебникову 1960–1970-х годов, конца прошлого и начала нынешнего столетий практически не попадали в поле зрения исследователей. Однако тексты этого времени, как нам кажется, представляют особый интерес и разительно отличаются от стихов, написанных соратниками и современниками поэта. И, начиная с конца 1950-х гг., у «посвятителей» наблюдается куда большее *тенденциозное* разнообразие, да и сами стихи становятся более «хлебниковскими»; и не столько (не только) по духу, сколько в *формальном* отношении.

Подготовленный к изданию *Полный венок* (ну, по крайней мере, стремящийся к полноте), включающий поэтические посвящения Велимиру примерно 100 авторов (от Вяч. Иванова до Я. Сатуновского и от Л. Аронзона до Аллы Горбуновой), позволит *впервые* дать объемную панораму поэтических взглядов на Хлебникова (на протяжении 100 с лишним лет), даст возможность увидеть ВХ глазами поэтов разных поколений, придерживающихся разных эстетических установок, а также принадлежащих к различным поэтическим течениям.

Литература

1. Бирюков С. ПОЕΣІΣ. ПОЭЗИС. POESIS. Стихи, композиции, визуалы, серийная техника. М.: Русский Гулливер, 2009.
2. Велимир Хлебников: Венок Поэту: Антология / Сост. и предисл. А. Мирзаева. — СПб.: Вита Нова, 2005.
3. Григорьев Д. Перекрестки. Книга стихов. СПб.: ТЦ «Борей-Арт», 1995.
4. «ДОСКИ СУДЬБЫ» Велимира Хлебникова: Текст и контексты. Статьи и материалы / [Сост. Н. Грицанчук, Н. Сироткин, В. Фещенко]. М.: Три квадрата, 2008.
5. Исповедь полиглота. Вилли Мельников: http://www.liveinternet.ru/users/3874862/post160493103.
6. Мельников Вилли. Фобософия.. М.: Библиотека журнала «Футурум АРТ», 2004. С. 37
7. Мулета: Семейный альбом. Париж, 1985. № ХОО. Спецвыпуск журн. к 100-летию В. Хлебникова. С. 82–83.
8. Никульцева В. В. Словарь неологизмов Игоря-Северянина / ИРЯ им. В. В. Виноградова РАН; Под ред. проф. В. В. Лопатина. М.: ООО «Азбуковник», 2008.
9. Никульцева В. В. Сравнительный анализ неолексиконов Игоря Северянина и Алексея Кручёных // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2011. № 6–2. С. 472.
10. Старкина С. В. Велимир Хлебников: Король Времени: Биография. СПб.: Вита Нова, 2005.
11. Творчество В. Хлебникова и русская литература: Материалы IX Международных Хлебниковских чтений. 8–9 сентября 2005 г. / Под ред. проф. Г. Г. Глинина; Сост.: Г. Г. Глинин, Л. В. Евдокимова, А. А. Боровская, О. Е. Романовская. Астрахань, 2005.
12. Хлебников В. Собрание сочинений: В 6 тт. / [Под общ. ред. Р. В. Дуганова. Сост., подгот. текста и примеч. Е. Р. Арензона и Р. В. Дуганова; Рос. акад. наук, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького, О-во Велимира Хлебникова]. М.: Наследие, 2000–2006.
13. Хлебниковская веранда. Астрахань. 1999. № 17.

УДК 94 (100)

М. В. Аникиев
Аникиев, Михаил Владимирович, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, anikiev1038@gmail.com

ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ВТОРОЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА ВОЗВРАЩЕНИЕ В ПАРИЖ КОРОЛЯ КАРЛА VI ФРАНЦУЗСКОГО (ЗИМА 1382–1383 ГГ.)

Copyright © 2016, М. В. Аникиев

Перевод и примечания М. В. Аникиева [1]

В публикуемом фрагменте «Хроник» Жана Фруассара описывается одно из самых мрачных и знаменательных событий, случившихся в истории средневекового Парижа. В ноябре 1382 г. французское рыцарство, под предводительством юного Карла VI, нанесло сокрушительное поражение мятежным фламандцам в битве при Роозбеке и подчинило значительную часть Фландрии. Благодаря этой громкой победе королевская власть смогла приступить к подавлению протестных движений непосредственно во французских городах — прежде всего в Париже, Руане, Реймсе и Орлеане. Незадолго до этого, в ходе восстания майотенов/молотобойцев (март 1382 г.), парижане решительно выступили против усиления налогового гнёта и нарушения муниципальных вольностей. Однако теперь французское правительство, возглавляемое королевскими опекунами, герцогами Бургундским и Беррийским, твёрдо рассчитывало взять реванш и расправиться с наиболее активными участниками восстания.
Ключевые слова: «Хроники» Жана Фруассара, Книга Вторая, научно-комментированный перевод, Столетняя война

M. V. Anikiev
Fragment of the Second Book of the Chronicles of Jean Froissart
The return of the French king Charles VI to Paris (winter 1382–1383)
Translation and comments by M. V. Anikiev

The published fragment of The Chronicle by Jean Froissart describes one of the most gloomy and significant events that happened in the history of medieval Paris. In November 1382, the French chivalry, led by the young Charles VI, dealt a crushing defeat to the rebellious Flemings at the Battle of Roosbeke and subdued a large part of Flanders. Thanks to this loud victory, the royal power was able to start suppressing protest movements directly in French cities — primarily in Paris, Rouen, Reims and Orleans. Shortly before this the Parisians resolutely opposed the strengthening of tax oppression and the violation of municipal liberties. However, now the French government headed by the royal guardians, the dukes of Burgundy and Berry, firmly hoped to take revenge and deal with the most active participants in the uprising.
Keywords: The Chronicles of Jean Froissart, The Second Book, translation and scientific comments, The Hundred Years War

I.
О том, как парижане решили устроить военный смотр по случаю возвращения из Фландрии короля Карла Французского

Когда король [2] пребывал в Аррасе [3], местная цитадель, а также и город подвергались большой опасности: им грозило полное разорение и разграбление. Ведь бретонцы, вынесшие много тягот в недавнем походе, были недовольны королём, так как им задолжали большие деньги. Лишь с великим трудом коннетабль и маршалы их сдержали, пообещав, что жалованье будет сполна им выплачено в Париже; и за это перед бретонцами поручились сам коннетабль Франции [4] и оба маршала — мессир Луи де Сансерр [5] и сир де Блэнвиль [6]. Тогда король выступил из Арраса и избрал путь на Перонн, а граф Фландрский [7] простился с ним и, вернувшись в Лилль, провёл там всю зиму [8].

Продолжая свой путь, король Франции проследовал через Перонн, Нуайон, Компьень и прибыл на постой в Санлис [9]. Все латники расположились в деревнях между Санлисом и Мо-ан-Бри, вдоль берегов Марны и Сены, а также между Санлисом и Эстре-Сен-Дени. Поэтому весь этот край был занят войсками.

Затем король выступил из Санлиса и направился к Парижу, выслав вперёд некоторых служащих, дабы они подготовили для него Луврский замок [10], в котором он желал остановиться. Его дядья [11] и другие высокородные сеньоры Франции поступили точно так же: послали своих людей, чтобы те подготовили их отели, и всё с хитрым умыслом. Ведь король и сеньоры на совете решили не входить в Париж внезапно, поскольку опасались парижан. И дабы поглядеть, какого поведения и порядка парижане станут придерживаться в связи с возвращением короля, они решили сначала устроить эту

проверку. Слуги короля и сеньоров отвечали парижанам, когда те спрашивали, приедет ли король: «Да, он уже поблизости и скоро будет здесь». Тогда парижане решили вооружиться с головы до пят и показать королю при въезде в Париж, какая сила есть в городе на сей день и каким количеством вооружённых людей он при желании может располагать. Намного лучше было бы для них, если бы они тихо остались сидеть в своих домах, ибо, как вам будет рассказано далее, этот смотр обернулся для них тяжкой повинностью. Сами они говорили, что ими движут лишь благие намерения, однако всё было истолковано совсем иначе.

II.
О том, как французские сеньоры провели с парижанами переговоры и убедили их разоружиться

Король заночевал в Лувр-ан-Паризи [12], а затем прибыл ночевать в Ле-Бурже [13]. Тогда пробежал по Парижу глас: «Король скоро будет здесь!» И вот вооружились и нарядились более 20 тысяч парижан и, выйдя из города в поле, построились в красивую рать между Сен-Ладром [14] и Парижем, в стороне, обращённой к Монмартру. Держа наготове свои арбалеты, павезы и молоты, они были построены так, как если бы собирались немедленно вступить в бой и сражаться.

Король и все сеньоры ещё находились в Ле-Бурже, когда им донесли эту новость и подробно описали действия парижан. Тогда сказали сеньоры: «Вот горделивый сброд, преисполненный великого бахвальства. К чему теперь они показывают свои силы? Шли бы с такой же готовностью служить королю, когда он отправлялся во Фландрию! Однако у них в голове было лишь одно: молить Бога, чтобы никто из нас не вернулся назад». Некоторые, желая досадить парижанам, заходили в своих речах ещё дальше и говорили: «Если королю дадут хороший совет, он ни за что не доверится такому народу, который вышел встречать его с оружием в руках. Парижане должны были смиренно выйти процессией и звонить в колокола Парижа, воздавая хвалу Господу за прекрасную победу, ниспосланную королю во Фландрии».

Тогда сеньоры были совсем озадачены и не знали, как им действовать. В конце концов на совете было решено, что коннетабль Франции, сир д'Альбре [15], сир де Куси [16], мессир Ги де Ла-Тремуй [17] и мессир Жан де Вьенн [18] поедут поговорить с парижанами и спросят, по какой причине они, в столь большом числе, в доспехах и при оружии, вышли из Парижа навстречу королю, — дело во Франции доселе невиданное! А далее сеньорам надлежало говорить в зависимости от полученного ответа, ибо они были достаточно мудры и осмотрительны, чтобы справиться не только с таким поручением, но даже в десять раз более трудным.

Тогда они, совсем безоружные, отъехали от короля и, дабы вести дело более красиво и надёжно, взяли с собой трёх или четырёх герольдов (я точно не знаю). Послав их вперёд, сеньоры сказали: «Езжайте к этим людям и договоритесь с ними о безопасном проезде для нас в обе стороны, дабы мы могли переговорить с ними и передать им слова короля».

Герольды отделились от них и, пришпорив коней, скоро подъехали к парижанам. Видя приближающихся герольдов, парижане и не подумали, что они едут к ним на переговоры, но решили, что это передовые воины направляются в Париж. Однако герольды, одетые в свои гербовые котты, очень громко спросили их: «Где тут начальники? Кто у вас капитаны? Нам нужно говорить с ними, ибо сеньоры послали нас сюда с поручением». По этим речам некоторые парижане хорошо поняли, что их затея оказалась неудачной. Поникнув головой, они молвили: «Здесь нет никаких начальников: мы все равны и находимся в распоряжении короля, нашего государя, и ваших сеньоров. Скажите, во имя Господа, что желаете нам передать». — «Господа, — сказали герольды, — наши сеньоры, пославшие нас сюда (тут герольды их назвали), вовсе не знают ваших намерений. Поэтому они вас настоятельно просят, чтобы им можно было мирно и безопасно приехать и переговорить с вами, а затем вернуться к королю и пересказать ответ, который вы им дадите. А иначе они сюда прибыть не смеют». — «Право слово, — ответили те, к кому были обращены эти речи, — сеньорам вовсе не подобает говорить это нам, разве только по их благородству, и мы полагаем, что вы шутите». — «Но мы донесли их слова совершенно точно», — ответили герольды. «Тогда возвращайтесь, — сказали парижане, — и передайте сеньорам, чтобы они ехали к нам без всякой опаски, ибо мы не только не причиним им никакого вреда, но, напротив, готовы выполнять их распоряжения». Тогда герольды вернулись к вышеназванным сеньорам и передали им то, что вы уже слышали. Затем четверо баронов вместе с герольдами поехали вперёд и приблизились к парижанам, коих они нашли построенными ровными рядами в одну красивую рать, и более 20 тысяч из них были вооружены молотами.

Проезжая вдоль рядов парижан, сеньоры достаточно хорошо разглядели и оценили их выправку, а парижане при этом кланялись им. И когда сеньоры уже почти поравнялись с серединой их строя, они остановились. Тут, весьма возвышая голос, коннетабль повёл речь и спросил: «Эй вы, парижане! Кто подвиг вас выйти из Парижа в таком боевом порядке? Глядя на ваши стройные ряды, можно подумать, что вы желаете сражаться с королём, хотя он — ваш государь, а вы — его подданные!» — «Монсеньор, — ответили те, кто его слышал, — не извольте гневаться, но у нас вовсе нет такого желания и никогда не было. И коль вам угодно узнать, мы так построились, чтобы показать нашему

государю-королю военную мощь Парижа. Ведь он, по своей юности, ещё никогда её не видел и до сих пор не знает, как она может ему послужить, если потребуется». — «Итак, господа, — сказал коннетабль, — вы говорите хорошо, но мы вам объявляем от имени короля, что на сей раз он ничего такого видеть не желает, и ему достаточно того, что вы уже сделали. Поэтому, если вы хотите, чтобы король остановился в Париже, мирно возвращайтесь назад, каждый в свой дом, и снимите с себя это вооружение». — «Монсеньор, — ответствовали они, — мы охотно исполним ваше распоряжение».

Затем парижане двинулись обратно в Париж, и каждый пошёл к себе в дом разоружаться.

III.
О том, какие наказания постигли жителей Парижа и других городов Франции за их мятежные действия

Между тем четверо вышеназванных сеньоров вернулись к королю и его советникам и пересказали все речи, которые вы уже слышали. Тогда было постановлено, что король, его дядья, большинство сеньоров и некоторые латники вступят в Париж, но самые большие отряды расположатся за пределами города, по всей его округе, дабы нагнать страху на парижан [19]. Кроме того, сиру де Куси и маршалу де Сансерру было приказано, чтобы они, по вступлении короля в Париж, велели снять с петель створы четырёх главных парижских ворот, обращенных к Сен-Дени и Сен-Мору [20], с тем, чтобы все латники могли днём и ночью там проезжать свободно и беспрепятственно. Вышеназванные сеньоры также прикажут убрать все цепи с городских улиц, чтобы латники могли всюду ездить более легко и безопасно и, если потребуется, усмирить жителей Парижа. Как постановили, так и было сделано.

Затем король вступил в Париж [21] и вместе со своими дядьями направился в Лувр, а другие сеньоры расположились в своих отелях, если таковые у них были. Тогда же створы парижских ворот были сняты с петель и уложены в проёмах под кровлями башен, а цепи со всех парижских улиц были убраны и отнесены во дворец. Тем временем парижане пребывали в великом смятении, думая, что их теперь станут грабить, и ни один человек не осмеливался выйти из своего дома или хотя бы приоткрыть дверь или окно. Три дня провели они в этой великой тревоге, боясь ущерба, который, правда, оказался не таким тяжелым, как они ожидали. И всё же многим горожанам это стоило больших средств, ибо королевские советники по своему выбору вызывали их, одного за другим, к себе в палату и требовали выкуп: с одного — 6 тысяч, с другого — 3 тысячи, с третьего — 8 тысяч. Таким образом они взыскали тогда с Парижа, к выгоде короля, его дядьёв и министров, сумму в 400 тысяч франков. При этом ничего не спрашивали с середняков и малых людей, а только с крупных собственников, у которых можно было взять предостаточно. И ещё счастливы были те, кому удалось избежать наказания путём денежных выплат. Кроме того, им велели сдать всё своё вооружение: каждый должен был сам сложить его в мешок и доставить в замок Ботэ, который стоит в Венсеннском лесу. Там все доспехи, а также и молоты были заперты в одной башне.

Так обошлись в ту пору с парижанами, чтобы дать урок всем остальным городам королевства Французского. И обязали их вновь платить субсидии, габелли, эды, фуажи, двенадцатую и тринадцатую часть [22] и тому подобные налоги. В то же время сельскую местность обобрали полностью.

В довершение ко всему, король и его советники велели схватить и посадить в темницу тех, кого желали. Многие узники были утоплены, и дабы успокоить остальных парижан и унять их тревоги и страхи, было велено кричать от имени короля на всех перекрёстках, чтобы никто, под страхом верёвки, не чинил беззакония над парижанами и ничего не брал и не грабил в городских домах. Этот запрет и указ сильно успокоил тех, кто испытывал опасения. Тем не менее, однажды из Шатле [23] вывели многих парижских мужей, приговорённых к смерти за их преступления и за подстрекательство народа к мятежу. В их числе оказался и мэтр Жан де Маре [24], что вызвало большое удивление, ибо он был известен и знаменит как мудрый и почтенный человек. Некоторые утверждали, что с ним поступили несправедливо. Ведь в нём всегда видели мужа, исполненного великой рассудительности и доброго совета. Будучи одним из самых влиятельных и уважаемых заседателей Парламента, он так хорошо служил королю Филиппу [25], королю Иоанну [26] и королю Карлу [27], что ни разу не был уличён в каком-либо проступке, за исключением этого случая. Тем не менее, его приговорили к обезглавливанию, и ещё 14 человек вместе с ним. В то время как его везли на казнь, он сидел в повозке на одной доске, выше всех остальных, и вопрошал: «Где те, кто вынес мне приговор? Пусть выйдут вперёд и укажут причину и основание, почему осудили меня на смерть!» Так, совершая последний путь [28], обращался он с речью к народу; и те, кто должен был умереть вместе с ним, тоже не молчали. Поэтому все люди испытывали к ним великую жалость, но не осмеливались говорить об этом. Наконец мэтр Жан де Маре был доставлен на площадь крытого рынка, и там, перед ним, сначала обезглавили его спутников. Средь них был один суконщик по имени Никола Ле-Фламан [29], за коего предлагали 60 тысяч франков, чтобы спасти ему жизнь, но он тоже был казнён. Когда [палачи] подступили к мэтру Жану де Маре, чтобы его обезглавить, ему сказали [из толпы]: «Мэтр Жан, громко молите короля о пощаде, чтобы он простил ваши преступления». Тут он обернулся и молвил: «Я хорошо и верно послужил его предшественникам: его прадеду королю Филип-

пу, его деду королю Иоанну и его отцу королю Карлу. Никогда эти три короля не могли меня в чём-нибудь упрекнуть. Также не мог бы и он, если бы имел возраст и знание взрослого человека. Я уверен, что он нисколько не причастен к этому судилищу [20], поэтому мне нет смысла взывать к нему о пощаде, но я желаю воззвать лишь к Богу, и ни к кому иному, и молю Его искренне, чтобы Он простил мне мои прегрешения». Затем он попрощался с народом, большая часть которого плакала по нему. Такова была кончина мэтра Жана де Маре.

Сходным образом в городе Руане, дабы усмирить горожан, некоторых из них казнили и многих заставили откупиться. Так же случилось и в Реймсе, Шалоне, Труа, Сансе и Орлеане. И были эти города наказаны штрафами на очень большую сумму флоринов, поскольку они первыми выказали неповиновение королю. В ту пору по королевству Французскому были взысканы столь большие денежные суммы, что рассказ об этом вызвал бы удивление. И всё пошло на пользу герцогу Беррийскому и герцогу Бургундскому, ибо юный король находился под их управлением. Правда, коннетабль и маршалы Франции тоже получили из этого свою долю, чтобы выплатить жалованье латникам, которые служили им в походе на Фландрию. Кроме того, таким сеньорам, как граф де Блуа [31], граф де Ла-Марш [32], граф д'Э [33], граф де Сен-Поль [34], граф д'Аркур [35], дофин Оверньский [36], сир де Куси, а также другим великим баронам Франции было предписано взять со своих земель и владений то, что король должен был им в счёт службы во Фландрии, дабы они могли рассчитаться со своими воинами. Не знаю, какие выплаты получили сеньоры в соответствии с этим предписанием, ибо от имени короля в их землях сразу и немедля были введены новые налоги, так что их людям надлежало в первую очередь выплатить налоги королю, а им самим — лишь потом. Итак, вернёмся к жителям Гента.

(Конец фрагмента)

Примечания

[1] Перевод выполнен с издания: Chroniques de J. Froissart / Publ. par G. Raynaud. Société de l'Histoire de France. Paris, 1894. T. 11. P. 74–82 (далее = SHF).

[2] Карл VI «Возлюбленный» или «Безумный» (1368–1422), сын короля Карла V Мудрого и Жанны де Бурбон; король Франции в 1380–1422 гг.

[3] Карл VI прибыл в Аррас 29 или 30 декабря 1382 г. Там короля дожидался его младший брат, Людовик Туреньский (SHF. T. 11. P. XVI, n. 3).

[4] Оливье V де Клиссон (1336–1407), коннетабль Франции в 1380–1392 гг.

[5] Людовик де Сансерр (1342–1402), второй из пяти сыновей Людовика II (1305–1346), графа де Сансерра, и Беатриссы де Руси (1310–1349); маршал Франции в 1369–1397 гг., коннетабль Франции в 1397–1402 гг.

[6] Жан IV де Моканши (ум. 1391), сеньор де Блэнвиль, маршал Франции с 1368 г.

[7] Людовик II Мальский (1330–1384), граф Фландрии, Артуа, Франш-Контэ, Невера и Ретеля.

[8] На самом деле Людовик II Мальский расстался с Карлом VI Французским ещё до наступления декабря и уехал во Фландрию. Из документальных источников явствует, что 6 декабря 1382 г. он уже находился в Харлебеке (SHF. T. 11. P. XVI, n. 4).

[9] Согласно документальным источникам, 31 декабря 1382 г. Карл VI находился в Перонне, 1 января 1383 г. — в Нуайоне, со 2 по 7 января — в Компьени, а 8 января — в Санлисе (Ibid. P. XVII, n. 1, 2).

[10] Луврский замок (château de Louvre) стоял в северо-западной части Парижа, на правом берегу Сены.

[11] Речь идёт о дядьях Карла VI, Филиппе Храбром, герцоге Бургундском, и Жане, по прозвищу Великолепный, герцоге Беррийском. В период несовершеннолетия короля (1380–1388) они были при нём опекунами-регентами.

[12] Лувр-ан-Паризи (Louvres-en-Parisis), местечко в 23 км к северо-востоку от Парижа. Король прибыл туда из Санлиса 9 января 1383 г. (SHF. T. 11. P. XVII, n. 2).

[13] Ле-Бурже — городок в 11 км к северу от Парижа. На самом деле 10 января 1383 г., накануне своего вступления в Париж, Карл VI заночевал в Сен-Дени, а не в Ле-Бурже. Посетив знаменитое аббатство, он возблагодарил Бога за победу, одержанную во Фландрии (Ibid. P. XVI, n. 6).

[14] В оригинале — «Saint-Ladre». По всей видимости, речь идёт о парижском предместье Сен-Лазар, которое действительно находилось рядом с Монмартром.

[15] Арно-Аманьё д'Альбре (? — 1401), сын Бернара-Эзи д'Альбре и Маты д'Арманьяк. Сначала, как и отец, сражался на стороне англичан, однако в 1368 г. перешёл на сторону Карла V Мудрого и женился на Маргарите де Бурбон, младшей сестре королевы Франции, Жанны де Бурбон.

[16] Ангерран VII (1339–1397), барон де Куси, сын Ангеррана VI (ум. 1344), барона де Куси, и Катерины Австрийской (ум. 1349), дочери герцога Леопольда Австрийского. В правление Карла V и Карла VI был военным советником и верховным виночерпием Франции.

[17] Ги VI де Ла-Тремуй, прозванный Отважным (1346–1397), старший сын Ги V де Ла-Тремуя (ум. 1350) и Радегонды Генан де Борд; носитель орифламмы Франции, великий наследственный шамбеллан Бургундии и фаворит герцога Филиппа Храброго.

[18] Жан де Вьенн (1341–1396), сын Гильома II де Вьенна (ум. 1360) и Клодины де Шодене; адмирал Франции с 1373 г.

[19] Имеется в виду, что в случае сопротивления парижан военные отряды, расположенные в городской округе, могли перекрыть им подвоз продовольствия.

[20] Сен-Мор-де-Фоссе — городок к юго-востоку от Парижа, на правом берегу Марны.

[21] Карл VI вступил в Париж 11 января 1383 г.

[22] Виды экстраординарных и косвенных налогов.

[23] Королевская темница, расположенная в центре Парижа, на правом берегу Сены.

[24] Жан де Маре или Демаре, видный адвокат Парижского парламента, приобрёл широкую известность во Франции благодаря своим смелым политическим взглядам. Так, руанский хронист Пьер Кошон приводит его высказывание: «Король и его советники не могут сотворить себе новый народ, а вот народ вполне может сотворить себе нового короля». Жан де Маре был арестован 11 января 1383 г. Поскольку он был клириком, церковные власти Парижа потребовали его выдачи. Однако герцоги Беррийский и Бургундский поспешили вынести ему смертный приговор без всяких судебных слушаний. Казнь состоялась 28 января 1383 г. (SHF. T. 11. P. XIX, n. 4).

[25] Филипп VI де Валуа (1293–1350), король Франции с 1328 г.

[26] Иоанн II Добрый (1319–1364), король Франции с 1350 г.

[27] Карл V Мудрый (1338–1380), король Франции с 1364 г.

[28] В оригинале — «идя к своей кончине» («en alant à sa fin»).

[29] Никола Ле-Фламан был казнён 19 января 1383 г., т. е. на девять дней раньше, чем Жан де Маре (SHF. T. 11. P. XIX, n. 5).

[30] В оригинале дословно сказано: «Я уверен, что он нисколько не виновен в моём приговоре» («quide bien que de mon jugié il [ne] soit en rien coupable»).

[31] Ги II де Шатийон (? — 22 декабря 1397 г.), третий сын Людовика I, графа Блуа, и Жанны де Бомон, графини Суассонской. В 1382 г. унаследовал от своего старшего брата, Людовика II, графство Блуа, а также обширные владения в Эно (Шимэ, Бомон, Авен) и в Голландии (Скоонховен, Гауда). Долгое время был щедрым покровителем Фруассара.

[32] Жан I Бурбонский (1344–1393), сын Жака I Бурбонского (ум. 1362), графа де Ла-Марша, и Жанны де Шатийон; граф де Ла-Марш с 1362 г., граф Вандома и Кастра с 1374 г. В 1364 г. женился на Екатерине (ум. 1412), дочери Жана VI, графа Вандомского.

[33] Жан д'Артуа (1321–1387), сын Робера III д'Артуа (ум. 1342) и Жанны де Валуа (ум. 1363); граф д'Э с 1350 г.

[34] Валеран III Люксембургский (1357–1415), сын графа Ги де Линьи (ум. 1371) и Маго де Шатийон, графини де Сен-Поль; граф де Сен-Поль и де Линьи с 1371 г.

[35] Жан VI д'Аркур (1342–1388), сын Жана V, графа Аркурского, и Бланки де Понтьё, графини Омальской; граф Аркурский и Омальский с 1356 г.

[36] Беро II (ум. 1399), сын Беро I, дофина Оверньского (ум. 1356 г.), и Марии де Вильмюр; дофин Оверньский с 1356 г.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 159.99

А. М. Исаченко
Исаченко, Андрей Михайлович — старший преподаватель кафедры психологии Русской христианской гуманитарной академии, andre-isachenko@yandex.ru

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ СУДЬИ ШРЕБЕРА

В статье рассматриваются несколько ключевых моментов в истории заболевания судьи Даниэля Пауля Шребера. В психологическую литературу этот случай вошел благодаря вниманию к нему Зигмуда Фрейда и Жака Лакана. Находясь в психиатрической лечебнице, П. Шребер написал книгу «Воспоминания невропатологического больного», которая была издана. Позже, на основе этих мемуаров Зигмуд Фрейд построил свою теорию паранойи, а Жак Лакан посвятил комментариям к ней целый семинар. В данной статье выделяются два аспекта: аспект причины появления и функции стабилизации заболевания П. Шребера.
Ключевые слова: заболевание, психоз, структура, религия, бред, бредовая конструкция.

Isachenko A. M.
Psychology of religion judges Shrebera

The article discusses several key points in the history of the illness of judge Daniel Paul Shreber. In the psychological literature, this case is entered as a result of attention to it Zigmuda Freud and Jacques Lacan.Being in a psychiatric hospital P. Schreber wrote the book “Memories neuropathological patient”, which was published. Later, on the basis of these memoirs Sigmud Freud built his theory of paranoia and Jacques Lacan has devoted to its review the whole seminar. The article highlights two aspects, namely the aspect of causal emergence and stabilization of the disease Shrebera.
Keywords: disease, psychosis, structure, religion, nonsense, crazy design.

Даниэль Пауль Шребер (1842–1911) приобрел известность благодаря своему труду «Воспоминания невропатологического больного» (нем. Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken), в котором он описал историю своего заболевания. Позже Зигмунд Фрейд даст развернутую интерпретацию этому случаю в работе «Психоаналитические заметки об одном автобиографическом описании случая паранойи» (1911). Судья Шребер был довольно успешен в жизни до момента появления у него первичных признаков заболевания. После короткого срыва, который он перенес в 1884–1885 годах, Шребер выходит из клиники доктора Флехсига казалось бы совершенно здоровым. Но уже в 1894 году он опять попадает в психиатрическую клинику, после чего он начинает работать над своими мемуарами. Сами по себе эти мемуары невропата представляют собой терминальную стадию бреда Шребера. Но то, что представляет интерес, так это возможность проследить эволюцию построения этого психоза и то исключительное место «религиозного» контекста, которое присутствует в случае Шребера. Первый, кто теоретически проанализировал случай судьи Шребера, был Зигмунд Фрейд, а уже позже в 1955–1956 годах французский психоаналитик Жак Лакан посвящает целый семинар комментированию этого случая.

Ж. Лакан в своих комментариях отмечает, что все эпизоды развязывания психоза судьи Шребера имеют общую черту, а именно невозможность занять позицию «места отца», иными словами, попытка ответить на вопрос «что такое быть отцом?» для Шребера оборачивается абсолютным провалом, дырой. По сути это фундаментальный вопрос, с которым сталкивается человек в поисках ответа о причинности бытия, но именно в контексте психоза такое столкновение оказывается фатальным.

Изобретение «религии»

Еще до развязывания психоза у Шребера появляется фантазия о том, как чудесно быть женщиной во время совокупления. Эта мысль удивляет его и приводит в негодование, но именно она окажется тем краеугольным камнем, который позволит Шреберу построить целую религиозную докртину. Фантазия о бытии женщиной берет свое начало в инстанции «Я» и оказывается соблазнительной, с одной стороны, но одновременно с этим вызывает нравственный конфликт, с другой. В семинаре «Психозы» Ж. Лакан определяет этот момент как элемент сопоставления начала болезни и ее исхода. Иными словами, то, что казалось Шреберу возму-

тительным, трансформировалось в желаемое на последнем этапе его бреда:

> «Скажем, непорочное зачатие Иисуса Христа девственницей — то есть, женщиной, никогда не имевшей половых контактов с мужчиной — такое ведь испытал я и сам, в своём собственном теле. Два раза (а именно в то время, когда ещё находился в больнице Флексига) я уже имел, хотя и не совсем до конца, развитые женские гениталии. А внутри своего тела я ощущал тогда подпрыгивания и толчки, причём именно такие, которые соответствуют первым жизненным побуждениям человеческого эмбриона: посредством Чуда, сотворённого Богом, в моё чрево были заброшены нервы Бога, соответствующие мужскому семени; то есть, состоялось оплодотворение» [3].

Таким образом, Пауль Шребер выстраивает свой психоз через изобретение особых отношений с Богом, помещая себя на место женщины. « Шребер оказывается перед лицом всемогущего персонажа, с которым его связывают постоянные эротические отношения, он представляется существом полностью феминизированным, женщиной, как сам прямо и говорит» [1, с. 86]. Толчок к женщине — это то, что позволяет Шреберу сформировать свою собственную теологию, в которой ему уготовано особое место. Когда Шребер превратится в женщину окончательно, произойдет акт оплодотворения и из его чрева будет рождено новое, духовное потомство и человечество сможет, тем самым, возобновиться в обновленном виде.

Психология связи (religare)

Если рассмотреть психологические аспекты бреда Шребера с его субъективной стороны, первое, что бросается в глаза, это феномен «лучей», которые не знают границ и выходят за пределы человеческой реальности. Такая связь, идущая от Бога, образует объяснительную основу, на которой Пауль Шребер сплетает всю ткань своего дальнейшего бреда. В его концепции Бог поддерживает некое пространство, в котором осуществляются значимые сообщения. Сообщения эти передаются по нитям (лучам), которые входят через затылок прямо в череп. Со временем, по версии Шребера, Бог, действуя через свои проявления, все дальше простирает область существ, лишенных разума, существ бессмысленных, не знающих что они говорят [2, с. 35]. Одновременно с этим, бытие Бога отступает для судьи все дальше в обуславливающее его пространство, а вместе с ним отступает и сам Шребер. Извиняясь и сожалея, он вынужден констатировать, что Бог не только непроницаем для познания, но и сам совершенно неспособен живого человека понять. Пока человек жив, Бог судит о нем по всему внешнему, а внутреннее для него закрыто:

> « постоянное общение Бога с душами людей начинается только после их смерти, когда для них земной мир погиб. Бог может приближаться к трупам без всякой опасности. Делает он это для того, чтобы их нервы, в которых самосознание не угасло, а только пребывает в покое, посредством энергии лучей вытащить из тела и приблизить к себе, пробуждая этим нервы к новой небесной жизни.» [3].

Таким образом, по Шреберу, связь с Богом характеризуется скорее термином смешения, а не диалогического единства между двумя существами. Связь, а точнее всепроникающие «нервы», буквально увязывает Шребера от распада его психики. Эти нервы выполняют функцию соединения между нервами субъекта и нервами божественными, обеспечивая некоторую стабильность. Итак, единожды столкнувшись с невозможностью ответа на вопрос о бытии, судья Даниэль Пауль Шребер был вынужден до конца своей жизни искать выход в бредовых построениях, призванных хоть как-то залатать это фундаментальное отсутствие.

Литература

1. Лакан Ж. Семинары. КНИГА III. Психозы. ГНОЗИС/ЛОГОС, МОСКВА 2014, с. 427
2. Лакан Ж. О вопросе предваряющем любой возможный подход к работе с психозом. Международный Психоаналитический Журнал № 2, Издательство «Гнозис» 2012, с. 199
3. Шребер Д. П. Воспоминания невропатологического больного http://www.studfiles.ru/preview/3113024 (дата обращения 12.11.2016)

УДК 298.9

В. А. Егоров
Егоров, Владимир Александрович — преподаватель кафедры философии и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, egorov1@mail.ru

ПСИХОЛОГИЯ И САЕНТОЛОГИЯ

В статье анализируется соотношение психологии и религии: обозначаются точки соприкосновения между ними, их общие задачи. Рассматривается отношение представителей отечественного и зарубежного научного мира к Саентологии, которая непосредственно относит свое учение к психологии как учению о духе.
Ключевые слова: Саентология; Дианетика; Рон Хаббард; Эрих Фромм; Станислав Гроф, Виктор Франкл, психология, религия, психотерапия

V. A. Egorov
Psychology and Scientology

The article examines the correlation of psychology and religion: the points of contact between them and their common tasks are indicated. The attitude of representatives of the domestic and foreign scientific world to Scientology is considered, which relates its teaching to psychology as a doctrine of the spirit.
Keywords: Scientology; Dianetics; Ron Hubbard; Erich Fromm; Stanislav Groff, Victor Frankl, psychology, religion, psychotherapy

Гордон В. Олпорт отмечал: «В течение многих веков религия занимала приоритетную позицию в области психотерапии. Церкви традиционно являлись «терапевтическими сообществами». Столетиями они — больше, чем все прочие институты, — уделяли внимание основным жизненным кризисам» [3, с. 117]. И религия, и психология в том пространстве, которое мы за ними закрепляем, имеют как общие задачи, так и общие моменты. Общим в психологии и религии является их практическая составляющая — попытка решения тех проблем и тех вопрошаний, что наличествуют у человека и связанных с его представлением о реальном и/или воображаемом мире/мирами и отраженных, опрокинутых в мир внутренний, бессознательный, которые могут проявиться в виде психосоматических расстройств. Несмотря на то, что мы разводим конечные цели психологии (психотерапии) и религии, как отмечал Виктор Франкл, одна отвечает за исцеление души, а вторая за спасение души, — и у той и другой есть, по крайней мере, две важных точки соприкосновения: оперирования к душе и устремленность к высшему смыслу (по В. Франклу — самотрансцендентность) [4]. И религия, и психология стремятся найти и придать смысл жизни, помогают решать личностные проблемы. Различные религии, как и различные направления в психологии, предлагают свой взгляд на мироустройство, начало и конец (или бесконечность) существования и на место человека в этом процессе, способы познания мира, ответы на экзистенциональные вопросы и решение тех проблем, которые возникают у человека, исходя из тех мировоззренческих позиций, которым он присваивает статус означаемого. Как отмечал Г. Олпорт: «Любая религия должна поддерживать целостность личности» [3, с. 118].

К одной из функций религии, наряду с мировоззренческой, компенсаторной, регулятивной, коммуникативной мы относим и психотерапевтическую функцию, благодаря которой последователи той или иной религиозной традиции получают духовное успокоение, утешение, внутреннюю гармонию примиряющую их с жестким и несправедливым миром через участие в коллективных и индивидуальных практиках, принятых в данной религии или через приобщение к трансцендентному. Карл Юнг, основоположник аналитической психологии, определял религию как форму «… психопрактики, имеющей психотерапевтический эффект» [4, с. 105] и «… отношение к высшим и сильнейшим по воздействию ценностям, будь они позитивными или негативными «10, с. 115».

В той или иной степени, психотерапевтическую помощь получают имплицитно или эксплицитно многие, кто является последователем религиозной традиции и принимая существующие там мировоззренческие взгляды и установки. Сам факт регулярного посещения собраний, служб и пр. говорит о том, что человек получает там то иное, что не присутствует или присутствует в недостаточной степени в его обыденной, профанной жизни. XX век характеризуется высоким интересом к психологии как к теоретической, так и к практической дисциплине, благодаря которой человек может увидеть свое глубинное, скрытое Я, понять мотивы своего поведения, истоки представлений об окружающей действительности и пр. Практическая психология, психотерапия предлагает различные способы решения многих личностных проблем: избавление от неврозов, нахождение смысла собственного бытия, самоактуализацию и раскрытие внутреннего потенциала, снятие преград для полного развертыва-

ния творческих способностей личности, их реализации в частной и общественной жизни и пр. В различных религиях используются практики, которые мы можем отнести к психологическим и которые несут психотерапевтический эффект. Исповедь снимает напряженность от осознания собственной греховности и несовершенства, участие в коллективных обрядах и ритуалах дает чувство общности и единства, принятие Единого или иного надперсонального начала, избавляет от экзистенциональной пустоты, индивидуальная молитва приобщает к трансцендентному миру, чтение священных текстов отсылает и приобщает к предыдущему духовному опыту и пр. Вместе с тем, как отмечал Г. Олпорт, «… церкви, хотя и увеличились в количестве, почти лишились своей силы как терапевтические сообщества» [3, с. 118].

Среди существующего многообразия религий в современной России существует одна, которая прямо отсылает к психологии как части религиозного в своей апологетике, использует различные практики для своих последователей, многие из которых мы могли бы отнести к психологическим — это церковь Саентологии. Церковь Саентологии типологически относится к Новым религиозным движениям — уникальному явлению второй половины XX века, которое громко о себе заявило и продолжает вызывать интерес. Основатель Саентологии Рон Лафайет Хаббард (1911–1986) писал: «… Саентология представляет собой хотя и новую, но фундаментальную психологию в самом точном смысле этого слова — изучение духа» [7, с. 6]. До создания своей системы Р. Хаббрад отмечал, что изучал и пытался применять в практике методы психоанализа Фрейда, Юнга, Адлера [9], но отказался от этого, потому что они не давали постоянный результат. Саентология предлагает свою модель мироздания, отличную от иных представлений, и, исходя из этого, свой способ решения проблем, имеющихся у человека, утверждая, что сам человек по своей природе хороший, но его прошлый негативный опыт оказывает на него влияние, которое имеет доминирующий, подавляющий характер. Негативный опыт прошлого, пренатальный, донатальный, опыт прошлых жизней оказывает влияние на человека сегодняшнего, здесь и сейчас живущего, мешая ему принимать правильные решения, делая его зависимым, уязвимым и несвободным.

В Саентологии считают, что Р. Хаббард проведя теоретические и практические исследования природы человека, пришел к выводу о наличествующих связях между прошлыми поступками и нынешним состоянием человека. Прошлое негативное напрямую влияет на жизнедеятельность человека, определяя его поведение, успешность, реализуемость, неврозы, навязчивые состояния, здоровье и пр. Р. Хаббард считал, что нашел способ устранения этих явлений, которые остались в сознании человека, используя определенные практики, при помощи которых можно избавиться от всех прошлым проблем, освободить от них человека, главной из которых в Саентологии считается одитинг — практика, при помощи которой можно устранить прошлые проблемы и которую в Саентологии причисляют к религиозной.

В среде психологов отношение к Саентологии и к Рону Хаббарду было неоднозначным. Одним из немногих, кто как-то обозначил заслуги Р. Хаббарада в области изучения человеческой психики был Станислав Гроф, один из основателей трансперсональной психологии. В своей книге «За пределами мозга» 1985 года он несколько раз упоминает имя Рона Хаббарда и его учение, давая следующую характеристику: «… следует упомянуть … очень интересные и спорные системы, разработанные Роном Хаббардом вне круга специалистов, — дианетику и сантологию» [1, с. 209]. Ст. Гроф отмечает, что Саентология является одной из систем

> «… в которой подчеркивается психологическая зависимость телесных травм, которая уже доказана в исследованиях с ЛСД и в холотропической терапии. Хаббард различал «энграммы», т. е. ментальные записи времен физической боли и бессознательного состояния, и «вторичности», т. е. ментальные образы, содержащие такие эмоции как горе или гнев. Вторичности возникают за счет энграмм, которые лежат в их основе и которые являются самым глубоким источником психологических проблем. Некоторое сходство концепций проявляется и в признании первостепенной значимости родовой травмы и пренатальных воздействий (включая опыт зачатия), в признании памяти предков и эволюции (или, как Хаббард ее называл «опыта по генетической линии»), а также в акценте на прошлых воплощениях» [1, с. 218–219].

Противоположной точки зрения придерживается Эрих Фромм, представитель гуманистической психологии. В своей статье ««Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья» опубликованной 3 сентября 1950 года в «New York Herald Tribune Book Review» Фромм дает критическую оценку Дианетике, как не имеющую никакого отношения к науке и не вносящую в нее какой-либо вклада. Он ставит Дианетику в один ряд с многочисленными популярными книгами, в которых предлагаются различные рецепты обретения молниеносного счастья, решения жизненных проблем, достижения материального и карьерного успеха в жизни. Фромм критикует концепцию Хаббарда о реактивном и аналитическом уме, где реактивный ум является источником психосоматических заболеваний человека, источником его проблем, а сами идеи Хаббарда относит к «…упрощенной популяризации ранних теорий Фрейда…» [5]. Если Фрейд предлагал помощь пациенту, основываясь на сложности его психики и терапию, приводящую к пониманию самого себя, а через это и к исцелению, то дианетические методы терапии основаны на механистичности, понимании человека как механизма, для которого «проблем ценностей или совести не существует» [5].

С Эрихом Фроммом солидаризируется и переводчик этой статьи на русский язык в 1996 году проф. А. М. Руткевич. В послесловии к статье Фромма он пишет, что Дианетика и Саентология пользуются «…изощренной психотехникой обработки своей паствы …, … прибегают к «терапии», обещающей уже здесь, на Земле, исцелить от всех болезней, сделать вас здоровее, умнее и «эффективнее»» [5]. Отсылка Саентологии к науке и научности ее доктрин «… рассчитана на тех, кто со школьной скамьи не имел дела с теорией, но готов поверить во все то, что утверждается от имени науки» [5]. А. М. Руткевич отказывает церкви Саентологии в поклонении трансцендентным силам, устремленности к высшей цели, считает, что на самом деле целью является самосохранение и материальное благополучие, власть и богатство. Именно для достижения этой цели саентологи готовы использовать различные способы, в том числе манипулирование, нейро-лингвистическое программирование и т. д.

Не отказывая Саентологии в психотерапетической помощи, проф. Л. Н. Митрохин в статье «Саентология: фантастику — в бизнес» высказывается скептически о появлении новой религии, называя ее «… наиболее известной и, во всяком случае, самой скандальной из «новых культов»» [6, с. 59]. Эффект от применяемых практик в Саентологии, а Л. Н. Митрохин не отрицает такую возможность, автор связывает с тем, что Хаббард позаимствовал у психоаналитической традиции идею о том, что область бессознательного в определенные моменты начинает управлять поведением человека, делая его уязвимым, невротичным, болезненным. Используя психоаналитическую практику можно найти те негативные моменты прошлого, которые оказывают влияние на поведение человека и решить эти проблемы, избавляя человека от навязчивых состояний, окончательно освобождая его от них. Хаббард заимствовал эту идею и перенес ее в практику Саентологии, наделив ее религиозным смыслом. Л. Н. Митрохин отмечает, что Саентология «… пытается синтезировать две несовместимые вещи: начатки естественнонаучных знаний в области психологии и психотерапии и религиозные представления» [6, с. 62].

Более взвешенной позиции в отношении Саентологии и Дианетики придерживается кандидат медицинских наук В. Е. Каган, который давая экспертное заключение по Саентологии в 1999 году отмечал, что Саентология и Дианетика не является неким частным проектом ее основателя Рона Хаббарда, удачливым копиистом, а является закономерным итогом вновь формирующихся запросов, новых потребностей в объяснении этого мира в рамках той культуры и традиции, в которой она возникла, в условиях осознания итогов двух мировых войн и создания нового глобального ядерного мира, в котором у человека не остается никакого шанса на спасение в случае новой мировой войны.

По мнению В. Е. Кагана, технологии, применяемые в Дианетике, предназначены, в первую очередь, для дальнейшего совершенствования человека как духовного существа, понятия и принятия им своей ответственности не только за себя и своих близких, но и далее, вплоть до всего мира в целом. Получаемый в этом процессе терапевтический эффект не является целью Саентологии и Дианетики. В. Е. Каган обозначает Саентологию как

> «… мировоззренчески-этическую систему интерпретаций широкого круга научных и пара-научных сведений и фактов без претензий на постижение непостижимой сущности Бога, но с утверждением его существования как Творца и фокусировкой внимания на реализующем Его замысел Творении, каковым является человек в своем бытии и отношениях с миром» [2].

Как мы видим, в отечественном и зарубежном научном мире не сложилось окончательного и единого мнения по отношению к Саентологии и тем практикам, которые она использует. Не в последнюю очередь это связано с тем, что взгляд современного мира давно перестал быть единым в представлении о мироустройстве и способе бытия в нем. Современный мир постоянно расщепляется, предлагая альтернативные взгляды на то, что есть мир и вариативные способы существования в нем.

Литература

1. Гроф, Станислав. За пределами мозга. Пер. с англ. 2-е изд. — Москва. Изд-во Московского Трансперсонального Центра. 1993. — 504 с.
2. Каган В. Е. Саентология и психотерапия: экспертные материалы. URL: http://nkozlov.ru/library/psychology/d3470/#.WOzvYGfaeHs (Дата обращения 17.01.2017)
3. Олпорт Гордон В. Личность в психологии. — «КСП+», М.,; «Ювента», СПб. (При участии психологического центра «Ленато», СП.), 1998, 345 с.
4. Религиоведение: учебник и практикум для академического бакалавриата / А. Ю. Рахманин, Р. В. Светлов, С. В. Пахомов [и др.]; под ред. А Ю. Рахманина. \М.: Издательство Юрайт, 2016. — 307 с.
5. Руткевич А. М. Послесловие переводчика на рецензию Э. Фромма на «Дианетику» Л. Рона Хаббарда. URL: http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/fromm.htm (Дата обращения 11.01.2017)
6. Тимошин Л. Сайентология: фантастику в бизнес // Наука и религия. — 1985. — № 2. С. 58–62 (прим. Автором данной статьи является Л. Н. Митрохин)
7. Франкл, Виктор. Логотерапия и религия. URL: https://psy.wikireading.ru/49574 (Дата обращения 11.01.2017)
8. Фромм, Эрих. «Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья. Отрывки. URL: https://www.skeptik.net/religion/scientol/psychol1.htm (Дата обращения 01.02.2017)
9. Хаббрад Л. Рон. Хаббард. Дианетика: эволюция науки. Bridge Publication, Inc. USA. 2007.
10. Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы / Перевод и составление А. М. Руткевич. — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 288 с.
10. Хаббард Л. Рон. Саентология: основы жизни. Bridge Publication, Inc. USA. 2007.

УДК 159.9; 378.016

А. С. Стебенев
Стебенев, Александр Станиславович — аспирант института психологии Российского государственного педагогического университета ГПУ им. А. И. Герцена, stebenev@inbox.ru

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ПСИХОЛОГИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

В статье рассматривается краткая история развития психологии в Санкт-Петербургской Духовной Академии во второй половине XIX — начале XX веков. Выделены исторические периоды развития науки, дана их краткая характеристика, отдельное внимание уделено профессорам психологии академии.
Ключевые слова: психология, история психологии, Санкт-Петербургская Духовная Академия.

Stebenev A. S.
History of development of psychology in Saint-Petersburg Theology Academy in pre-revolutionary period

The article describes a brief history of development of psychology at the St. Petersburg Theological Academy in the second half of XIX — at the beginning of the XX century. There are given main historical periods of development of the science, their brief characteristics and special attention is given to the professors of psychology of the Academy.
Keywords: psychology, history of psychology, Saint-Petersburg Theology Academy

В настоящее время на фоне реформ, проводимых как в области профессионального образования, так и, в частности, образования духовного, встает вопрос о введении предметов, традиция преподавания которых в последние годы отсутствует. Для духовных вузов в качестве примера можно привести психологию и пастырскую психиатрию. Все это вызывает бурную полемику в церковной и научной среде. При этом совершенно не учитывается опыт развития психологии в духовных академиях в дореволюционной России. С одной стороны, это можно объяснить закрытием духовных учебных заведений в начале 20-х годов XX века, с другой — отсутствием интереса к этому периоду со стороны историков психологии. Целью настоящей статьи является описание этапов развития психологии в Санкт-Петербургской Духовной Академии (СПбДА) в дореволюционный период.

Историю развития и становления психологического знания в СПбДА можно разделить на два периода: период опытной («умозрительной») психологии (от начала XIX века до 80-х годов XIX века) и период экспериментальной психологии (80-е года XIX века — 1922 год).

Первый период характеризовался тем, что психология являлась разделом философии, преподавалась философами, а основным методом исследования считалось наблюдение и самонаблюдение. Начало первого периода в настоящее время сложно определить из-за отсутствия точных исторических сведений. Можно лишь предположить, что психология преподавалась в составе философских дисциплин, начиная с момента основания СПбДА в 1809 году. Такой вывод можно сделать, исходя из того, что столичная академия явилась кузницей кадров для открывшейся в 1814 году Московской Духовной Академии, где первым преподавателем философии, прочитавшим курс опытной психологии, был Иван Константинович Носов, выпускник СПбДА [11, с. 68].

По доступным историческим изданиям, посвященным истории СПбДА, упоминание курса психологии существует с 1853 года. Тем не менее, это не означает, что ранее студентам Академии не преподавали психологическую науку. Так в книге И. А. Чистовича, посвященной истории СПбДА, в разделе, описывающем преподавание философии говорится, что с 1843 по 1853 года кафедру занимал профессор Санкт-Петербургского Университета А. А. Фишер. Он же вел и преподавание «опытной психологии», для чего использовал трехтомное издание профессора Трирской епископской семинарии Биунде «Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie» 1831 года [12, с. 293]. Из этого следует, что психология в то время оставалась именно разделом философии. Упомянутый профессор оставил Академию в 1853 году, после чего кафедру философии занял ординарный профессор Иларион Алексеевич Чистович, который и стал преподавать психологию и философию с указанного года. В 1868 году им издается «Курс опытной психологии», «введенный, на основании отзыва Ученого комитета министерства народного просвещения, учебником в духовные семинарии и удостоенный полной премии митрополита Макария» [13, с. 53]. В последующие годы этот учебник неоднократно переиздавался.

В 1865 году преподавание логики и психологии было поручено профессору Василию Николаевичу Карпову (1798–1867) [13, с. 52], работавшему в СПбДА на кафедре философии с 1833 года. Психологию Карпов преподавал вплоть до своей смерти в 1867 году. Как выпускник КДА Карпов в своем творчестве развивал тенденции «психологического идеализма», свойственные киевской школе [11, с. 64].

Профессор оставил после себя несколько статей на тему своих психологических воззрений. Первая из опубликованных — трактат «О самопознании» (1860). За год до смерти была опубликована психологическая статья «Душа и действующие силы природы». «Вступительная лекция в психологию» была опубликованы уже после смерти автора. К числу изданных трудов профессора, необходимо присоединить «собственноручные его записки для студентов академии по истории философии, логике и психологии…» [7, с. 52]. Что касается последней, сам автор «особенно жалел перед смертью, что… не издал своей психологии, о чем многие его просили» [7, с. 59]. Это должен был быть «оригинальный и по своим началам вполне самостоятельный труд» [7, с. 76]. О том, что эти, видимо, утерянные к настоящему времени лекции существовали в академии, говорит ссылка на «литографические Записки по психологии» в опубликованном сборнике памяти профессора Карпова [7, с. 68].

После смерти Карпова преподавателем логики и психологии 20 июня 1868 года назначается его ученик выпускник СПб Духовной Семинарии, магистр академии Александр Емельянович Светилин (1841–1887) [13, с. 54]. Им был подготовлен курс психологии в 1883 году [15, с. 78]. Лишь тяжелая болезнь в 1884 году прервала его преподавательскую деятельность. Несмотря на свою продуктивную педагогическую деятельность, он мало печатался. Из его работ известны «Учебник логики» и литографированные лекции по психологии. Причем последние, использовались в качестве учебника не только в СПбДА, но и в МДА. У Александра Емельяновича были знаменитые ученики: будущий митрополит Антоний (Храповицкий) и будущий епископ Михаил (Грибановский), послуживший прототипом главного героя в рассказе А. П. Чехова «Архиерей». Именно в этот период появляются магистерские диссертации, так или иначе, затрагивающие психологические вопросы. В 1887 году исполняющий должность доцента иеромонах Антоний (Храповицкий) защищает диссертацию на тему «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Тема данного научного исследования была дана Антонию его учителем А. Е. Светилиным [2, с. 83]. В 1888 году успешно защитил свое исследование «Опыт уяснения основных христианских мыслей естественной человеческой мыслью. Истин бытия Божия» исполняющий должность доцента иеромонах Михаил (Грибановский). История не оставила нам сведений о том, кто был научным руководителем у Грибановского, но влияние на него Светилина было несомненно, о чем можно косвенно судить по его письму, написанному на первом курсе ректору Тамбовской семинарии, где он упоминает Светилина среди понравившихся ему преподавателей [4, с. 521].

В связи с болезнью Александра Емельяновича преподавание прерванного курса было временно поручено с 1 сентября 1884 года приват-доценту метафизики Николаю Григорьевичу Дебольскому (1842–1918), преподававшему в СПбДА с 1882 года. Это был короткий эпизод в истории Академии, когда психология была доверена приглашенному преподавателю. Все дело в том, что на должности преподавателя готовились собственные выпускники, которые проходили соответствующую подготовку и после прочтения пробных лекций допускались к учебному процессу. Это позволяло сохранять преемственность и создавать свою собственную школу. Сохранился литографированный вариант лекций, прочитанных Н. Г. Дебольским в 1885/86 учебном году.

Но уже 1 октября 1886 года на кафедру логики и психологии определен в качестве доцента Александр Павлович Высокоостровский (1860–1912). Видимо, сам Александр Павлович не был склонен к преподаванию психологии. Об этом косвенно говорит и то, что не сохранились его лекции по этому предмету. Воспользовавшись случаем ухода из академии Н. Г. Дебольского, 15 августа 1887 года Высоокостровский подает прошение в Совет Академии о позволении ему занять кафедру метафизики и логики, а на освободившуюся кафедру психологии ходатайствует о кандидатуре выпускника СПбДА.

Таким образом, 26 сентября был избран в качестве исполняющего должность доцента кафедры психологии Виталий Степанович Серебренников (1862–1942), окончивший академический курс в 1886 году [13, с. 210]. Начало преподавания было положено прочтением двух пробных лекций 21 и 24 сентября: «Психология как самостоятельная наука» и «Об узости сознания» [3, с. 1223]. Именно этот эпизод в истории СПбДА можно считать датой появления самостоятельной кафедры психологии и началом отсчета второго периода истории психологии в Академии.

Необходимо отметить, что с именем В. С. Серебренникова связан переход от традиционной опытной психологии к психологии экспериментальной. Этому способствовали достижения европейской экспериментальной психологии, начало которой было положено В. Вундтом в 1878 году с открытием им первой в мире психологической лаборатории. Отныне основным научным методом психологии становится эксперимент, дающий точные данные, которые можно воспроизвести. Психологию начинают преподавать специалисты, получившие не только теоретическое образование, но и практическую подготовку в европейских центрах.

Сама личность В. С. Серебренникова заслуживает отдельной статьи. Во время обучения в академии у него проявилась склонность к философии и психологии. В эти годы кроме богословских предметов Виталий Степанович изучает анатомию в Медико-хирургической академии в пору преподавания там профессоров В. Л. Грубера и П. Ф. Лесгафта [14, с. 171]. Через некоторое время молодой преподаватель с целью обучения отправляется в Европу в основные центры экспериментальной психологии.

За год он посещает институты экспериментальной психологии в Лейпциге, Геттингене, Париже, Бонне, Гейдельберге и Берлине. Большего всего времени — целый учебный семестр молодой преподаватель проводит в Лейпцигском институте, возглавляемом профессором Вильгельмом Вундтом, где посещает также лекции доцента О. Кюльпе, а также в Геттингене в институте профессора Е. Мюллера [5, с. 113].

После заграничной командировки Серебренников изменил характер преподавания психологии. Он был одним из немногих преподавателей Академии, который не ограничивался преподаванием теоретического курса своего предмета, а ввел также практические занятия в основанном им психологическом кабинете (15, с. 138), так называемой «психологической семинарии», которая становится площадкой для практического преподавания и научных исследований, где применяются психофизические и экспериментальные методы. Изменения можно проследить и по сохранившимся конспектам лекций: в 1884 году новый конспект сопровождает богатый иллюстративный материал в виде наглядных таблиц по анатомии нервной системы. В 1900 году Серебреников становится организатором и председателем студенческого психологического общества [9, с. 366], которое пользовалось особой популярностью среди студентов Академии [15, с. 142]. Доклады по актуальным психологическим и философским вопросам отличались высоким научным уровнем, о чем говорит тот факт, что в 1904 году авторитетный русский психологический журнал «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма» регулярно размещал отчеты о его заседаниях на своих страницах [10, с. 508].

Профессор Серебренников был в числе делегатов III-го Международного психологического конгресса, состоявшегося в Мюнхене в 1896 году [1, с. 160], а также IV-го международного психологического конгресса, который состоялся в Париже 1900 году [8, 1172]. Также русскую психологическую науку представляли А. И. Введенский, С. С. Корсаков, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатин, В. Ф. Чиж, А. А. Токарский. Присутствие среди таких известных ученых говорит об авторитете Серебренникова в научной среде.

Все новые научные достижения профессор внедрял в преподавание студентам академии. По отчету 1913 года в «психологической семинарии» насчитывалось около 40 единиц приборов для проведения экспериментальных исследований: прибор для экспериментального исследования объема и узости ясного сознания, произвольных движений, деятельности душевных процессов, силы и качества ощущений, явлений восприятия, памяти и утомляемости; электрический прибор для изучения явлений одновременного контраста и смешения цветов; хроноскоп Гиппа; модели и препараты центральной нервной системы; различные таблицы и чертежи [6, с. 49].

Можно констатировать, что на этом этапе своего развития психология из умозрительной превращалась в экспериментальную не только стенах в светских научных и учебных заведений, но и в духовных академиях. По словам самого Серебренникова: «…сила человека в науке и никакое новое чисто научное движение не опасно для христианской религии» [8, с. 1174].

К сожалению, этому замечательному начинанию не суждено было развиться в XX веке. Трагические события в России надолго прервали традицию духовной академической психологии. Стоит надеется, что современные реформы духовного образования и интерес к психологии в духовных школах заставит обратить внимание на опыт предшественников и позволит взять из него самое ценное.

Литература

1. Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков / АН СССР, Ин-т философии. — М.: Госполитиздат, 1947. — 160 с.
2. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. — 382 с.
3. Двадцатипятилетие ученой и учебной деятельности проф. В. С. Серебреникова // Церковный вестник. 1912. № 39. С. 1223.
4. Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. — С. 521.
5. Отчет доцента академии В. С. Серебреникова об ученых занятиях его за границею в течение 1892/93 учебного года // Журналы заседания Совета СПбДА за 1893/94 уч. год. СПб., 1894. С. 113–128.
6. Отчет о состоянии Императорской СПбДА за 1913 год. СПб. 1914. — С. 49.
7. Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1868. — 95 с.
8. Серебреников В. IV-й международный психологический конгресс // Церковный вестник. СПб., 1900. — 1172–1174 с.
9. Студенческое Психологическое общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903. Т. CCXV. Ч. II. С. 812. И Отчет о состоянии СПбДА за 1900 г. // Христианское чтение. 1901. Ч. I. С. 366–367.
10. Феофилов. Студенческое Психологическое Общество // Церковный вестник. 1904. № 16. С. 508.
11. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002. — 333 с.
12. Чистович И. А. История С. Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. — 458 с.
13. Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. — 164 с.
14. Шиндаров С. Б. Ученая и учебная деятельность профессора СпбДА В. С. Серебреникова // Христианское чтение. № 3 (38), 2011. С. 169–196.
15. Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: т. 1 — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. — 560 с.

УДК 316.612

В. В. Шевелев
Шевелев, Владислав Валерьевич — аспирант Института психологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, nyaka1991@mail.ru

ДИСФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМЬЯ ИЛИ ЧТО МЕШАЕТ СТАТЬ ПРАВОСЛАВНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ

В статье рассматриваются проблемы дисфункциональных семей, причин ее порождающих и их последствий
Ключевые слова: семья. дисфункция, религия, православие.

Shevelev V. V.
Dysfunctional Family or what has not become an Orthodox Human

The article deals with the problems of dysfunctional families, the causes of its generative and their consequences
Key words: family. Dysfunction, religion, orthodoxy.

Несмотря на то, что образ жизни современного человека существенно изменился, в его жизни существуют проблемы, преследующие его испокон веков: неумение любить ближнего, жестокость, отчужденность, душевная пустота, страх перед окружающими и др. В предлагаемой статье представлена попытка дать объяснение некоторым причинам подобных проблем.

Человек во многом является отражением его социального окружения, и прежде всего своей семьи. Семья является одной из важнейших ценностей для личности. Каждый человек нуждается в крепкой, любящей и заботливой семье. Мама и папа — те люди, которые закладывают фундамент мировоззрения человека, его отношения к себе и другим людям. От того, в какой семье человек вырос, во многом зависит то, кем он будет в будущем и с какими сложностями в жизни столкнется.

В зависимости от целей исследования, семья может рассматриваться в качестве системы взаимоотношений или же в качестве группового субъекта (малой группы/ социального института) [12]. В. Н. Дружинин включает в структуру семьи членов семьи в качестве элементов, а также отношения между ними — доминирования-подчинения (власти), ответственности и эмоциональной близости [8]. Семья реализует потребность общества в биологическом воспроизводстве своих членов и их социализации [11]. Члены семьи связаны брачными или родственными отношениями, общностью быта [2], взаимной помощью, моральной и правовой ответственностью [6], взаимными правами и обязанностями, вытекающими из семейных правоотношений, эмоционально-психологическими связями [10].

Стоит, однако, отметить, что семьи бывают благополучные и не благополучные (дисфункциональные). Дисфункциональная семья — та, которая порождает деструктивное поведение ее членов, в которой существуют условия, препятствующие их личностному росту. Такие семьи являются противоположностью счастливым семьям, в которых члены семьи имеют между собой теплые, наполненные любовью отношения [9]. К семьям, которые характеризуются дисфункциональностью, относятся [5]:

- Семьи, где один из членов семьи болен алкоголизмом;
- Семьи, где один или оба взрослых страдают хронической болезнью, депрессией, или психическим заболеванием;
- Семьи, в которых один из родителей погибает, а другой не может справиться с горем и полноценно заботиться о детях;
- Семьи, где существует физическое или психологическое насилие;
- Семьи, в которых ребенок усыновлен, но полностью не принят;
- Семьи со слишком строгими религиозными нормами.

В таких семьях отношения построены таким образом, что их членам труднее проявлять любовь друг к другу, чем людям из функциональных семей. О существующих проблемах принято не говорить и замалчивать. Недоверие и страх не позволяет членам семьи открыто делиться с другими своими мыслями и чувствами, а разговоры об удовольствии часто так же трудны, как и разговоры о боли. Люди чувствуют свое одиночество и не уделяют внимания друг другу, отсутствует забота или наоборот — опека чрезмерна. В подобных семьях нет или не хватает эмоционального принятия друг друга, нет взаимной поддержки, не с кем разделить радость или горе, не хватает доверия и комфорта. Члены семьи избегают открыто выражать свои чувства (это приводит к подмене и подавлению истинных эмоций). Потребности отдельных членов семьи приносятся в жертву потребностям семьи. В таких семьях часто существуют жесткие, практически железобетонные правила (только взрослые

решают, что правильно, а что нет; характер ребенка надо ломать; человека не надо жалеть и пр.). Члены дисфункциональных семей не различают собственных психологических границ и границ других членов семьи («Если папа расстроен, то расстроены все»). Ссоры, споры, обзывания, осуждение, обвинение, критика, претензии и взаимные унижения, оскорбления становятся словно бы фоном жизни такой семьи, обыденным способом коммуникации. Люди в таких семьях склонны контролировать поведение других — контроль направлен на жизнь окружающих, а не на свою собственную. [4; 5; 9]

Дети, выросшие в такой семье, становятся заложниками своего прошлого. Дисфункциональная среда формирует в них определенные поведенческие стереотипы и отношения, определенные роли, которые не выбираются осознанно, а навязаны человеку структурой его семьи. Человек становится просто неспособным реагировать на проблемы во взрослой жизни иначе, чем так, как он привык в семье. Нижеприведенный список характеристик, которые, присущи тем, кто вырос в алкогольной или другой дисфункциональной среде, взят с официального русскоязычного сайта «Взрослых детей из алкогольных и других дисфункциональных семей» (ВДА) (*курсив выделен мной — Шевелев В. В.*) [3]:

1. Мы находимся в *изоляции* и *испытываем страх* перед окружающими, особенно теми, кто *обладает властью*.

2. Мы постоянно *ищем одобрения* и в процессе этого поиска потеряли свою индивидуальность.

3. Мы испытываем *страх перед агрессивными людьми* или любой формой *критики*.

4. Чтобы заполнить нашу внутреннюю пустоту и заглушить страх покинутости, мы либо сами *стали алкоголиками*, либо *связали жизнь с* алкоголиками или с другими компульсивными *зависимыми личностями*, например, работоголиками.

5. Мы смотрим на жизнь с точки зрения *жертвы*, в любовных и дружеских отношениях нас *привлекает слабость*.

6. У нас *слишком развито чувство ответственности*, нам проще *сосредоточиться на других*, нежели на себе. Это позволяет нам не замечать наши собственные недостатки.

7. Когда мы защищаем себя, мы испытываем *чувство вины*.

8. Мы *зависимы от эмоций*.

9. Мы *путаем любовь с жалостью* и склонны «любить» людей, которые вызывают у нас жалость или желание спасать.

10.Из нашего травматического детства мы вынесли привычку *подавлять свои чувства*, и в результате потеряли способность чувствовать или выражать свои чувства, так для нас это стало слишком болезненным.

11.Мы *слишком строго оцениваем себя*, и у нас очень *низкая самооценка*.

12.Мы являемся *зависимыми личностями*, которые испытывают страх быть покинутыми и готовы на любые *жертвы в отношениях*, только бы не испытывать болезненное *чувство покинутости*, которое выработалось у нас за время жизни с больными людьми, которые всегда *были для нас эмоционально недоступными*.

13.Алкоголизм является семейным заболеванием, и мы *становимся созависимыми*, принимая на себя симптомы заболевания, хотя мы сами не пьем.

14.Созависимые обычно *не действуют независимо*, а реагируют на действия других.

Многие люди, будучи воспитанными в дисфункциональных семьях — отлучаются от церкви по тем или иным причинам или воспринимают церковные ценности в искаженном виде (к примеру, навязывание православной культуры родителями с использованием подавления и психологического насилия может привести к безверию и жестокости; другой пример — в семьях, где было запрещено радоваться — замораживается возможность дарить любовь, радоваться жизни и любить себя). Ценности и человеческие качества, которые характеризуют православного человека [1; 7] — часто недоступны для детей, выращенных в дисфункциональных семьях (милосердие, добродетели, любовь к себе ближнему и Богу, порядочность и др.). И наоборот, человек становится заложником своих страстей, уныния, часто становясь жестоким.

Человек, выращенный в условиях дисфункциональной семьи — будет нести отпечаток этой дисфункциональности на себе. Это фактор, мешающий чувствовать себя счастливым, и приобщаться к христианским нормам и ценностям.

Литература

1. Быть христианином. Из проповедей святителя Гавриила Имеретинского. URL: http://www.pravoslavie.ru/46724.html (дата обращения: 08.02.2017).
2. Григорян А. В. Проблема соотношения понятий «Семья» и «Менталитет» // Международный журнал экспериментального образования. 2011. № 8. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/problema-sootnosheniya-ponyatiy-semya-i-mentalitet (дата обращения: 11.02.2017).
3. Детки в сетке. Взрослые дети из алкогольных и других дисфункциональных семей. URL: http://www.detki-v-setke.ru/txt/index.php/t491.html (дата обращения: 04.02.2017).
4. Дисфункциональаня семья. URL: http://www.psyh.ru/glossary/view/91/ (дата обращения: 04.02.2017).
5. Дисфункциональная семья — что это такое? URL: http://www.psy-pro.com/family/507-disfunkcionalnaja-semja-chto-jeto-takoe (дата обращения: 04.02.2017).
6. Иллюстрированный энциклопедический словарь. — М..: Аутопан, 1998.
7. Как стать православным христианином. Краткая памятка URL: https://azbyka.ru/kak-stat-pravoslavnym-xristianinom-kratkaya-pamyatka (дата обращения: 08.02.2017).

8. Коржова Е. Ю. Семья в психологии жизненных ситуаций // Современные проблемы психологии семьи. Сб. статей. — СПб.: Изд-во АНО «ИПП», 2007. — С. 32–39.
9. Монастырь как функциональная или дисфункциональная семья URL: http://www.pravoslavie.ru/76862.html (дата обращения: 08.02.2017).
10. Пащенко А. С. Проблемы определения понятия семьи // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2010. № 6. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/problemy-opredeleniya-ponyatiya-semi (дата обращения: 11.02.2017).
11. Хоруженко К. М. Культурология. Энциклопедический словарь. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. — с. 640.
12. Чурсина В. Н. Современная модель российской семьи: особенности социально-психологической адаптации // Научные ведомости БелГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 6 (177). URL: http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-model-rossiyskoy-semi-osobennosti-sotsialno-psihologicheskoy-adaptatsii (дата обращения: 11.02.2017).

УДК 2 (241)

Л. П. Павлова
Павлова, Людмила Петровна — магистрант Русской христианской гуманитарной академии, milka_pv2007@mail.ru

БОГОСЛОВСКО — ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Богословско — педагогические понятия культуры и личности человека оказывают немаловажное влияние на развитие социума. Раскрывая их взаимосвязь, автор показывает, что упадок культурного состояния личности, отказ от традиционных взглядов на нравственность приводят к размытости границ концепта «норма». С богословской стороны показывается, что богословие культуры нераздельно сочетается с ипостасным началом, а их единство призвано к осуществлению Божьего замысла о человеке как «возделывателе» мира.
Ключевые слова: культура, богословие, педагогика, личность, нравственность

Pavlova L. P.
The theological and pedagogical concept of culture and its impact on the development of human personality and society.

Theological and pedagogical concepts of culture and human personality greatly affect the development of society. Revealing their relationship, the author shows that the decline of the person's culture, the rejection of traditional views on morality may lead to the blurring of the boundaries of the concept of what is considered to be "normal". In regard to theology, this study shows that the theology of culture is inextricably linked with the hypostatic principle while their unity is intended to implement God's design for man as a "tiller" of the world.
Keywords: culture, theology, pedagogy, personality, morality.

«Вся культура — из храма» [8]
Дж. Фрэзер

События, начавшиеся в XX веке при Патриархе Тихоне, продолжившиеся повторным свержением патриаршества и Второй мировой войной, свидетельствуют о том, что общество переживает глубокий культурный и религиозный кризис. Не случайно, в статье «Вера и культура» прот. Георгий Флоровский задается вопросом о степени необходимости существования культуры в обществе для развития личностного потенциала. Неужели культура, — согласно вопрошанию о. Георгия, — это «не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования?» [36 с. 652]. Опираясь на подобную позицию, можно было бы утверждать, что культура ограничивает свободу человека и, возможно, вообще не должна оказывать влияния на развитие его личностных качеств. Человек-личность с его свободой и культура тогда могут и, даже должны, существовать вполне независимо друг от друга. Но, на наш взгляд, сущностное значение культуры можно сформулировать только в свете понятия о личности, свободно реализующей свой творческий потенциал. И говорить об отделенности культуры от личности человека и общества с богословской точки зрения оказывается неверным.

Рассматривая понятие культуры в ее связи с динамикой развития личностного начала, обратимся к определению культуры русским философом XX-го века И. Т. Фроловым. Иван Тимофеевич Флоров определяет культуру как «надприродное» [37] явление. Здесь же вспоминается определение личности человека, высказанное богословами XX–ого столетия (В. Н. Лосский, О. Клеман), которые среди свойств личности особенно выделяют обладание личностью своей природой, говорят о «метаонтологичности» [22] человеческой личности. В то же время, педагогическая мысль того же периода, выраженная педагогом С. И. Гессеном, говорит о культуре как «метасоциальном» факторе, являющимся «духовным процессом» [1] формирования человека и общества. По-видимому, понятия «культуры» и «личности» сходны в своей бытийной перспективе и вряд ли отделимы друг от друга. Эти понятия в их взаимодействии способны стать основой для описании формирования подлинно нравственного человека, а значит, и общества.

Согласно мысли Гессена, именно «культурные ценности объединяют личности в духовные общности» [7]. Надо отметить, что при этом объединении личность не теряет своей уникальности, не смешивается с другими личностями, а «остается той же самой личностью» [35], сохраняя свое само-стоятельное (или само-ипостасное) бытие. Объединяясь в «духовные общности», человек, во-первых, утверждается как личность, поскольку существование «в одиночку» означает деградацию личности, а во-вторых, способствует развитию культурной традиции.

Согласно рассуждениям современных исследователей, можно говорить о духовной и творческой сущности культуры, поскольку человек уже издревле,

имея творческий потенциал, ставил все «прекрасное на служение Богу», как Создателю и Творцу всего мироздания. «Культурный человек в подлинном смысле слова есть человек культуры духовной» [27, с. 5].

Следуя этой мысли, французский богослов Оливье Клеман подчеркивает, что встреча двух субъектов — Божественного Логоса и Его «личностного образа… раскрывает для нас духовные сущности вещей не для того, чтобы мы присвоили их себе, но чтобы принести их Логосу». В этом случае можно говорить о диалоге «Логоса и "логосообразного" человека» [15, с. 222], а значит, и человеческих личностей между собой, поскольку общение является неотъемлемой и немаловажной составляющей бытия личности. И свершением этого диалога выступает «Логос культуры» [15, с. 222].

Человеку, как носителю Образа, свойственна способность достижения высших благ и ценностей. Как это характеризует прот. В. Зеньковский, человек призван «восходить к бесконечности» [12].

Исходя из свойства личности быть «бытием в отношении» [15] и взаимосвязи личности и культуры, можно заключить, что понятие «культура» так же может быть определено через систему или совокупность отношений [9, с. 73–83], «культура является средством выражения отношений» [24]. Ввиду того, что носителями отношений (а соответственно и культуры) выступают человеческие личности, связь между ними также должна носить духовный характер, по образу отношений с Богом и в Боге.

Богословское понятие личности человека в его корреляции с понятием культуры дает основание говорить о религиозности культуры. Так, прот. Василием Зеньковским, было замечено, что «всякая культура религиозна в своем основном смысле» [10, 45,47], в то время как смысл религиозности заключается в стремлении и искании Божественного Абсолюта и идеала. Рассуждая о синергии культуры и человека, Оливье Клеман говорит о религиозной сфере культуры как об «истине всего сущего: науки, искусства и любви» [13]. Культура «не может не быть религиозной», оторванной от личностных отношений Три -Личного Бога и человека [24].

Исторические факты свидетельствуют, что социокультурное состояние человека переживает духовный и нравственный кризис, отражающийся на развитии современного общества и образования. Образование постепенно утрачивает свою основополагающую функцию — формирование духовности человека (вспомним значение слова «образ» — «εικόνα»), акцентируя все большее внимание на информационном обогащении учащихся, опуская, при этом, или отводя на второй план духовную составляющую бытия человека.

Процесс секуляризации сознания, науки и культуры «исходит из идеи о дохристианской и внехристианской основе личности», что «точнее всего выражено в понятии "автономия"» [11].

Человек XX-XXI веков, по мнению Клемана, оказывается «лицом к лицу» с современностью в ее болезненном отрыве от прошлого. Подобная тенденция развития общества приводит к «отгорождению от религии» и к «нравственной вседозволенности» [16, с. 12]. Непрестанно возрастающая «динамика гибели» [34, с. 174], трагизм человеческой истории становятся все более явными и глубокими.

Желание человека «овладеть Божьим без Бога» [15, с. 83], «превзойти» Личность Бога с помощью науки и техники неизбежно ведет к уничтожению культуры в душах [17, с. 22] людей и, своего рода, «распаду» человеческой личности. Следствием этого выступает дисбаланс между энциклопедической образованностью и духовной культурой человека. Секулярное сознание, по мысли Клемана, подталкивает учащихся отказаться от культурно — духовного наследия под лозунгом: "учителя, вы стары, и ваша культура устарела"» [17, с. 46]. В результате создается весьма субъективно-усеченное понимание культуры, нравственности и религии.

Религия давно воспринимается как несущественная часть культуры, в одном ряду с наукой, спортом, эстетикой, психологией [17, с. 16], она вытесняется в сферу обыденной общественной жизни. Упадок её ценности и значимости, расцерковление человечества ведет и к обесцениванию самой культуры, к процессу, в котором «весь строй современной жизни, весь порядок воспитания и обучения подрастающих поколений таковы, что ум человека непрестанно вырывается вовне и после многих лет такого действия становится почти совершенно неспособным созерцать свой внутренний мир, Живой образ Живого Бога» [34, с. 159].

Таким образом, происходит искаженное «о-современивание» воспитания человека за счет отрыва от традиций прошлого и от высших нравственных идеалов. Богочеловеческая культура подменяется культурой человекобога (гуманистический подход), педагогика и образование — творческой распущенностью, любовь к ближнему — борьбой за самосохранение и самоутверждением за счет другого. Так вырабатывается безрелигиозное сознание, при этом игнорируются основы нравственности, что приводит к принципам эгоизма, бездуховности и, как следствие, постепенной дезинтеграции общественных отношений.

Отмечая упадок культуры и ошибочное понимание человеком своего внутреннего мира, а также окружающей его действительности, А. С. Макаренко подчеркивал, что «двадцатому веку человеческой истории характерна… более чем предыдущим эпохам, кризисность в понимании человеком, прежде всего, самого себя и цели бытия» [23]. Поиск новых острых ощущений, желание раствориться в бессознательном характеризуют современную культуру. Результатом такой де-христианизации выступает, по словам Клемана, «alogia» [2], которая есть не отрицание разума как такового, но отказ от Смысла, отклонившееся от своей цели желание, которое идет вразрез с истинным призванием» [18, с. 109] личности человека.

Понимая этимологию слова «культура» [5] как «возделывание» (а человек призван именно «воз-

делывать» мир) отметим, что культура в подлинном смысле должна опираться на «правильное представление и ощущение человеческой личности и законов ее бытия», отношений с другими личностями и миром [26, с. 6].

Созерцая умаление человеком предвечного замысла Творца о нем, архим. Софроний (Сахаров) со скорбью замечает, что человек боится открыто взглянуть на свое величие, принять дар «полноты совершенства». Отсюда люди «так зверски злы в своих взаимоотношениях и так легко друг друга убивают». Человек «не хочет любви Божией, … предпочитает тьму свету» [34, с. 59].

Соглашаясь со своим духовным наставником, Оливье Клеман проводит параллель между современной культурной алогией и первородной ошибкой праотца Адама. Человек современности, как и ветхий Адам, подменяет заданный Творцом образ бытия, как сыноположения, на иллюзорный образ самообожения.

Выбрав путь противоположного самому себе бытия, человек «сгибается перед собственным ничто», искажая творение и созерцая мир «по образу своего падения». Желание создать свой обманчивый мир приводит к атомизиции всего человека на отдельные “я”, скорей уже на «“подобосущные” (ὁμοιούσιος) а не “единосущные” (ομοούσιος)» [21, с. 21].

Несмотря на ошибки человека, вселенная, подвергшаяся влиянию падшего человека, не перестает быть творением Божиим. Поэтому культура и нравственность становятся все более противоречиводуалистическими, граница между добром и злом стирается.

В этих условиях, пренебрегая нагнетаемой нашей греховностью противоречивостью, наша «наука пытается разработать эликсир бессмертия», но «оказывается «перед лицом хаоса».[19, с. 108] Иллюзорное представление о научном прогрессе мнимо укрепляет человека в его состоянии утраты духовно — нравственной составляющей жизни. Но науке никогда не вырваться из объятий человеческого грехопадения, «так как она неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния» [21, с. 23].

Христианская мысль, имеющая своей основой Слово Божие доносит до личности человека понимание невозможности существования цивилизации только при помощи научных достижений, поскольку «взятые сами по себе, в отрыве от духовно-нравственных оснований, они представляют собой угрозу, ставят под сомнение самое существование человека» [38, с. 12]. Не использовать духовный опыт Церкви — значит «оказаться полностью беззащитным перед разрушительным воздействием современной цивилизации» [6, с. 131].

Рассматривая духовный аспект культуры, видя в ней нравственную атмосферу воспитательно — образовательного процесса, можно постулировать, что «гуманитарно — культурный контекст» образования предполагает подчинение даже науки и техники «высшим бытийным целям», которые будут способствовать формированию «не просто человека знающего и умеющего, а личности, способной к широкому культурному творчеству» [6, с. 130]. В качестве основного вектора культурного направления «можно назвать его созидательность по отношению» к самой «человеческой личности» [24, с. 273].

Богословие личности говорит нам о человеке как «высшем, последнем измерении бытия» [31], к которому наука, тем не менее, относится в основном чисто материалистически [32].

Насущной задачей человека сегодня является выход из тупика, искажающего Первообраз, восстановление первоначального образа. Необходимо «устоять в вере, сопротивляясь прочему миру» [34, с. 180] По мысли профессора Клемана, именно православие, более чем какое либо другое вероисповедание, призвано к просвещению, к воцерковлению всякой культуры, какой бы она не была». И «церковь Христова может и должна существовать при любом строе, каким безбожным бы он ни был» [15, с. 8–9] (ср. Мф. 16:18).

Отвечая вызову современной анти-культуры и искаженному пониманию призвания человека, христианство говорит о необходимости противопоставить этому хаосу с одной стороны — ценность человеческой личности, с другой — таинство творения [19, с. 109].

И не случайно, что профессор–богослов О. Клеман призывает отказаться от понимания «христианства как просто морали», от мнения о церковных ценностях как просто «способствующих должному функционированию общества», иначе христианство действительно рискует стать видом гражданской религии [14, с. 27].

Педагогическая деятельность, несомненно, должна опираться не только на светский научный подход, но и на «святоотеческое знание человека» [4], как Образа Божия. Без Бога неоднозначность и «сложность определения понятия личности», а значит и смысла ее бытия, «делает ее легкой мишенью» для всякого рода спекуляций, что «способствует нигилистическому взгляду на мир, ведущему к социальным и духовным катастрофам» [28].

Для того, чтобы избежать дисбаланса духовно — нравственной сферы воспитания и культурной образованностью человека, необходимо использовать «ипостасный подход» в педагогике [30]. Этот подход предполагает, что процесс воспитания не может быть регламентирован исключительно лишь светскими правилами или методиками. Образование в своем высшем призвании возможно только «по отношению к персоне», а не к «правилу» [33]. И вопреки расхожим светским гуманитарным убеждениям только «Закон Божий» обладает полноценным потенциалом сделать «человека человечным» [18].

Обращаясь к вопросу не только непротиворечивости, но даже единства богословского и педагогико-культурологического подходов отметим, что святоотеческое понимание личности базируется на принципе «отдачи себя» другой личности. При этом педаго-

гическая интуиция также выражает мысль о том, что «духовная жизнь человека всегда обращена к другому» лицу, поясняя, что духовность личности определяется в соответствии с «высшими нравственными ценностями человеческого сообщества».[29, с. 334–335]

Человеческой личности свойственна устремленность к общению, включению в природу своего бытия других личностей, что соответствует ее потенциальной бесконечности в виду непрекращающейся готовности к реализации потенциала, заложенного Творцом.

Образование и воспитание напрямую зависят от «смысла человеческой жизни, а смысл человеческой жизни — от основ, на которых он утверждается» [3, с. 19]

Таким образом, для того что бы утвердить подлинное образование необходимо «непосредственное соприкосновение как с "источниками культуры", так и с «мастерами духовного созидания» [1].

Преодоление духовно-нравственного кризиса в социо-культурной сфере возможно только в посильной гармонии подлинных культурных ценностей, осознаваемых и реализуемых человеческими личностями, задающими направление их развития в добре и истине, в любви и красоте.

Распознание неотъемлемой религиозной природы культуры и образования призвано сегодня «помочь преодолеть трудный период духовно — этического кризиса, в котором оказалась современная цивилизация» [25, с. 118].

Литература

1. Абрамова Л. Г. Педагогика культуры: истоки прикладной философии С. И. Гессена // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2008. № 4, С. 24–29
2. Алогию «современности» необходимо соотнести с апостасией. Архим. Софроний (Сахаров) говорит, что «имя веку нашему — апостасия», подчеркивая, что «необходимо возрождение человека в духе», что одно может вести к «"очеловечиванию" мира». См. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010
3. Амфилохий (Радович), митр. Человек — носитель вечной жизни. М., 2005,
4. Баженова, Н. Г. Воспитательный потенциал православной педагогики // Вестник ЧГПУ. Челябинск, 2011. С. 14–22.
5. Большой латинско-русский словарь http://linguaeterna.com/vocabula/list.php?letter=C (Дата обращения: 20.02.17)
6. Василенко С., Котельников В. Возможна ли христианская педагогика сегодня?// Новая Европа. 2000. № 13, С. 128–137
7. Гессен С. И. В защиту педагогики. Педагогические сочинения / сост. Е. Г. Оссовский. Саранск: «Красный октябрь», 2001. Т. 1. 564 с.
8. Духовное пространство культуры http://culture.niv.ru/doc/culture/isaev/020.htmhttp://culture.niv.ru/doc/culture/isaev/020.htm(Дата обращения 23.02.17)
9. Зберовская Е. Л. Культура как система отношений // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 23, С. 73–83
10. Зеньковский В, прот. Смысл православной культуры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
11. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
12. Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М., 1997
13. Клеман О. А вы за кого почитаете меня?//ВРХД. Париж: № 198. I-2011, 238с.
14. Клеман О. Внести смысл в жизнь // Новая Европа. 2000. № 13.
15. Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: Путь, 1994
16. Клеман О. Новая грань православно — католического диалога // Новая Европа. 1992. № 1.
17. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004
18. Клеман О. Пробуждение души. Размышления о Великом каноне//Вода живая 2008, № 3; он же: Рим. Взгляд со стороны. М.: СКИМЕНЪ, 2006
19. Клеман О. Рим. Взгляд со стороны. М.: СКИМЕНЪ, 2006
20. Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире//Православная община. 1992 № 20
21. Клеман О. Смысл Земли, М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005
22. Клеман О. Тема личности по учению русских философов// Православная община//№ 12, 1992; Белозерцев С./ Учение о человеческой личности в трудах В. Н. Лосского/ Доклад на XIX Сретенских чтениях, М.: 22.02.13
23. Макаренко А. С. Книга для родителей. М.: Правда, 1934.
24. Мефодий (Зинковский), иером. // Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. 2011. Т. 12 вып. 2, с. 264–274
25. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие личности в свете педагогической науки // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2012. Вып. 3 (26). С. 101–119.
26. Мефодий (Зинковский), иером. О родственности понятий человеческой личности и культуры. Acta eruditorum//РХГА, 2013. Вып. 12
27. Рафаил (Нойка), иером. Культура Духа. Святая Гора, М.:2006
28. Ролник, Ф. А. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ ап. Андрея Первозванного, 2013.
29. Слободчиков В. И. Психология человека. Введение в психологию субъективности. М., 1995.с 334–335
30. Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схиархимандрита Софрония (Сахарова)// Диссертация на соискание степени магистра педагогики. РГПУ им.Герцена, СПб, 2016 г.
31. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010
32. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. Как Христос, назвавший Себя «Альфой и Омегой», «Первым и Последним» (Πρῶτος καί ὁ Ἔσχατος), так и человек, по Образу Творца — «высший и последний»
33. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник», 2001
34. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни/ СТСЛ, 2010
35. Ушинский К. Д. Личность: Очерк из феноменологии//Собрание сочинений в 11 т.
36. Флоровский. Г., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб, 2002.
37. Фролов И. Введение в философию//М.: Республика, 2003
38. Щученко В. А. Христианский логос культуры//Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств//Т. 184, 2009

УДК 159.99

Л. С. Синячкина
Синячкина, Лариса Сергеевна — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, l.siniachkina@gmail.com

ЖИЗНЕННЫЙ СТИЛЬ КАК КОМПОНЕНТ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЛИЧНОСТИ

Феномен жизненного пути человека всегда интересовал человечество. Разные аспекты жизненного пути личности проявляются во многих сферах жизнедеятельности человека. В статье рассматривается понятие жизненного пути личности с научной точки зрения. В рамках статьи проводится обзор отдельных структурных компонентов жизненного пути личности, и особое внимание уделяется одному из них — жизненному стилю личности.
Ключевые слова: жизненный путь личности, компоненты жизненного пути, жизненный стиль личности.

Siniachkina L. S.
LIFE STYLE AS A COMPONENT OF A LIFE PATH OF THE INDIVIDUAL

The phenomenon of man's life path has always been of interest to mankind. Different aspects of the individual's life path are manifested in many spheres of human activity. The article deals with the concept of a person's life path from the scientific point of view. Within the framework of the article, the individual structural components of the individual's life path are reviewed, and special attention is given to one of them — the life style of the individual.
Keywords: life path of the individual, components of the life path, lifestyle of the individual.

Жизненная перспектива, стиль жизни, жизненные планы и программы, жизненные цели и задачи, психологическое время и психологический возраст личности, субъективная картина жизненной реальности, жизненная мудрость, смысл жизни, жизненный план и стратегия— во всех этих понятиях отражается в разных ракурсах жизненный путь личности, личности как субъекта жизни, возможно, как творца собственной судьбы.

Психологические аспекты личности, соотнесенные с понятием жизненного пути всегда интересовали человечество — и в рамках житейской психологии, и в рамках научных подходов.

Житейская психология, связанная с трактовкой жизненного пути личности отражена в фольклоре: большом количестве пословиц, советов, поговорок, например, таких: «Жизнь прожить — не поле перейти», «Жизнь измеряется не годами, а трудами», «Проживёшь ладно, коли жизнь построишь складно» и др.

Жизненный путь человека всегда занимал важнейшее место и значение в религиозной литературе. Библия, Тора, Коран обрисовывают канонический смысл жизненного пути. Например, в Библии говорится:

> «Не суди превратно тяжбы бедного твоего. Удаляйся от неправды и не умерщвляй невинного и правого, ибо Я не оправдаю беззаконника» [6, с. 76], «Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды» [6, с. 76], «Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом» [6, с. 609].

В литературных произведениях можно без труда обнаружить анализ жизненного пути героев. Например, таким литературным исследованием психологии героев в контексте жизненного пути является роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени»,

> «…Меня невольно поразила способность русского человека применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить», «…удаляясь от условий общества и приближаясь к природе, мы невольно становимся детьми; все приобретенное отпадает от души, и она делается вновь такою, какой была некогда и, верно, будет когда- нибудь опять…» [9].

Для того чтобы в научном плане проанализировать понятие жизненного пути, нужно разобраться с несколькими вопросами:

- что такое жизненный путь личности и как его можно определить с научной точки зрения?
- что представляют собой отдельные компоненты жизненного пути?
- какое место в структуре жизненного пути личности занимает каждый из этих компонентов?

Задача поиска ответов на эти вопросы достаточно сложна и решать ее нужно поэтапно.

В данной статье мы в большей мере фокусируем внимание на жизненном **стиле личности**, как одном из компонентов жизненного пути.

Следует начать анализ с широкой трактовки понятия личности, в изучении которой особо выделяются:

- статус личности, ее положение в обществе (экономическое, политическое, правовое и т. д.);
- общественные функции, осуществляемые личностью в форме различных ролей; мотивация ее поведения и деятельности как показатель внутреннего мира человека;
- мировоззрение и вся совокупность отношений личности (к природе, обществу, труду, другим людям, самому себе);

- характер и склонности и др.

Все перечисленные проявления личности необходимо рассматривать в развитии, т. е. через процесс жизненного пути личности, выявляя моменты начала и завершения основной деятельности в обществе, этапы творческой эволюции личности, периоды подъема и упадка, главнейшие события личной жизни и деятельности, которые тесно переплетены с важнейшими событиями эпохи. О взлетах и падениях, о необходимости изучения жизненного пути личности как субъекта личности неоднократно упоминает Б. Г. Ананьев:

> «Уже сопоставление дат жизненного пути и возрастных фаз онтогенеза человека обнаруживает единство человека как индивида и личности, но вместе с тем и их различие в причинности и законах управления» [4, с. 74].

Жизненный путь личности, разные его аспекты, механизмы и способы его прохождения рассматриваются в трудах таких психологов, как С. Л. Рубинштейн [12], А. Н. Леонтьев [8], К. А. Абульханова-Славская [1], Л. И. Анцыферова [5], Н. А. Логинова [10], А. Адлер [3], К. Юнг [15], Ш. Бюлер [2], А. Маслоу [11], В. Франкл [14], Л. С. Выготский [7], Е. В. Сидоренко[13] и др. В научном плане наблюдаются разнородные подходы к понятию жизненного пути личности.

К. А. Абульханова-Славская, изучая жизненный путь личности в контексте сравнения личной и общественной жизни опирается на исследования Ш. Бюлер, которая назвала жизненным путем личности индивидуальную жизнь в динамике. Ш. Бюлер выделила несколько аспектов рассмотрения этого феномена:

- первый аспект— последовательность внешних событий;
- второй — смена переживаний, ценностей, как развитие внутреннего мира человека;
- третий — результаты деятельности личности.

В итоге Ш. Бюлер приходит к выводу, что личностью движет стремление к самоосуществлению и творчеству; что «жизнь конкретной личности не случайна, а закономерна, она поддается не только описанию, но и объяснению» [2].

С. Л. Рубинштейн пишет о том, что сведение истории человеческой жизни только к внешним событиям мало приемлемо для психологии, где как раз важное место занимает психическое развитие личности и ее внутреннее содержание, которое опосредуется через деятельность. С. Л. Рубинштейн выстраивает взаимосвязь между этапами становления истории личности, что позволяет проследить её динамику на каждом этапе ее жизни: кем был и кем стал. В результате можно не только увидеть и проследить, но и понять, как личность развивается и формируется в процессе своего жизненного пути [12].

С. Л. Рубинштейн подошел к пониманию жизненного пути через концепцию личности как **субъекта жизни**, что позволило ему связать все рассматриваемые аспекты. По С. Л. Рубинштейну, человек связывает все происходящие события своей жизни сам, а потому индивидуально и иначе, чем другие [2].

Понятие субъекта жизни дало возможность Рубинштейну и раскрыть деятельную сущность личности, и использовать многие термины из репертуара деятельностного подхода для описания феномена жизненного пути личности.

Как отмечал С. Л. Рубинштейн, в деятельности, осуществляя которую человек совершает свой жизненный путь, психические свойства личности не только выявляются, но и формируются. Это и есть индивидуальная история человека, траектория его жизненного пути, в которой обозначены все этапы и поворотные моменты жизни [12].

В качестве структур жизни и единиц анализа жизненного пути Рубинштейн предлагает использовать не события, а понятие «жизненные отношения личности». Таких отношений он выделяет три:

- отношение к предметному миру,
- к другим людям,
- к самому себе.

С. Л. Рубинштейн пишет, что события неизбежно распадаются на внешние и внутренние; но отношения — это всегда внутреннее отношение к внешнему, к самому себе, в них внешнее и внутреннее связаны неразрывно [2].

Для Б. Г. Ананьева жизненный путь — «это история формирования и развития личности в определенном обществе, современника определенной эпохи, сверстника определенного поколения» [4]. При этом, вслед за Рубинштейном, он как бы противопоставляет жизненный путь и биографию человека. Биография — это фактические данные и хронологические события; жизненный путь — индивидуальная история человека как субъекта [12].

Л. И. Анцыферова заявляет о необходимости изучения жизненного пути человека комплексно и целостно. Она пишет:

> «Положение о том, что развитие — основной способ существования личности на всех этапах ее индивидуального пути, выдвигает перед психологией в качестве одной из наиболее актуальных и наименее исследованных задачу психологического исследования целостного жизненного пути личности» [5, с. 38].

Надо отметить, что если позиции перечисленных авторов относительно важности изучения жизненного пути личности сходны, то их точки зрения на компоненты не только различны, но и трудно сопоставимы. Рассмотрим ряд компонентов, через которые эти авторы предлагают описание жизненного пути личности.

К. А. Абульханова-Славская рассматривает в качестве критерия развития личности — смысл жизни, его наличие или отсутствие. Сформулировать жизненный смысл и выразить его может не каждый человек. Она считает, что реальная жизнь объеди-

няет жизненную позицию и жизненную линию. Попробуем разобраться с этими понятиями.

В психологии под смыслом подразумевают «внутренне мотивированное, индивидуальное значение для субъекта того или иного действия, поступка, события» [2, с. 38]. В понимании совершаемых человеком действий и заключается смысл. «Смысл жизни — это психологический способ переживания жизни в процессе ее осуществления» [2, с. 39].

Под жизненной же линией понимается реализация «жизненной позиции во времени и в обстоятельствах жизни, соответствующую динамическим характеристикам жизненного пути» [2, с. 27]. Жизненная линия — это свойственный для конкретной личности способ изменения во времени, в изменяющихся жизненных обстоятельствах, определенный алгоритм реализации личностью «своей жизненной позиции, верность себе, своим принципам и отношениям в изменяющихся обстоятельствах» [2, с. 27].

В жизни человека большую роль играют социальные условия. Нужно отметить, что социальные условия могут быть более или менее благоприятные. Более благоприятные социальные условия могут повысить активность личности, что ведет далее к формированию активной жизненной позиции. Но и отсутствие благоприятных социальных условий тоже способно сформировать активную жизненную позицию. Менее благоприятные условия могут понизить активность личности, а более благоприятные — повысить. Парадокс, но в ряде случаев и отсутствие благоприятных условий может привести к активной жизненной позиции [2].

Жизненную позицию Абульханова-Славская определяет, как «выработанный личностью при данных условиях способ соотнесенности с общественной жизнью, место в профессии, способ самовыражения» [2, с. 26]. Она характеризуется участием личности в областях, где социальная жизнь наиболее сконцентрирована, перспективна, и где сосредоточены наибольшие возможности.

Жизненная позиция характеризуется и наличием противоречий. Например, противоречия возникают, когда личность не способна выбрать адекватный способ реализации своих индивидуально-психологических, биологических, социальных особенностей, намерений, имеющихся у нее социальных условий.

В качестве компонентов изучения жизненного пути некоторые авторы выделяют жизненную ситуацию. Характер человека проявляется в его поступках, но в его поступках он и формируется; характер человека — и предпосылка, и результат его реального поведения в конкретных жизненных ситуациях.

Способность соединить свои индивидуальные особенности, статусные, возрастные характеристики, собственные потребности с требованиями общества, окружающих К. А. Абульханова-Славская определяет как жизненную стратегию. Она отмечает, что такая стратегия

> «может строиться на основе представления о целостности, поэтапности, перспективности своего жизненного пути. Как уже говорилось, жизненный путь представляет собой не только раз и навсегда зафиксированную позицию, но и определенную жизненную линию, т. е. реализацию своей позиции во времени, ее постепенное развертывание, расширение, укрепление» [2, с. 35].

Жизненная стратегия— это постоянное приведение в соответствие особенностей личности, ее характера и способа жизни, построение жизни сначала исходя из своих имеющихся индивидуальных возможностей и данных, а затем с учетом и приобретенных, наработанных в процессе жизнедеятельности. Стратегия жизни подразумевает способы изменения, преобразования условий, ситуаций жизни в соответствие с ценностями, намерениями личности, преодоление своего несовершенства, нахождение самого себя, своего смысла жизни, что требует от самой личности постоянной активности [2].

В той мере, в какой человек сам направляет события жизненного пути, строит собственную среду развития, избирательно относится к тем событиям, которые не зависят от его воли (например, общественно-исторические макрособытия современности), он является субъектом жизнедеятельности. Принцип жизнедеятельности, разрабатываемый К. А. Абульхановой-Славской [1], конкретизирует применительно к личности более общий принцип единства сознания и деятельности. Соответственно тому, как сознание формируется и проявляется в деятельности, в жизнедеятельности формируются и проявляются в качестве ее субъективных регуляторов интегральные, «вершинные» структуры личности — характер и талант, жизненная направленность и жизненный опыт [10, с. 105].

В понятии жизнедеятельности отражается активная роль человека в построении собственной судьбы. Степень этой активности может быть различной в зависимости от зрелости характера, его самоорганизации. В процессе жизнедеятельности личность вырабатывает собственный жизненный стиль относительно своего жизненного пути.

А. Адлер, описывая жизненный стиль, приводит метафоричный пример с соснами. Он сравнивает две сосны — одна растущая в долине, другая — на вершине горы, он говорит о том что эти два дерева одного и того же вида растут по-разному, а соответственно и их жизненные стили различны. Стиль жизни дерева, А. Адлер описывает как «его индивидуальность, которая выражается и формируется в определенном окружении». Инстинкты, влечения или травмы, стимулы предполагают определенный стиль жизни. Соответственно, все что стимулирует поведение, является и стимулом к сохранению и фиксации стиля жизни.

А. Адлер отмечает, что зная жизненный стиль человека, можно прогнозировать его поведение в будущем [3]. Таким образом, жизненный стиль

личности можно рассматривать наряду с перечисленными компонентами в качестве компонента жизненного пути личности. Следующий вопрос — это вопрос о свойствах и месте данного компонента в структуре жизненного пути личности.

Об устойчивости жизненного стиля и его важности в процессе прохождения жизненного пути можно говорить, опираясь на пример К. А. Абульхановой — Славской, когда она говорит о нежелании менять свою жизнь, привычки, поведение, характерное как молодых людей, так и для людей в зрелом возрасте. Она говорит, что люди скорее «согласятся разрушить сложившиеся отношения, по существу сломать свою жизненную позицию, чем изменить привычный для них стиль жизни» [2, с. 26].

Е. В. Сидоренко, изучая работы Адлера А., пришла к выводу, что стиль жизни, если не на всю жизнь «прилипает» к человеку, то точно, надолго. Он проявляется в различных ситуациях, и каждый раз, повторяясь, становится устойчивее [13].

Другое свойство жизненного стиля — это его целостность. Об этом пишет А. Адлер: «Жизненный стиль — это единство, он сформировался в процессе преодоления трудностей, пережитых в детстве, и основывается на стремлении к цели» [3].

Человек — живой организм, из плоти и крови, у него есть противоречия, ощущения, представления, мысли, потребности — пишет С. Л. Рубинштейн [12]. Взаимодействие личности с собственной жизнью, с психическими структурами и процессами, опосредствующими это взаимодействие — вот то, что отражает жизненный стиль личности.

Адлер выделил критерии нормального человека, стиль жизни которого можно принять за некоторый стандарт, и относительно которого можно определять психопатологию человека, «это человек, который живет в обществе и в своем образе жизни столь хорошо адаптирован, что, хочет он того или нет, общество извлекает определенную выгоду из его деятельности. Кроме того, с точки зрения психологической, у него достаточно энергии и смелости, чтобы открыто встречать проблемы и трудности, которые случаются в его жизни» [3]. Опираясь, на цитату А. Адлера мы можем предположить, что жизненный стиль обладает свойством нормативности.

Таким образом, стиль жизни устойчив, целостен и он задает норму.

Литература

1. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. — М.: Наука, 1980–336с.
2. Абульханова-Славская К.А., Стратегия жизни. — М: Мысль, 1991–299с.
3. Адлер А., Наука жить. — Киев: Port-Royal, 1997–288с.
4. Ананьев Б. Г., Человек как предмет познания психологии. — СПб.: Питер, 2001–288 с.
5. Анциферова Л. И., Некоторые теоретические проблемы психологии личности// Вопросы психологии, 1978. № 1. С. 37–50.
6. Библия. — М: Российское Библейское общество, 2012–1376 с.
7. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. Проблемы развития психики. — М.: Педагогика, 1983. — 368 с.
8. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М.: Политиздат, 1975. — 304 с.
9. Лермонтов М. Ю., Герой нашего времени. — СПб: Азбука классика, 2004–156с.
10. Логинова Н. А., Жизненный путь человека как проблема психологии // Вопросы психологии, 1985 № 1. С. 103–109.
11. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики. — СПб: Евразия, 1997. — 430 с.
12. Рубинштейн С. Л., Основы общей психологии — СПб: Издательство «Питер», 2000–712 с.
13. Сидоренко Е. В., Терапия и тренинг в концепции Альфреда Адлера — СПб.: Речь, 2002–347с.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
15. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1993. — 336 с.

УДК 25 (253)

А. В. Семенов
Семенов, Александр Викторович — студент Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви, председатель Благотворительного фонда «Православной реабилитации», 9368888@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ ПАСТЫРСКОГО ОКОРМЛЕНИЯ НАРКОЗАВИСИМЫХ

Статья посвящена пастырскому осмыслению некоторых особенностей окормления наркозависимых в условиях оказания помощи на приходах Русской Православной Церкви, не имеющих системной реабилитации. В статье отражены некоторые не слишком очевидные характеристики духовно-нравственного портрета наркозависимых, а также рассмотрены наиболее важные компетенции и личные качества пастыря, оказывающего помощь наркозависимым.
Ключевые слова: наркозависимые, пастырство, реабилитация, окормление, психологические черты, аскетика, созависимость, человеческая личность, Таинства

Semenov A. V.
Special aspects of the pastoral direction of drug-addicted persons

The article is devoted to the pastoral interpretation of some features of the care of drug addicts in the conditions of rendering assistance in the parishes of the Russian Orthodox Church that do not have systemic rehabilitation. The article reflects some not very obvious characteristics of the spiritual and moral portrait of drug addicts, and also examines the most important competencies and personal qualities of a pastor who helps drug addicts.
Keywords: drug-addicted, pastorship, rehabilitation, pastoral direction, psychological traits, ascetics, co-dependence, human person, Sacraments

«…больных исцеляйте, прокаженных очищайте,
мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте;
даром получили, даром давайте.»
(Мф 10:8)

1. ВВЕДЕНИЕ

В эпиграфе приведены слова Господа нашего Иисуса Христа, которые убедительно показывают, что в настоящей работе, тематически связанной с исцелением страждущих, не требуется какое-то особенное пространное рассуждение об актуальности темы, как это обычно принято в исследованиях. Священное Писание дает нам вполне исчерпывающее обоснование. Однако всякую работу надо делать хорошо и прежде, чем приступить к душепопечению страждущих наркоманией и алкоголизмом, следует уделить особое внимание теоретической части.

Мы не будем ставить задачу раскрыть все предметное поле настоящей проблемы, но обратим внимание на ряд объективных моментов, изученных в течение более, чем 20 лет в сети загородных реабилитационных центров Выборгской епархии Санкт-Петербургской митрополии.

Для наиболее оптимального развития темы примем следующую схему — сначала будет приведена статистика, связанная с зависимостями; затем, наиболее важные психологические и духовные черты зависимого; и, наконец, необходимые профессиональные и личные компетенции пастыря, оказывающего помощь зависимым. И необходимые выводы.

2. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Согласно различным статистическим исследованиям, количество наркозависимых в Российской Федерации исчисляется цифрами от 2,5 миллионов до 8 миллионов человек [3]. Надо сказать, что внешнее противоречие между этими цифрами не должно нас смущать, т. к. на одного зависимого бывает, как правило, до 2–3-х членов его семьи, которые вовлекаются в проблему. Такие люди в наркологии называются созависимыми.

Вне зависимости от того, какая из этих цифр наиболее точно отражает картину, мы видим тотальность проблемы. Исходя из того, что с точки зрения православной антропологии и аскетики всякая зависимость есть греховное или даже страстное состояние человеческой души, Церковь не может оставаться в стороне от решения этой проблемы. И практический опыт показывает, что сначала человек пытается справится с зависимостью методами медицины, которая по понятным причинам помочь ему в полном объеме не может, а после обращается в Церковь, хотя, к сожалению, на этом пути порой сбивается и оказывается в сектантских сообществах.

3. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ЗАВИСИМЫХ

Решая любую проблему, принято взглянуть на нее наиболее пристально. В нашем случае, прежде чем описывать особенности пастырского окормления

зависимых, будут приведены некоторые характерные особенности их личности.

Лживость

Выживание наркозависимого полностью зависит от его возможности манипулировать людьми. Эти манипуляции осуществляются с целью добычи средств для приобретения ПАВ (психоактивные вещества), либо самих веществ непосредственно. Так же зависимому необходимо как можно дольше скрывать факт употребления от своих ближайших родственников, чтобы не лишиться комфортной среды обитания.

Ослабленная воля

Если первый пункт можно считать инструментом зависимого, то понижение волевого фактора является уже следствием употребления или, иначе говоря, следствием долговременного пребывания в страсти. Кроме этого, неопытный в духовных вопросах человек раз за разом терпит фиаско в своих периодических попытках избавиться от этого недуга, и это ослабляет его волю.

Леность

Здоровому человек труд или профессия приносит удовлетворение. У зависимых удовлетворением являются измененные состояния от принятия ПАВ и, как следствие, труд теряет всякую значимость.

Плаксивость

Это состояние является признаком нестабильной психики зависимого, а также, отчасти, выполняет манипуляторную функцию. Неопытный человек вполне может определить такое состояние, как покаяние.

Сластолюбие

Порочная жизнь зависимого рано или поздно приводит его к целому ряду других страстных состояний, среди которых часто встречаются чревоугодие и блуд.

Иждивенчество и склонность к хищению

Этот фактор является своего рода базовым среди перечисленных и, зачастую, является причиной следующего — хищения.

Эгоизм и беспринципность

Следует иметь ввиду, что наркозависимый является абсолютным эгоистом и даже наличие собственных детей или забота о родителях и супругах, его, как правило, не уберегают от потребления. Эти факторы находятся на периферии его приоритетов.

Человеческая личность, в определенном смысле, бесконечна в своем разнообразии; но безнравственная жизнь, которую ведёт наркозависимый человек, заключает его в узы греха, и этими узами сужает пространство человеческой личности. Что и ведет к появлению у наркозависимых одинаковых и типичных черт характера и поведенческих наклонностей.

4. ЛИЧНЫЕ КАЧЕСТВА ПАСТЫРЯ

Любому священнику, вне зависимости от того конкретного служения, на которое он поставлен, необходимо иметь широкий спектр пастырских и личностных компетенций. В данном же разделе мы отметим ряд особенностей, которые потребуются от пастыря, подвизающегося на ниве помощи страждущим от недуга наркомании.

Жертвенность

Первое, что нужно сказать об этом качестве, что оно фундаментально, и интересы паствы должны быть у священника выше, чем его личные интересы.

Пастырская или, светски выражаясь, социальная работа с различными группами населения, нуждающимися в окормлении, имеет разное принятие в обществе.

Например, общество активно включается в помощь сиротам, инвалидам, ветеранам. И такая помощь, конечно, не решит всей полноты вопроса, но может существенно помочь священнику в некоторых материально-технических вопросах, таких как покупка лекарств или одежды подопечным, оснащение помещений воскресной школы или специальных аудиторий. Это могут быть как частные жертвователи, так и государственные учреждения, органы власти и т. д. И по-человечески это очень понятно. Действительно, жаль и малышей, оставшихся без родителей, и стариков, тоже зачастую одиноких в своем положении, и людей с ограниченными возможностями.

Но в отношении помощи наркозависимым в обществе есть непримиримое противление (то же, что и в тюремном служении) — они, дескать, «сами виноваты, пусть сами и выпутываются». Все это естественным образом влияет на существенные тяготы несения такого служения, как помощь наркозависимым. И священник должен быть готов к тому, что даже самая пустяковая, на первый взгляд, вещь, как приобретение медицинских тестов или даже всего лишь угощение к чаю, скорее всего ляжет на его плечи. Кроме этого, окормляемый зависимый вполне может обокрасть священника, что трудно представить в случае окормления других вышеперечисленных групп. Опять же не будем забывать, что зачастую наркозависимые имеют в своем прошлом уголовные сроки.

Аскетичность или строгость к себе

Категорически неприемлемо такое положение дел, когда священник, налагая аскетические требования на своего подопечного, сам себе будет делать послабления. Ведь нельзя игнорировать тот факт, что зависимость имеет и компонент демонического воздействия на человеческую личность. Что, в свою очередь, будет иметь последствия и для священника, взявшегося за такие труды.

Рассудительность

Выше мы упомянули аскетический компонент, но необходимо понимать, что по отношению к зависимому необходима вдумчивая и рассудительная позиция в смысле нравственных и других требова-

ний. Например, абсолютное большинство зависимых является табакокурильщиками, сквернословами и пр. Но если с самого начала поставить им задачу так, чтобы они отказывались одномоментно от всего безнравственного, что есть у них в жизни, то ничего не получится. Попросту они не справятся. Вот поэтому очень важно уметь выделить вначале основное и посильными шагами вести зависимого к исцелению.

Убедительность

В определенном смысле убедительность скорее всего харизматический дар, но даже человек и не имеющий особенного дарования в этом смысле, может и должен возгревать в себе уверенность, что окормляемый, обратившийся за помощью к Богу, не останется безответным. И это должно отражаться в общении с зависимыми. Им необходимо вселить надежду на исцеление. Особенно с учетом того, что, как мы уже писали выше, зачастую страждущие до прихода в Церковь перебрали все возможные методы излечения, но так ничего и не добились. И это совсем не удивительно, так как излечить наркоманию решительно невозможно, исцелить же, в самом прямом богословском смысле этого термина, возможно вполне. Еще можно отметить, что убедительность придет к священнику с накоплением положительного опыта такого исцеления.

Терпение

Этот компонент необходим по разным причинам. Во-первых, процесс исцеления от наркомании, при наличии системного подхода, имеет продолжительность от года до полутора. Во-вторых, нужно понимать, что нравственное просвещение зависимого на первых порах может поставить пастыря даже в недоумение. Например, некоторые очевидные (для условно среднестатистического человека) грехи, могут не являться таковыми в системе мировоззрения окормляемых зависимых. И даже, более того, что-то из них может считаться своего рода «доблестью».

Понимание важности непрерывности образования

Ни в какой момент священник, занимающийся помощью наркозависимым, не должен останавливаться в области своего образования. Помимо духовного образования, необходимо иметь педагогически-психологические знания. Наверно, излишне говорить, что аскетическая литература, такие книги как «Лествица», «Невидимая брань» и подобные должны стать настольными книгами такого пастыря. Крайне важно священнику самому получать наставления опытных духовников. Не стоит игнорировать и культурологический аспект. В этом смысле хорошим подспорьем может стать классическая русская литература — Пушкин, Достоевский, Лесков и другие.

Искренность

В задачу настоящей работы не входил обзор общепастырских качеств. И, безусловно, что искренность должна быть у любого священника, а не только у того, который окормляет наркозависимых. Однако тут есть нюанс. Дело в том, что как уже было сказано выше, зависимые являются искусными лжецами, и это качество позволяет им быстро опознавать ложь в других. И в этом смысле крайне важно, чтобы слова, которые звучат в проповедях, беседах и наставлениях, наличествовали и в делах, и в жизни священника. Иначе работа с зависимыми обречена на провал.

5. ОСОБЕННОСТИ ОКОРМЛЕНИЯ НА ГОРОДСКОМ ПРИХОДЕ

В настоящем разделе будут описаны особенности окормления наркозависимых не с точки зрения системной реабилитации в православном реабилитационном центре, так как это очень ёмкая и специфичная задача, но особенности окормления на приходе в условиях общины.

Во-первых, пастырю необходимо понять, возможно ли на его приходе системное окормление наркозависимых. Например, если приход находится при детской больнице или родильном доме, могут возникнуть сложности с принятием такой деятельности общиной прихода. Но даже в случае, если таковой проблемы не имеется, то нужно понимать, что концентрация зависимых на приходе все-таки должная быть разумной.

Во-вторых, нужно установить порядок участия зависимых в таких таинствах, как Исповедь и Причастие. Не нужно слишком интенсифицировать этот процесс. Следует основательно готовить подопечных, и особенно к первой исповеди. В дальнейшем исповедь должна быть регулярной, например, один раз в неделю. Лучше будет, если наркозависимый придет на исповедь с записанными на листочке грехами. Таким образом, уменьшится риск забывания грехов у исповедального аналоя, и священнику будет в каком-то смысле проще выделить какие-то определенные грехи, чтобы дать необходимый совет [1, с. 30]. Кроме того, при записи задействуется больше сигнальных систем человека, чем при проговаривании.

Кроме того, нельзя игнорировать тот факт, что память у зависимых имеет определенные повреждения, и забыть что-то он может и неумышленно.

К таинству Причастия Святых Христовых Тайн следует приступать немного реже: один раз в две недели.

Просветительские беседы с зависимыми должны обязательно включать в себя элемент, разъясняющий, что, проживая безнравственную жизнь, они сами себя отвращают от Бога и тем самым лишаются Его Божией Помощи.

Для закрепления зависимого в церковной жизни прихода стоит использовать элемент трудотерапии, который является важной частью системной реабилитации. На первых порах это могут быть любые подсобные работы на приходе: уборка по-

мещений или уличной территории храма. Но вот торопиться с привлечением бывшего зависимого к служению в алтаре никак не стоит, по крайней мере не раньше, чем через год-полтора трезвости под присмотром священника.

Также обстоит дело и с доверием материальных ценностей. На самых первых порах категорически не приемлемо доверять, например, даже мелкие покупки на трапезу. В дальнейшем же это может даже рекомендоваться, исходя из таких педагогических задач, как воспитание ответственности; но опять же не ранее длительного срока окормления.

Уместно также привлекать зависимых к участию в подготовке к церковным праздникам. Это могут быть театральные сценки, пение или другие виды творческой деятельности. Вообще, желательно не давать возможности зависимым пребывать в праздности. Совсем не даром святитель Тихон Задонский пишет: «Не токмо в праздности быть и житие без добрых трудов провождать грешно, как сказано, но сие и многих зол причиною бывает» [5].

Следует учитывать и гендерные особенности зависимых. Причины вовлечения в наркозависимость и личностные повреждения у мужчин и женщин проходят неодинаково. Нужно быть готовым к тому, что с девушкой или женщиной, имеющей такую зависимость, трудов, особенно на первом этапе, придется понести больше.

Также следует иметь ввиду, что зачастую контакт с наркозависимым происходит при участии его родителей или близких. Надо понимать, что человеческая личность формируется, в первую очередь, в ближайшем окружении, то есть в семье и оставлять этот фактор без внимания нельзя. Работа с родителями или близкими зависимых не менее важна.

Эта работа, будучи так же духовно-нравственной, имеет и свои отличия.

В первую очередь, это понятие, которое определяется термином «созависимость». Не все родственники наркозависимых являются таковыми, но их все же большинство. Для успешной работы с созависимыми необходимо, хотя бы с помощью специальных курсов, изучить эту специфику, или же привлечь специалистов.

И, конечно, священнику, окормляющему у себя на приходе наркозависимых, необходимо иметь контакт в профессиональном сообществе. Это, как известные православные реабилитационные центры, так и епархиальные учреждения соответствующего направления.

6. ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для успешной работы с наркозависимыми, пастырю необходимо понимать, что проблема зависимости, по сути, является трехкомпонентной. Она лежит на стыке таких повреждений человеческой личности как духовные, психологические и культурные. Конечно, есть еще биологический или медицинский компонент, но он не находится в предметном поле нашего исследования. Так вот эти три вышеуказанных аспекта и врачуются, соответственно, с помощью Богословия, Психологии и Педагогики.

Богословский или духовный из них первый и главный, но и два последних не стоит недооценивать. Как мы уже упоминали выше, пастырю, взявшему на себя тяжелый труд в области помощи наркозависимым, необходимо уделять время повышению образования и самообразованию, и чем шире будет спектр его компетенций, тем, с большей вероятностью, его помощь приведет подопечного к исцелению.

И, в заключение, хочется отметить следующее. В настоящее время к процессу исцеления от наркозависимости применяется определение — реабилитация. Если проследить этимологию этого слова (от позднелатинского rehabilitatio — восстановление [4]), мы увидим, что оно удивительно созвучно со словом религия (лат. religare — связывать, соединять). И действительно *восстановить себя* неразрывно связано *с соединением с Богом*, равно как и обратное. Восстановление образа Божиего в человеке есть поистине Церковное Служение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бельков С. Наркозависимость и опыт исцеления /С.Бельков, В. Вишнев. — СПб: «Издательская группа «Питер-Медиа», 2011. — 96с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2012.
3. Презентационные материалы III съезда руководителей церковных реабилитационных центров. Презентация Заместителя начальника Главного управления по контролю за оборотом наркотиков Сотникова С. А. // protivnarko.ru URL: http://www.protivnarko.ru/prezentatsionnyie-materialyi-iii-sezda-rukovoditeley-tserkovnyih-reabilitatsionnyih-tsentrov/
4. Современная энциклопедия // dic.academic.ru URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/40270
5. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Симфония по творениям святителя Тихона Задонского // azbyka.ru URL: http:// azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maslov/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo/232

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ

УДК 122/129

А. А. Ермичев
Ермичев, Александр Александрович — доктор философских наук,
профессор Русской христианской гуманитарной академии

ОБСУЖДЕНИЕ ПЛАНА АНТОЛОГИИ «ВЕЛИКАЯ РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В КРУГУ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ (20–50-Е ГГ. XX В.)

Статья представляет собой опыт обсуждения плана антологии «Великая Русская революция в кругу русского зарубежья (20–50е гг. XX в)», которая готовится к изданию Русской Христианской Гуманитарной академией в 2017 г. Наряду с вопросами структуры расположения текстов, представляемых в антологии, и оценки их информативной представительности в обсуждении были затронуты вопросы понимания русской истории и, в частности, освободительного движения, равно как и понимания сущности большевизма.
Ключевые слова: русское зарубежье, революция, русская история, освободительное движение, либерализм, социализм, большевизм, монархизм, «вторая волна» эмиграции.

A. A. Ermichyov
Duscussion comcerning the plan of anthology of «Great Russian revolution within the russian émigré community of 20–50 s»

The article represents the experience of the discussion of the plan of anthology of «Great Russian revolution within the Russian émigré community of 20–50», which is going to be published by the Russian Christian Academy for Humanities in 2017. Along with the problem of the text structure in the anthology and estimation of their information value the questions concerning understanding the Russian history and in particular liberation movement including the understanding the essence of the Bolshevism as a whole were raised in the discussion.
Kewords: Russian emigre, revolution, Russian history, liberation movement, liberalism, socialism, bolshevism, monarchism, émigré of the “second wave”.

Высокая культура дореволюционной России, ушедшая на Запад во время гражданской войны, в советские годы была знакома нам выборочно, понемногу разрешаемая партийно-цензурными органами. Но с началом горбачевской перестройки она возвращается к нам во всей своей полноте. Вдруг обнаружилось, что сохраненное русским зарубежьем культурное наследие, нам близко. Мы с удовольствием ориентируемся в перипетиях серебряного века, отличаем П. Флоренского от М. Флоровского и М. Флоринского, пишем диссертации по религиозно-философской проблематике и внимательно читаем антисоветскую и антикоммунистическую публицистику журналов — от «Современных записок» до «Граней». Это означает, что за долгие годы существования Советского Союза мы доросли до адекватного восприятия русской культуры XX века, продолжившей свое существование вне России.

В 2017 году исполняется столетие Великой русской революции (февраль-октябрь 1917 г.). Известно, что во всех случаях юбилейная дата вынуждает к какому-то осмыслению минувшего. Что касается юбилея Великой русской революции, то необходимость ее нового осмысления нами, гражданами постсоветской России, пережившей крушение Советской империи, никак и никем не может быть оспорена. Особенным стимулом к новому осмыслению нашей истории выступает простой как мычание факт, что контрреволюция конца 80-х — начала 90-х годов была совершена по инициативе и при руководстве молодого поколения той же партийно-государственной элиты, которая более семидесяти лет стояла во главе государственной и общественной жизни страны.

Да, один только этот факт понуждает нас не только к новому осмыслению советской истории, но такому же новому подходу к истории освободительного движения в России, к возникновению большевизма и его сущности.

Между тем, в современной литературе по истории Великой русской революции и советского периода нашей истории заметны две в равной степени неверные тенденции. Первая состоит в том, чтобы полностью перечеркнуть историческую обусловленность нового периода нашей истории, начавшейся с февральско-мартовских событий 1917 г в Петрограде. Так, пожалуй, можно вообразить, что Ленин и РКП(б) вообще не имеют никакого отношения к нашей истории. Вторая, противоположная, рассматривает этот период в духе советской марксистской историографии, то есть в качестве исторически

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00575.

неизбежного продукта поступательного движения мировой истории. Разве три общественно-экономических формации, последовательно сменивших друг друга, не проложили дорогу четвертой, нашей, коммунистической?

Такая же ситуация складывается с оценкой русского освободительного движения, одним из законных наследников которого был большевизм. Кажется, что наиболее распространенным толкованием освободительного движения являет его интерпретация в духе «Бесов» Достоевского и сборника 1908 г. «Вехи». Но как в таком случае быть с «героизмом и подвижничеством русской интеллигенции»? Или эти качества революционной интеллигенции С. Н. Булгаков придумал? И неужели нынешние хулители освободительного движения в оные времена в ответ на «свинцовые мерзости» русской жизни подставляли бы жандарму другую ланиту? Что-то не очень покорным было диссидентское движение в СССР… Или его осудят сегодняшние почитатели «Вех»? Итак, новый взгляд на двадцатый век русской истории возможен не только потому, что за нами, осмысляющими его, стоит опыт жизни в СССР с ее великими трагедиями и великими победами, но еще более потому, что на наших глазах состоялось самоубийство русского коммунизма. Невольно вспоминаются слова одного из авторов представляемой антологии: «О, Господи, — восклицает он, — когда же, наконец, человечество поймет, что для целого ряда вещей единственною формою адекватного постижения является безумие».

Общественная мысль русского зарубежья, развиваясь в условиях идейной свободы, накопила бесценный опыт осмысления нашего XX века. Представители самых различных политических партий — от социал-демократических до консервативно-монархических, специалисты в области истории, права и культуры предлагают огромное количество точек зрения и позиций, которые сегодня не могут быть не учтены.

Руководство Русской Христианской Гуманитарной академии вышло на идею антологии под названием «Русская революция в кругу русского зарубежья 20–50-е гг. XX века». В декабре 2016 г. в РХГА состоялся обстоятельный разговор о предполагаемой антологии.

Обсуждавшийся первым вопрос — о временных границах представляемого в антологии материала — двадцатые-пятидесятые годы XX века. Сошлись на следующем: сложившийся сразу после Великого Октября тоталитарный характер советского общества принципиально не изменялся. Но уже в пятидесятые годы, вскоре после кончины руководителя СССР И. В. Сталина и состоявшегося в 1956 г. XIX съезда КПСС, по советскому монолиту пробежались заметные трещины. Свойственный советским поколениям 20–30-х годов XX века героизм мирового социального переустройства выветривался. Сказались усталость от истории — от ускоренных темпов социалистического строительства и плохих условий жизни, от страшной войны 1941–1945 гг., от постоянного давления идеологического пресса и надзора со стороны органов безопасности.

Известно, что в шестидесятые годы благодаря самоотверженному труду всех советских людей — от рабочего и колхозника до академика и министра — Советский Союз стал второй мировой державой. Но достигнутая вершина экономического и политического могущества не обладала прочной опорой в морально-психологическом состоянии советского народа. Никто не поверил обещанию, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме». Социальное расслоение было невелико в сравнении с капиталистическим обществом, но очевидным и потому особенно оскорбительным для советских людей, воспитанных на лозунгах справедливости. Невысокий уровень их жизни при огромном природном и хозяйственном потенциале страны был просто непонятен. За затуханием советской системы внимательно следили со стороны русского зарубежья. Их наблюдения за сорокалетним юбилеем Великого Октября убеждали во мнении в начале конца социалистического проекта. Таким образом, оправдываются хронологические границы антологии.

Но выбор именно этого периода диктуется также другими соображениями. В работах представителей так называемой «первой волны» русской эмиграции (20–30-е гг.), которая, в свою очередь, была укоренена в богатой идейной жизни русского «серебряного века» уже сложилась главная теоретическая и мировоззренческая аргументация против революции и советского социализма. Критика марксизма и иных теоретических оснований революционного движения, предложенная русскими либералами и консерваторами еще в конце XIX — начале XX вв. теперь, в событиях 1917–1922 гг. и социалистического строительства получала только свое фактическое подтверждение. Принципиальная неизменяемость советского общества на всем протяжении его истории закрепили истину такой аргументации. Даже вторая волна эмиграции — времени войны и первого десятилетия после нее — не вносит ничего в нее нового, а разве что подтверждая ее ссылками на живой опыт советской реальности. Третья волна эмиграции, самая значительная после 1917 г. уже просто прокричала на весь свет о неустроенности жизни в СССР, когда в маломальском конфликте между личностью и государственно-партийной бюрократией последняя всегда брала верх, не замечая, что каждая ее такая победа приближала ее конец. Советологические исследования третьей волны могут быть интересны, но не принципиальны; главное уже было сказано.

Другая проблема антологии — отбор авторов — свидетелей революции и социалистического переустройства общества. Имея в виду огромность темы и, с другой стороны, определенный «листаж» антологии круг свидетелей и исследователей великих

событий пришлось ограничить именами политиков и церковных деятелей, мыслителей и ученых-обществоведов. Не удалось включить в антологию выступления И. А. Бунина, Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Б. К. Зайцева и И. С. Шмелева, какие-либо фрагменты из воспоминаний Ф. И. Шаляпина или А. И. Бенуа. Любое из имен литераторов или деятелей искусства сразу же потянуло бы за собой иные столь же достойные имена… Имеются иные грани вопроса о включаемых в антологию авторах и текстов. Во-первых, выступления на «революционную тематику», наиболее известных представителей русской эмиграции — от Н. А. Бердяева до Б. В. Яковенко уже многократно издавались и далеко не всегда удавалось найти другие, адекватные по содержанию тексты. Заменять этих авторов малознакомыми именами было бы просто неверно. Во-вторых, некоторые из названных имен — допустим, Н. А. Бердяев или П. А. Сорокин эволюционировали в своем отношении к русскому коммунизму и эту эволюцию было бы желательно учесть. При обсуждении некоторые настаивали на включении нескольких текстов, принадлежащих одному автору.

Очень труден вопрос о структуре онтологии. Отметим только два его момента. Первый таков: любой из крупных авторов, включенный в антологию, творчески многогранен. Например, выдающийся общественный и политический деятель России П. Б. Струве был еще и выдающимся экономистом, философом, публицистом, даже историком и литературным критиком. Русскую революцию он рассматривает многоаспектно-исторически, экономически, с точки зрения культурной динамики и т. п. Каждый из названных подходов в его выступлениях получал яркое и глубокое выражение. Было бы неразумно в нашем издании представить Струве только в качестве политического аналитика и отказаться от его выступлений культурфилософского характера. Естественно, такое ограничение сделает невозможным объемный образ революций, сложившийся в умах русского зарубежья. Другой момент: в какой мере в антологию, посвященную революции, должны входить свидетельства о непосредственных ее результатах или даже результатов, отделенных от нее годами? Разве то или иное качество таких результатов — изменение статуса политической партии, стоящей во главе революции или изменение социального статуса классов русского общества — не характеризуют революцию? На такие вопросы можно отвечать только утвердительно; иное дело, что должна быть найдена мера в демонстрации процесса и результатов. С тем, чтобы снять эти вопросы, было предложено выделить в самостоятельный раздел выступления русских философов (н.А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин и др.), знатоков и ценителей культуры (П. М. Бицилли, В. В. Вейдле и др.), социологов (Г. А. Ландау, П. А. Сорокин), юристов (Н. Н. Алексеев и др.), историков (А. А. Кизеветтер и др.)

Наконец, обнаруживается еще один поворот в суждениях о структуре антологии. Если мы предполагаем многоаспектность рассмотрения революционного процесса и его непосредственных (а в иных случаях и опосредованных) результатов, то тем более в ней следует предусмотреть идейно-идеологическую и политически-организационную эволюцию русской эмиграции. Менялась Европа, менялся облик Советской России, менялся возрастной состав эмиграции. Непрестанно работал ход природного времени, и скоро поколение эмигрантов-отцов уступало авансцену политической и культурной жизни поколению детей. В. Варшавский в своем «Незамеченном поколении» особенно ясно рассказал о различии между отцами и детьми.

Наиболее заметна была эволюция политико-организационных форм эмигрантской деятельности. Дореволюционные политические партии, потерпев жесточайшее поражение, перестраивали свою работу, расползались на фракции и вступали в какие-то новые союзы и альянсы. Но с каждым днем становится понятнее, что отсутствие массовой опоры для политической деятельности размывало смысл существования партий.

Тем не менее, политика никогда не переставала быть одним из постоянных интересов эмиграции, тем более что на поневоле покинутой Родине оставался ее главный противник — русский коммунизм. По необходимости вся политическая деятельность эмиграции получала значительную корректировку успехами или, напротив, провалами Советского Союза. В этом отношении особенно выделялось начало 30-х годов, когда возник феномен пореволюционного сознания и послевоенные годы, когда в Европу пришла так называемая вторая волна эмиграции и заговорила о своих правах.

Возникновение пореволюционного сознания продемонстрировало влияние успехов СССР на эмигрантское сознание. Самые разные «пореволюционеры» сходились в трех главных положениях. Они знали, что реставрация старого, дореволюционного строя, старой дореволюционной России просто невозможна. В России переменилось все — от социальной структуры до психологии людей. Далее, они считали, что новые качества русской жизни могут быть использованы и сохранены при строительстве постсоветской России. Наконец, они признавали, что православная вера является дееспособным принципом такого строительства.

Пореволюционное сознание реализовывало себя в деятельности как политических новообразований, воссоздающих структуры традиционных партий — младороссы, утвержденцы, новопоколенцы, даже русские фашисты — так и общественно-культурных движениях, которые, в общем, не претендовали на организованную структуру — национал-большевизм, новоградство или евразийство.

Вскоре после прихода немецких фашистов к власти, когда на горизонте замаячил призрак новой войны, деятельность пореволюционеров значитель-

но способствовала патриотическому самоопределению эмиграции. Этот эпизод истории русского зарубежья не мог не найти отражения в нашем издании.

Последний отрезок истории русского зарубежья (40–60-е гг.) представлен у нас материалами так называемой «второй волны» эмиграции. Она стала формироваться с первых дней Великой Отечественной войны на территории СССР, оккупированной немецко-фашистскими войсками. По разным причинам люди шли на сторону врага: кто-то по какой-то неотвратимости, гонимый ветрами войны, другие — из трусости, третьи — из идейных соображений, полагая нацизм меньшим злом, нежели коммунизм, старательно пытаясь отделить Родину и народ от Советского государства и большевизма. Власовцы и полицаи прямо с оружием в руках выступили против Родины. После войны около полумиллиона советских граждан оказались за границей, заявив о себе дипийной литературой, вливаясь в ряды старой эмиграции, небезболезненно соединяясь с нею и так образуя новый этап истории русского зарубежья.

Люди «второй волны» были другими. Большинство их было из советских служащих, рабочих и колхозников, а многие хорошо знали административный и политический механизм управления советской жизнью. Опыт их жизни был очень тяжел, а ощущение вины за добровольно оставленную, а иногда и преданную Родину делало восприятие такого опыта еще более тяжелым. В политическую деятельность они входили в качестве антисоветчиков и антикоммунистов. Собственно, вся политика этой эмиграции и сводилась то только к антисоветизму и антикоммунизму.

Политические организации и союзы, так или иначе связанные с традиционными партиями (меньшевики, эсеры, Лига борьбы за народную свободу, Российское народное движение, Союз борьбы за свободную Россию) к началу шестидесятых годов либо самораспустились, либо иным образом прекращали свою деятельность. Самой крупной политической организацией этого периода жизни зарубежной России становится Национально-Трудовой союз (с 1957 г. — Народно-Трудовой союз). В конце сороковых начале пятидесятых годов в НТС определилось два главных направления деятельности. Первое — это антисоветская пропаганда и агитация вместе с теоретической критикой коммунизма и выработкой собственной концепции солидаризма. Второе — активная деятельность по организации засылки литературы в Советский Союз, поиски сторонников среди советских граждан и даже разного рода иные авантюры. О том, насколько прочна была организация НТС говорит тот факт, что это объединение дожило до времени перестройки и даже перенесло свою деятельность в СССР в постсоветскую Россию.

Все же для большинства политический интерес реализовывался в литературно-публицистической деятельности. В предлагаемом издании представления эмиграции 40–60-х гг. о Великой русской революции даются отсылками читателя, в первую очередь, к журналам послевоенных активистов НТС («Воля» «Грани») и «Союз борьбы за свободу России» (журнал «Российский демократ»). Помимо этих журналов в антологии предложены публикации из журнала послевоенного консерватизма «Возрождение» (Париж), а также послевоенного либерализма «Новый журнал» (Нью-Йорк).

В хронологическом порядке предложенные в антологии суждения о Великой Русской революции, прежде всего, освещают основное в ней — причины ее возникновения, ее движущие силы и социальную природу, идейные лозунги, которыми она вдохновлялась.

В антологии Великая русская революция предстает не двумя этапами, символизируемыми значками Февраля и Октября, а единым и с определенного времени почти неуправляемым процессом втягивания, вовлечения народных масс — вплоть до плебейских низов в дело разрушения русской государственности и освящавшей ее идеологии. Пик этого процесса приходится на осенние дни 1917 г., когда обстоятельства поставили страну перед выбором одной из двух диктатур — Корнилова или Ленина. Победила та из них, которая нашла поддержку у русской вольницы. С утра 26 октября 1917 г. для России наступил долгий и тяжкий процесс создания новой цивилизации, завершившейся созданием великой Советской империи, которая радикально формировала мировую историю XX века.

В обсуждении структуры антологии и включенных в нее авторов приняли участие д. ф.н. Богатырев Д. К., Евлампиев И. И., Ермичев А. А., Щученко В. А., д. и.н. Базанов П.И Фирсов С. Л., а также к. ф.н. Богатырева Л. В., Демин Р. Н., Флегонтова С. М.

УДК 2–1/-9

А. А. Синицын
Синицын, Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент Русской христианкой гуманитарной академии, aa.sinizin@mail.ru

О РАБОТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА «БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ»

Sinitsyn A. A.
On the work of the anthropological seminar
"Gods, people and worlds in the past and the present"

27 мая, в третий день XVI Свято- Троицких международных академических чтений в Санкт-Петербурге» (25–28 мая 2016 года), провел свою работу (второе заседание) антропологический семинар «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем» (ведущий — доцент Русской христианской гуманитарной академии А. А. Синицын).

Первым прозвучал доклад профессора Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов А. В. Успенской на тему «Об источнике образа загробного мира в романе М. А. Булгакова "Мастер и Маргарита"». Докладчица рассмотрела один из возможных первоисточников сцены романа Булгакова «Мастер и Маргарита», связанной с посмертной участью Мастера, — стихотворение А. Фета «О нет, не стану звать утраченную радость…». Нарисованная Фетом идиллическая картина посмертного бытия создана по рецепту его любимого писателя — Горация, однако Гораций достиг своего идеала при жизни, в Сабинском имении, а Фет — осуществил его в Степановке. Булгаковский Мастер получает покой и возможность примириться с жестоким и иррациональным миром только после смерти.

Студент СПбГУП П. А. Егоров в докладе «Анонимный Бог атеизма» обозначил проблемы атеистического мировоззрения и соотнес атеизм с практиками мистического откровения. Докладчик охарактеризовал гносеологические выводы из атеистического мировоззрения и попытался описать основные черты интимного отношения атеиста со Вселенной, а также с самим собой и другими людьми.

В докладе профессора О. В. Богдановой (СПбГУ)«Истина: диалог философских систем (пьеса М. Горького "На дне")» был представлен новый взгляд на пьесу М. Горького. В отличие от дуализма «истина — сострадание», традиционного для отечественного горьковедения, докладчица рассмотрела триаду горьковских философем «язычество — христианство — ницшеанство». Было показано, как от «диких» людей-зверей (по Платону), через религиозно уверовавших в единого Бога (Христа), герои Горького поднимаются на высшую ступень эволюционной лестницы — к Гордому Человеку (вслед за «сверхчеловеком» Ницше). О. В. Богданова высказала предположение о том, кто в действительности убил хозяина ночлежки Костылева и кому предназначались слова о Гордом Человеке.

В манере художественно-философского эссе был представлен доклад Н. А. Артёменко (Институт философии СПбГУ)«Парадоксы времени или парадоксы языка: опыт ускользания». Автор начала с констатации того, что в обыденном опыте сознания мы не найдем идей, в соответствии с которыми время было бы трудно понять: мы всегда уже со знанием дела обращаемся с тем, что мы можем описать как «темпоральные ситуации», наш язык прекрасно адаптирован к тому, чтобы утверждать что-либо о времени. Но именно время вызывает столько непонятностей, недомолвок и беспорядка, что заставляет задать вопрос: на что мы можем опереться, чтобы объяснить время? Чтобы разрешить эти «временны*е* трудности», Н. А. Артёменко, обратилась к литературным опытам, предложив идти тремя путями поиска: 1. Путем концептуализации времени. И это будет *путешествие во времени* по Х. Л. Борхесу. 2. Путем переживания времени, освобождающего от самого переживания, в котором переживаемое преодолевается. И это будет путь к свободе через преодоление языка или: *преодоление времени* по Саше Соколову. 3. Путем осознания времени как удержания переживаемого, возвращение его себе во всей полноте смыслов. И это будет *возвращение времени* по П. Хёгу.

Н. И. Фатиев (Северо-Западный институт управления «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации») поделился своими впечатлениями о докладе Л. Н. Гумилева «Выбор веры» на конференции ЛДАиС в январе–феврале 1988 г., посвященной 1000-летию крещения Руси, которая являлась одним из самых значительных культурных событий того времени. По мнению Н. И. Фатиева, прозвучавший тогда на конференции доклад Л. Н. Гумилева интересен не столько констатацией исторических фактов, сколько весьма специфической трактовкой атеистических точек зрения на мир, к которым ученый относил как некоторые конфессии, так и некоторые европейские еретические движения.

В докладе К. А. Куксо (Санкт-Петербургский государственный университет промышленных техно-

логий и дизайна)«От недуга к силе: экзистенциальная и социальная действенность средневековых миров болезни» предпринята попытка определить экзистенциальное измерение болезни в культуре высокого и позднего Средневековья. Посредством анализа разветвленной сети понятий средневековой теологии болезни докладчик продемонстрировал, как телесная ущербность начинает запускать экзистенциальный аутопоэзис, провоцирует больного на активный взлом фактичности своего бытия. В поле доклада К. А. Кукco оказались социальные ритуалы, связанные с телесной ущербностью человека. Автор делает выводы об онтологических и социальных эффектах средневековой семиотики болезни.

Работу семинара продолжил доклад профессора С. Б. Никоновой (Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов) на тему «Почему Ницше зря критиковал Вагнера». По мнению докладчика, в разрыве с Р. Вагнером Ф. Ницше обнаруживал теоретическое основание, находя в музыке немецкого композитора нечто противоречащее его философии. Вагнер в своем творчестве не только отражал все торжество и ужас европейской души, не только являл мир как искусство в абсолютном творческом акте сверхчеловека, но шел дальше, преодолевая нигилизм европейского духа в куда большей мере, чем это удалось философу, фиксирующему нигилизм теоретически. Ницше мог не заметить выходов, которые предлагал вагнеровский проект, хотя он искал эти выходы, обращаясь к Бизе и романтикам. Вагнер мог дать больше в этом поиске, что, однако, может стать заметным только будущему, перешедшему предел разрушительной воли к власти. Эти выходы, как считает С. Б. Никонова, могут быть обнаружены в сфере чистой эстетики, ибо здесь проглядывает чистая красота, непривязанная ни к религии, ни к воле, ни к какому-либо иному смыслу.

В философско-художественном эскизе на тему «К феноменологии эпоса. Набросок» студент РХГА В. А. Королев предпринял попытку выявить на имеющемся древнегреческом материале существенные черты эпоса в разных его аспектах: в соотношении с мифом и логосом, в качестве литературного жанра, как систему норм и метанарратив. Докладчик заявил о правомерности постановки вопроса о философском значении эпоса как несводимой к чему-либо иному формы человеческого бытия в мире.

Доцент СПбГУП О. И. Ставцева в докладе «Рыцарь веры и трагический герой» дала сравнение двух концептов философии С. Кьеркегора — «рыцарь веры» и «трагический герой» в свете концепции жертвоприношения Р. Жирара, его различия жертвенной и нежертвенной интерпретаций религии. Предпринимаемое сравнение, по мнению О. И. Ставцевой, позволяет выявить специфику кьеркегоровского отношения к античному наследию, показывает своеобразие кьеркегоровского понимания христианства и подчеркивает отличие христианства от язычества, уникальность Библии и христианства.

В докладе «Мир эллинской культуры в аспекте Knabenliebe (об эротических мотивах у Софокла)» А. А. Синицын предложил к обсуждению такой важный аспект древнегреческой культуры как *παιδαραστία*. Докладчик рассмотрел все упоминания о гомосексуальной любви у Софокла, учитывая случаи использования слов *παιδικά*, *ἐρασταί*, *ἐρώμενος*, проанализировал пьесы Софокла, где обыгрывалась тема любви *à la grecque* («Эрасты Ахилла», «Троил», «Салмоней», «Эномай», др.), а также высказывания драматурга, которые проникнуты специфическим эротическим содержанием. Симпосиасты в «Дейпнософистах» Афинея в шутливом тоне называют Софокла *φιλομεῖραξ* («любящим юношей»). Обобщив в сохранившейся Софоклиане сведения о *παιδαραστία*, А. А. Синицын подвел к мысли о том, что Софокл был типичным греком своего времени, поскольку педерастия являлась нормой классической — мужской *in toto* — эпохи, и во многом именно через призму *Knabenliebe* возможно понять человека и мир эллинской культуры.

Последним на заседании семинара прозвучал доклад доцента СПбГУП О. Ю. Гончарко «Κίνησις и κινησία в проэмии к поэме Парменида». Автор предприняла попытку выявить структурную аналогию между философским содержанием основной части поэмы Парменида «О природе» и последовательностью образов движения и неподвижности в поэтическом введении к поэме. Проиллюстрировав примерами из поэмы некоторое соответствие логических и художественных приемов у Парменида, позволяющих говорить о невозможности точного определения или непосредственного различения понятий покоя (*ἀκινησία*) и движения (*κίνησις*), **О. Ю. Гончарко** особое внимание уделила разбору случаев употребления понятий «неподвижность» и «движение», а также различных Парменидовских образов и ситуаций, выражающих парадоксальность «движения покоя» и «покоя движения». Была предложена одна из возможных интерпретаций тезиса В. В. Бибихина о том, что в проэмии к поэме Парменида уже сказано все то, что изложено в основной — философской — ее части.

Всего было заслушано 11 докладов студентов, доцентов и профессоров из шести ВУЗов Санкт-Петербурга. Тематика выступлений оказалась занимательно широка: от Парменида и Софокла до Булгакова и Борхеса. В целом вторая сессия работы антропологического семинара оказалась весьма продуктивной. Не было ни одного «проходного» доклада, но напротив, каждое выступление вызывало массу вопросов, ответы на которые приводили к живым заинтересованным дискуссиям. Изначальная идея этого антропологического семинара вновь подтвердила свою действенность: именно на стыке различных дисциплин — истории, философии, филологии, культурологии, истории искусства и литературы — возможны новые вопросы и ответы, новый опыт ускользания и схватывания. Идея полезной тематической эклектики показалась интересной всем участникам семинара.

УДК 264; 22; 27

З. В. Казанцева
Казанцева, Злата Владимировна — аспирант Русской христианской гуманитарной академии, zlata.kazantseva@mail.ru

ОТЧЕТ ПО СЕКЦИОННОМУ ЗАСЕДАНИЮ «ПРОБЛЕМЫ БОГОСЛОВИЯ И ИСТОРИИ ЦЕРКВИ» (СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЧТЕНИЯ, РХГА, 26.05.2016 Г.)

В рамках Свято-Троицких чтений в Русской христианской гуманитарной академии прошло секционное заседание «Проблемы богословия и истории Церкви». Направление секции позволило объединить доклады на различные темы: так, вниманию аудитории были представлены исследования, касающиеся учений святителей и богословов, лингвистическим особенностям их переводов библейских текстов, уклада жизни первохристианских общин и гонений на христиан в XX веке. Также перед слушателями выступил специальный гость, церковный археолог из Херсонеса с докладом о русских святых в византийской Таврике.

Kazantseva Z. V.
Report on the sectional meeting “Problems of theology and the history of the Church”
(Holy Trinity Readings, RHGA, May 26, 2016)

Within the framework of the Holy Trinity readings, the section “Problems of Theology and Church History” was held at the Russian Christian Humanitarian Academy. The direction of the section made it possible to combine the reports on various topics: thus, the attention of the audience was presented to studies concerning the teachings of saints and theologians, the linguistic features of their translations of biblical texts, the way of life of the early Christian communities and persecutions against Christians in the 20th century. Also before the audience was a special guest, a church archaeologist from Chersonese, presenting a report on Russian saints in Byzantine Tauris.

Открыл секционное заседание доктор философских наук Фокин А. Р. (РАН, ОЦАД) с темой «Учение о Логосе и логосах у прп. Максима Исповедника». Свое сообщение автор начал с описания термина «логос» как самого труднопонимаемого, трудноинтерпретируемого понятия во всей патристике, при этом, по мнению докладчика, термин «логос» можно назвать центральным во всей философско-богословской системе — от триадологии до эсхатологии. Понятие «логос» имеет два значения: первое указывает на божественное бытие, Логос (с заглавной буквы) как Ипостась, Второе Лицо Святой Троицы. Другое значение слова «логос» выражает связь между Творцом и творением. Согласно Фокину А. Р., это наиболее оригинальная идея в системе взглядов прп. Максима Исповедника. Впрочем, нам следует понимать, что у преподобного как таковой системы нет, но это не мешает нам делать самостоятельные выводы касательно его учения. К примеру, можно выделить три области применения творческих «логосов»: 1) логосы как идеальные замыслы, предшествующие творению, 2) логосы как реальность, сущности вещи и 3) логосы как объекты познания. Эти «творческие» логосы *предсуществуют* в Боге, благодаря им [логосам] «все существует, возникло и всегда пребывает». Заметим, что Единый Логос, вмещая в себя логосы, превосходит их, сохраняя трансцендентность.

Творческий логос, по мнению автора, обозначает заложенный принцип в вещи, цель существования, архе, начало. У каждой вещи должно быть свое внутреннее основание. Кроме того, важен каждый логос, ведь любая вещь причастна множеству логосов, обозначающих сущность, природу, структуру, способность действия, и при этой многосоставности вещь не теряет своего единства (опять же причине присутствия особого логоса). Через логосы вещи не только причастны к Богу, но даже становятся Его частью. Логосы в своем образе восходят к Единому Логосу, а Единый Логос есть Христос, поэтому познавая логосы, мы постигаем Бога.

Также в своем докладе Фокин А. Р. говорил о сопоставимости божественных энергий и «волений» с понятием «логос», а один из вопросов, заданных докладчику и был посвящен соотнесению логосов с идеями Платона.

Далее выступил магистр богословия Денисов А. В. (РХГА) с темой «Культурно-социальные аспекты формирования благотворительной деятельности первохристианских общин». В докладе автор рассматривал причину появления и развития христианской благотворительности, а также степени влияния на нее иудейской и греко-римской культур. В начале исследования автор поставил ряд вопросов: существовала ли до христианства благотворительность и если это так, то в каком виде, породило ли ее особое отношение верующих к состраданию или личный пример Христа и Его Жертвенная любовь стали источником зарождения христианской благотворительности, как развивалась последняя и почему спустя двадцать веков эта тема остается актуальной?

Действительно, бедствия, страдания, нужды — все это никогда не покидало человеческую историю. Из нее мы помним, что имперская традиция в антич-

ной культуре включала в себя поддержку и помощь бедным, но эта помощь, по мнению докладчика, рассматривалась именно как государственная обязанность, а не как «благотворение» или нравственный долг. С приходом христианства меняется аксиологический ориентир, утверждает автор: теперь имеет значение служение ближнему, стремление к богоподобию («будьте святы, как Я свят» в Лев. 11:44).

Согласно автору, христианство вобрало в себя лучшие черты благотворительной практики эллинистической и иудейской культур, где античная оказалась христианству ближе ветхозаветной. Касательно степени влияния эллинистической культуры на христиан Денисов А. В. приводит две противоположные точки зрения исследователей: христиане могли «восстать» против эллинского законодательного порядка пожертвований ради империи, а могли стать его органичной частью, преобразив содержание. В любом случае стало недостаточно быть добрым к ближнему, нужно было жертвенно любить его. Что побудило христиан к такому подвигу? Автор считает, что реальность присутствия Бога подтолкнула христиан к деятельной любви. В этом уникальность подхода христианства и его универсализм.

Докладчику был задан вопрос о формах благотворительности первых христиан. В процессе ответа Денисов А. В., опираясь на статистические данные, огласил заключение следующего характера: на сегодняшний момент христиане менее других готовы помогать атеистам и иноверцам, и причина этого в увеличивающейся дистанции между верующими и неверующими — последние воспринимаются не как ближние, а дальние и чужие. Выход, который видит автор, состоит в переосмыслении проблемы и «четком проговаривании христианских ценностей».

С докладом на тему «Обозначения темпоральности в Библии» выступила Казанцева З. В. (аспирант РХГА), в котором рассуждала о способах записи времени в тексте Священного Писания, акцентируя внимание на обозначениях единиц времени в библейский период. Отсутствие в последнем универсальной системы измерения и понимания времени повлекло за собой появление альтернативных способов темпоральной записи, а также особых речевых оборотов. В создании таких выражений библейские писатели ощущали себя свободно от каких-либо ограничений, связанных с линейным, физическим временем. Докладчик привел следующие примеры способов измерения и фиксации времени. Первый подобный прием позволял воспринимать событие как относительно фиксированное: необходимость в нем появлялась в тех случаях, когда событие относилось к определенному моменту во времени, но в то же время не имело в нем четких координат. Этот «определенно неопределенный момент» становился своего рода временным ориентиром и удерживался в исторической памяти вследствие своего масштаба и значения (т. е. начало и конец Всемирного Потопа — это два маркера длительности, на которую нет прямого указания). Другой распространенный прием фиксации времени — указание на срок правления царей, где точкой отсчета становился год воцарения. Такие обозначения времени свидетельствуют нам об отсутствии единой временной линейки, где была бы задана единственная точка отсчета, а не точка, всякий раз меняющая свое положение в зависимости от исходных данных летописцев.

В ходе исследования также была затронута тема характера времени, а точнее то, как именно библейские писатели выражали длительность, скорость и постоянство времени («до сего дня», «от юности моей доныне»), его абстрактную форму («когда-нибудь», «не сейчас»), одновременность событий («тогда», «в тоже время»), если таковое имело место быть; какие обороты речи употребляли для выражения эсхатологического настроения («конец дней», «в те дни», «грядущее», «последние времена»), представления о вечности («от века», «издавна») или неограниченности вещей («и далее/и выше»).

Докладчик также рассмотрел применение и значение темпоральной конструкции «как в этот день» в качестве составной части клятвы библейского человека. Исследователь Г. Брин считает, что осознание момента настоящего времени («сегодня», «ныне»), т. е. осознание человеком самого себя в настоящем времени ознаменовывается как таковое после появления выражения «как в этот день» в клятве библейского человека. Это выражение гарантировало ему определенность во времени. Говоря иначе, уверенность в сегодняшнем дне, в своем «Я», существующем в этот час, переносилась на будущее «Я», т. е. существование сегодняшнего дня позволяло быть уверенным в наступлении завтрашнего. Будущее, таким образом, наступало через настоящее время и в настоящем времени.

Заслуженный работник культуры Яшаева Т. Ю. (ФБУК ГИА МЗ «Херсонес Таврический») посвятила свой доклад русским святым в византийской Таврике. Средневековая Таврика относится к числу тех древних памятников, историю которых пишет археология, т. к. письменных источников сохранилось немного. Но в тех редких случаях, когда имеются разнообразные источники, появляется возможность реконструировать уникальные страницы истории, с одной из которых нас знакомит докладчик.

После крещения князя Владимира в Херсонесе образовались крепкие духовные связи между Херсоном с его многовековой христианской историей и Русью — тогда еще молодым, только набирающим силу православным государством. Русь не только помнила свои корсунские истоки и почитала свою «духовную колыбель» — Корсунь, но стала ее культурной и духовной преемницей, как и Византийской империи в целом. Однако взглянем на отношения

Херсона и Руси с другой стороны: как сами жители византийского Херсона относились к русским неофитам? Археологический материал свидетельствует, что в городе был русский приход и, соответственно, русское духовенство, некоторые исследователи говорят даже о русских кварталах.

Единственным свидетельством памяти в Херсонесе о святом Владимире может быть только «церковь на горе», построенная святым. Это был полуразрушенный византийский храм, который князь Владимир воссоздал сразу после крещения, до ухода из Корсуни. Строительство в XIX веке Владимирского собора в Херсонесе над предполагаемым местом крещения князя Владимира наталкивает нас на мысли о принятии и продолжении традиции, положенной князем.

О почитании русских святых в Херсоне также говорит находка поклонного креста с образами Бориса и Глеба в сочетании с группой борисоглебских энколпионов, неизвестных в других центрах Таврики. Кроме того, русский святой Евстратий, проживший в Херсонесе два года и имевший достаточно времени, чтобы стать известным среди христиан Херсонеса, был признан жителями полиса святым. Херсониты выступили «инициаторами в приобщении русского монаха Евстратия к лику святых».

Таким образом, приведенный краткий обзор письменных и археологических источников свидетельствует, что христиане Таврики были не только знакомы с русскими святыми, но и проводили в их память богослужения, а также становились инициаторами их канонизации.

Магистр лингвистики, аспирант СПбДА Васильева Д. В. в своем докладе провела сопоставление переводов, употребленной в Псалтыри, лексемы רדנ. При этом автор преимущественно рассматривала перевод лексемы архиепп. Амвросия (Зертис-Каменского). Псалтырь Владыки Амвросия — это перевод псалмов с масоретского текста 60–70 гг. XVIII в. Архиепп. Амвросий переводит лексему רדנ словом «обещать», а в славянском переводе лексема звучит как «молитеся и обещатися». Значение лексемы в Септуагинте тоже имеет широкое значение: и «молиться», и «обещать».

Данная лексема в Псалтыри встречается два раза: 76:12 и 132:2. В первом случае, по мысли Амвросия, стих выражает благодарность Богу за избрание Израиля, т. е. речь идет, по мнению переводчика, не только о молитве, но и об обетах. В славянском тексте, считает докладчик, смысловая нагрузка перевода сужается. Во втором случае мы наблюдаем различия в переводах только с грамматической стороны. В славянском переводе глагол переводится возвратным, у архиепп. Амвросия — невозвратным. Таким образом, для Владыки стих выражает одно действие, а для славянских переводчиков — два разных действия (клятва и обещание). Также архиепп. Амвросий в Пс. 132:2 видит призыв псалмопевца ходатайствовать за храм и его служителей, а в славянском переводе этот псалом был понят как воспоминание о строительстве храма.

Рассмотрим также переводы этих псалмов другими отцами Церкви. Блаженный Феодорит Кирский в Пс. 76:12 отмечает призыв к благодарности Богу за избавление народа Израиля от власти ассирийского царя. Святитель Афанасий Александрийский этот же стих переводит как увещевание молиться Богу о милосердии. Магн Аврелий Кассиодор здесь же видит наказ иудейскому народу о том, что обещания Богу непременно нужно исполнять (Кассиодор замечает, что иначе рядом с нашей лексемой не стояло бы слово «воздать»). В Пс. 132:2 блаженный Феодорит полагает, что речь идет о воспоминании прощения грехов и переводит стих в прошедшем времени. Между тем, святой Афанасий относит данный псалом к будущему времени и в его переводе слышится желание иудеев узнать время пришествия Спасителя.

Васильева Д. В. в своем докладе рассматривает около шести толкований лексемы רדנ, основываясь на переводах с трех языков. Автор заключает, что перевод архиепископа Амвросия, в отличие от славянского, более связный и оставляет меньше простора для фантазии читателя. При этом, за счет расширения значения лексемы, возможностей толкования глагола רדנ у Владыки Амвросия больше, чем у славянских переводчиков. К тому же, перевод архиепископа согласуется со святоотеческими, средневековыми толкованиями и схож с западной научной отечественной экзегетикой.

Магистр богословия Андреев А. А. (СПбДА) выступил с докладом на тему «Умом и/или сердцем: история и современное состояние литургической методологии». Автор предложил ряд размышлений по вопросу о целях, задачах литургики и той роли, которую она может занимать в системе духовного образования сегодня. В начале выступления докладчик провел подробный экскурс в историю становления литургической науки. В каждую из эпох существования литургики, она объясняла и осмысливала богослужебный обряд, заимствуя и развивая богословские и философские методы своего времени.

Толкователи литургии периода поздней античности и раннего Средневековья заимствовали методологию современной им библейской экзегетики. Существовало два вида толкований: анагогический и аллегорический, эти два подхода нашли свой синтез у прп. Максима Исповедника и свт. Германа Константинопольского. Свою окончательную формулировку византийское литургическое богословие получило в трудах прав. Николая Кавасилы, который смог создать целостный синтез анагогического и аллегорического толкования.

В Средних веках на Западе богословы особенное внимание уделяли вопросам сакраментологии. В поисках путей примирения символического и реалистического понимания таинств, в XIII в. западное схоластическое богословие обратилось к сочинени-

ям Аристотеля и его терминологии. Позже, в поствизантийский период западная схоластика оказала влияние на восточно-православные литургические исследования. Свою окончательную формулировку сакраментология получила благодаря трудам митр. Петра Могилы, чьи положения используются по сей день.

В России литургическая наука развивалась в связи с церковной археологией, что делало ее отделенной от сакраментологии и пастырской практики. Согласно докладчику, российская дореволюционная литургическая наука смогла достичь значительных результатов в области описания, анализа и издания источников, но она не смогла освободиться от своей связи с церковной археологией и продолжала восприниматься как сугубо вспомогательная историческая дисциплина. К началу XXI в. литургическая наука освоила историко-критический метод, и успешно применяет его для объяснения и осмысления богослужения с исторической перспективы. Современная литургическая наука является документально-исследовательской дисциплиной и основывается на изучении письменных источников, свидетельствующих о генезисе, развитии и практическом осуществлении богослужебного обряда.

Тем не менее положение литургической науки в общем корпусе духовного образования оставляет желать лучшего. Она не состоит в корпусе богословских и исторических дисциплин, а рассматривается с практическими областями церковной деятельности наравне с законодательством, социальной работой и пр. Андреев А. А. видит два условия развития литургической науки: первое — отказ от продвижения каких бы то ни было литургических реформ, потому что в самой литургике уже все есть, она состоялась, нужно лишь донести этот факт до тех, кто хотел бы ее реформировать, и отсюда следует второе условие — популяризация достижений исторической литургики. Автор считает, что литургистам следует заняться «поиском синтеза достижений ума с достижениями сердца», потому что рациональное объяснение богослужебного обряда не может заменить мистический опыт, оно может лишь предложить уму объяснение того, что переживает сердце. Только так, по мнению докладчика, возможно возрождение литургической науки.

Павлова Л. П. (магистрант РХГА) выступила с докладом на тему «Христологический аспект богословия личности по трудам Оливье Клемана». Вопрос человеческого и божественного единства Христа особенно привлекал французского богослова. Он был одним из тех, кто считал, что через Боговоплощение человеку открывается тайна Единства в Боге. А благодаря синергийному общению между ипостасями, мы познаем Троицу. Так, Клеман, опираясь на слова ап. Иоанна Богослова, утверждает возможность приобщения к полноте внутренней сокровенной жизни Пресвятой Троицы через Христа, причаститься к Которому, в свою очередь, можно через Его обоженную плоть и кровь. Это принцип кинонии — возможности общения в Боге. Бог Един в Трех Лицах и «трижды святой», — говорит Клеман. Ссылаясь на Григория Паламу, французский богослов отмечает, что Христос «вписан в Отца», Он поворачивает нас лицом друг к другу. Сокрытый Бог являет нам Своего Сына и в Его лице, лице человека мы можем узреть Бога, общаться с нетварным Логосом.

По мысли Клемана, христианство — личностная религия или религия лиц, ведь Христос раскрывается в человеческом лице и через Него мы можем понять, разгадать лицо человека в Боге. Таким образом, умаление Сына — это совершенство личностного бытия и, согласно докладчику, это то, к чему человек должны стремиться, раз Сам Бог воплотился в человеке, преобразился и Воскрес.

Одним из вопросов докладчику стало уточнение относительно, использованной им, формулировки «природная личность Слова». По мнению слушателей, в такой формулировке можно услышать ноты монофизитского учения.

С докладом «Воинствующий атеизм на Алтае в XX веке и преодоление последствий в среде современной молодёжи» выступил магистрант Соколов Р. В. (РХГА). В своем выступлении автор попытался дать представление о характере атеизма и взаимодействии с ним на примере православия как одной из традиционных религий в России. Автор произвел полное погружение слушателей в тему исторического становления «Алтая православного».

Православие пришло на Алтай с первыми русскими поселенцами в первой половине XVIII века. В 1830 г. прп. Макарием Глухаревым была основана алтайская духовная миссия для проповеди Евангелия среди коренного алтайского населения. Центром алтайской духовной миссии стал город Бийск. Сложную, но, как показало время, результативную миссию возглавляли прп. Макарий Алтайский, Макарий Невский, архиепп. Владимир Петров и др. К 1917 г. миссия имела 31 отделение и в 434 миссионерских поселениях проживало почти 47 тыс. крещеных алтайцев. Развивалось духовное образование: благодаря Макарию Невскому в 1867 году в Бийске было создано катехизаторское училище и в Барнауле — духовное.

С революционными бурями XX века жизнь православных приходов на Алтае и деятельность миссии были разрушены. В 20–30 гг. монастыри, храмы и часовни были закрыты или до основания разрушены — так, к 1945 г. от 700 приходов осталось лишь 3. Были репрессированы свыше 700 священнослужителей. Бесспорно, это были настоящие гонения: уничтожались все сферы деятельности миссии и религиозные сооружения, а кроме того, алтайцы были отрезаны от духовного окормления и возможности принимать участие в Святых Таинствах. Спустя 70 лет, утверждает докладчик, можно сделать вывод о характере революционной волны: гонения на Алтае охватили весь период преследований верующих с Октябрьского переворота до 70-го года,

и лишь изредка наблюдались непродолжительные спады революционной волны. Например, в 23–29 гг. советской властью была предпринята попытка не обострять отношения с православными как с представителями большинства населения страны. Тем не менее и тогда были попытки ослабить Церковь: этот период времени запомнился нам самоуправством старообрядцев над священнослужителями. И в 29–33 гг. гонения вновь обретают остроту и становятся повсеместными.

Новый удар советской власти на Церковь в Алтайском крае должен был сокрушить молодые умы, завоевать их расположение и признание. Проводились так называемые антирождественнские месячники и антипасхальные карнавалы, для атеистической пропаганды молодежь объединяли в группы по 20 человек («двадцатки»), в задачи которых входило популяризация «доказательств», опровергающих историчность Христа. Однако стоящего результата эти действия не принесли и советская власть была вынуждена от них отказаться.

Начиная с конца 80 г. гонения на Алтае прекратились: стали восстанавливаться храмы, возвращались великие святыни алтайской земли, открывались церковно-приходские школы, православные гимназии и центры. Из-за того, что один из ударов советской власти пришелся на неподготовленные молодые умы, Церковь на Алтае, помня эти трагические потери среди молодежи, видит одной из своих приоритетных задач повышение религиозной грамотности среди молодого поколения. На сегодняшний день Церковь осуществляет взаимодействие с молодежными организациями, при ней действует епархиальный отдел по делам молодежи (в числе его обязанностей — внехрамовая миссия среди студенческой молодежи) и др.

В настоящее время, согласно Соколову Р. В., на Алтае ведется активная духовная жизнь: регулярно проходят съезды делегатов всех благочиний, выигрываются гранты на миссионерские и просветительские проекты, при этом православная молодежь принимает в них участие, а иногда самостоятельно выполняет социально значимые проекты. Пожалуй, исходя из вышесказанного, можно констатировать уверенную, положительную динамику укрепления духовых основ верующих на Алтае на пути преодоления последствий событий XX века.