

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра русской литературы



БИБЛИЯ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

**Материалы
научно-практической конференции,
посвященной 85-летию филологического факультета
Белорусского государственного университета**

Минск, 19–20 сентября 2024 г.

Научное электронное издание

Минск, БГУ, 2024

ISBN 978-985-881-728-2

© БГУ, 2024

УДК 27-23(06)+821.161.1.09(06)+81'42(06)
ББК 86.37-20,0я431+83.3(2Рос)я431

Редакционная коллегия:

кандидат филологических наук, доцент *Л. Л. Авдейчик* (гл. ред.);
кандидат филологических наук, доцент *Т. П. Сидорова*;
кандидат филологических наук, доцент *И. И. Морозова*;
кандидат филологических наук, доцент *Е. С. Иванова*

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор *И. Ф. Штейнер*;
кандидат философских наук, кандидат богословия
протоиерей *С. Мовсесян*

Библия и русская литература [Электронный ресурс] : материалы науч.-практ. конф., посвящ. 85-летию филол. фак. Белорус. гос. ун-та, Минск, 19–20 сент. 2024 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: Л. Л. Авдейчик (гл. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2024. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – ISBN 978-985-881-728-2.

Приведены исследования литературоведов из Беларуси, России и Китая на тему рецепции библейского текста в русской литературе, а также художественного осмысления христианской аксиологии в культуре и философии. Даны учебно-методические рекомендации к проведению занятий в школе и вузе с опорой на христианский контекст, представленный в произведениях отдельных авторов.

Мнение членов редколлегии может не совпадать с авторской точкой зрения.

Минимальные системные требования:

PC, Pentium 4 или выше; RAM 1 Гб; Windows XP/7/10;
Adobe Acrobat.

Оригинал-макет подготовлен в программе Microsoft Word

Редактор *Т. П. Сидорова*

Ответственный за выпуск *Л. Л. Авдейчик*

Подписано к использованию 18.12.2024. Объем 3,9 МБ
Белорусский государственный университет.
Управление редакционно-издательской работы.
Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.
Телефон: (017) 259-70-70.
email: urir@bsu.by
<http://elib.bsu.by/>

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
I. БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО.....	7
<i>Авдейчик Л. Л.</i> Библейская профетическая традиция в жизни и творчестве Владимира Соловьева	7
<i>Воропаев В. А.</i> «Разогни книгу Ветхого Завета...» Гоголь за чтением Библии	17
<i>Жишкевич А. И.</i> Интертекстуальные и интермедиаьные отсылки к библейским текстам в современной детской художественной литературе	31
<i>Кабылкова А. А.</i> Категория «грех» в творчестве В. Н. Крупина.....	37
<i>Орлицкий Ю. Б.</i> Стих русской Псалтыри: метрика и строфика	42
<i>Павельева Ю. Е.</i> «Passiflora – скорбное слово...»: лирика Н. Тэффи сквозь призму библейской образности.....	58
<i>Подберёзкин Ф. Д.</i> «Благо бысть на сечение, благо бысть на блистание» (Иез. 21:15): семантика «блестящего» оружия в литературе Древней Руси.....	69
<i>Синило Г. В.</i> Символика Неопалимой Купины в Библии и русскоязычной поэзии конца XIX и XX веков	81
<i>Сомов С. Э.</i> Эстетические функции библеизмов в творчестве Георгия Конисского	96
<i>Усольцева Т. Н.</i> Библейский текст в рассказе Н. С. Лескова «Котин доилец и Платонида»	107
II. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА, ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ПАРАДИГМЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	113
<i>Адуло Т. И.</i> В поисках социальной истины и путей гуманизации общественных процессов: русская философская мысль 30-50-х годов XIX века	113
<i>Аксенова М. В.</i> Христианские ценности в творчестве Н. И. Греча	125
<i>Биликэ Самэйти</i> Изучение творчества Вл. Соловьева в Китае	130
<i>Гурина Е. П.</i> Библейская притча в романе «Анна Каренина» Л. Н. Толстого и одноименной киноадаптации Т. Стоппарда и Дж. Райта	136
<i>Кириченко А. В., Грицевич В. Д.</i> Грекоязычные библейские цитаты в храмовых надписях Республики Беларусь	146
<i>Куницкий Д. В.</i> Духовный фон романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита».....	155
<i>Молчанова Д. А.</i> Бог, Дьявол и лирическая поэзия: о дискурсивной структуре «Чёрта» М. Цветаевой	162
<i>Морозова И. И.</i> Религия и самосознание современной личности.....	170
<i>Нестер А. И.</i> Христианское понимание смерти в прозе В. М. Гаршина (на материале рассказа «Ночь»)	181

<i>Сидорова Т. П.</i> Религиозно-философские аспекты литературной критики Н. Д. Городецкой	188
<i>Флоря Н. И.</i> Лексико-семантические и синтаксические особенности текста Соборного послания апостола Иакова в переводе Российского Библейского Общества 1823 года	200
<i>Юдахин А. А.</i> Идеологема «Русь – Новый Израиль» в древнерусской литературе: историософский аспект.....	209
III. МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РАМКАХ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ	216
<i>Акушевич А. А.</i> Возможности использования нейронных сетей:	216
работа с библейским компонентом	216
<i>Власенко Г. Н.</i> Православные мотивы в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»	221
<i>Волкова М. В.</i> Методические подходы к изучению старшеклассниками лирических произведений с библейским сюжетом: «Стихотворения Юрия Живаго» («Гамлет», «Август», «Гефсиманский сад»).....	231
<i>Золотова Н. П.</i> Священное Писание в жизни Н. В. Гоголя	239
<i>Готовиц А. И.</i> Цикл книг Ю. Вознесенской «Юлианна» как пример православного фэнтези: религиозно-нравственная проблематика и мифопоэтика.....	251
<i>Иванова Е. С.</i> Библейские реминисценции в рассказе А. П. Чехова «Архиерей»	258
<i>Капшай Н. П.</i> Осмысление и переосмысление семантики библеизмов в процессе изучения художественного текста	268
<i>Павлинова О. М.</i> Бинарная оппозиция «жизнь» – «смерть» в сказочной повести Тамары Крюковой «Хрустальный ключ»	279
<i>Хинко П. В.</i> Агиографические традиции в рассказе Е. Поселянина «Николка»	284
<i>Цыбакова С. Б.</i> Поэтика повести-сказки монаха Лазаря (Афанасьева) «Удивительные истории маленького ёжика»	294
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	302

ПРЕДИСЛОВИЕ

Международная научно-практическая конференция «Библия и русская литература» является важным этапом реализации одноименного образовательно-воспитательного проекта кафедры русской литературы Белорусского государственного университета, цель которого не только изучение Библии как величайшего памятника мировой культуры и его художественного восприятия в литературе, но и формирование духовно-нравственных ценностей у обучающихся.

С 2023 года кафедрой русской литературы внедрен в учебный процесс спецкурс «Библия и русская литература», разработчики которого — заведующий кафедрой, к.ф.н., доцент Л. Л. Авдейчик и к.ф.н., доцент Т. П. Сидорова — видят свою миссию в открытии перед студентами-филологами сложного и богатого мира Священного Писания, изучение которого помогает лучше понять механизмы развития русской литературы как «крестной дочери» Библии. Слушатели спецкурса успешно осваивают научно-исследовательскую область по изучению рецепции библейского текста в творчестве отдельных писателей, результатом чего становятся выпускные квалификационные работы и научные доклады соответствующей тематики, с которыми молодые ученые выступают на республиканских и международных конференциях.

В рамках проекта осуществляется приглашение лекторов-специалистов в области богословия и литературоведения, а также священнослужителей Белорусской Православной Церкви. Профессора В. А. Воропаев и А. Н. Ужанков, протоиерей Сергей Мовсесян, архимандрит Савва Мажуко и другие своим участием в образовательном процессе кафедры не только обогащают студентов знаниями, но и оказывают преподавателям огромную поддержку, щедро делясь своим опытом в изучении духовно-нравственного содержания русской словесности.

Организация образовательно-воспитательного проекта «Библия и русская литература» способствует налаживанию и укреплению сотрудничества филологического факультета БГУ со следующими учреждениями образования и науки международного и республиканского значения: Минской духовной академией (особенный интерес вызывают экскурсии в Церковно-исторический музей БПЦ с посещением мемориального кабинета митр. Филарета, а также библиотеки Академии, где хранится факсимильное издание Евангелия Достоевского); сотрудничество с Институтом теологии свв. равноап. Мефодия и Кирилла осуществляется посредством организации совместных проектов (совместное проведение конференций, участие преподавателей кафедры русской литературы в богословско-философском клубе «Эйдос»; Институтом философии НАН РБ

(участие в круглых столах и конференциях, посвященных старчеству, творчеству Ф. Достоевского, духовно-нравственным кризисам современности и пр.).

Воспитательный потенциал проекта «Библия и русская литература» реализуется посредством организации литературно-просветительских встреч молодежного клуба «Башня» на базе прихода святой равноапостольной Марии Магдалины в г. Минске, где еженедельно студенты, магистранты, соискатели кафедры русской литературы БГУ, а также прихожане и гости участвуют в изучении Священного Писания и в обсуждении творчества писателей в контексте христианской культуры. Студентами организуются литературно-музыкальные мероприятия, посвященные праздникам Рождества Христова, Пасхи, Жен-мироносиц, Покрова Пресвятой Богородицы. Почетным гостем на данных мероприятиях является Высокопреосвященнейший Владыка Вениамин, митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх всея Беларуси.

Главные цели Международной научно-практической конференции «Библия и русская литература» в укреплении международного научного сотрудничества между вузами Беларуси и России и в развитии отношений с Белорусской Православной Церковью в рамках духовно-нравственного воспитания обучающихся.

Каждая статья, представленная в данном сборнике, является результатом уникального опыта изучения библейского текста и смыслов, в нем заложенных, учеными в области литературоведения, методики преподавания русской литературы, богословия, философии. И с особой благодарностью мы принимаем дружбу и научные разработки участников конференции в юбилейный для филологического факультета БГУ год — 85-летия со дня его основания.

Редколлегия

I. БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

УДК 821.161.1.09(092)

БИБЛЕЙСКАЯ ПРОФЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Л. Л. Авдейчик

*Белорусский государственный университет,
ул. К. Маркса, 31, 220030, г. Минск, Беларусь, milar25@gmail.com*

Статья посвящена изучению библейской профетической традиции, проявившейся в философском, критическом и поэтическом наследии Владимира Соловьева. Рассматривается процесс воплощения мистического опыта прозрения в потустороннее и осознание творчества как теургического действия в метакритике Соловьева. Анализируется специфика художественной рецепции ветхозаветных сюжетов через актуализацию образа пророка в его поэтических произведениях. Выясняются причины особого интереса поэта-философа к феномену профетизма.

Ключевые слова: Владимир Соловьев; метакритика; теургия; символическая поэзия; рецепция; библейские образы и сюжеты; профетическая традиция.

THE BIBLICAL PROPHEPIC TRADITION IN THE LIFE AND WORK OF VLADIMIR SOLOVIEV

L. L. Avdeychik

*Belarusian State University,
st. K. Marksa, 31, 220030, Minsk, Belarus, milar25@gmail.com*

The article is devoted to the study of the biblical prophetic tradition, which was manifested in the philosophical, critical and poetic heritage of Vladimir Solovyov. The process of embodiment of the mystical experience of insight into the otherworldly existence and the awareness of creativity as a theurgic action in Solovyov's metacriticism is considered. The specificity of the artistic reception of Old Testament subjects is analyzed through the actualization of the image of the prophet in his poetic works. The reasons for his special interest in the phenomenon of prophetism are clarified.

Key words: Vladimir Solovyov; metacriticism; theurgy; symbolic poetry; reception; biblical images and plots; prophetic tradition.

«И вот приходит страшное, отчаянное состояние — мне и теперь вспомнить тяжело, — совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни. Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось не-

годным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто, — он тем самым говорит: Бог есть все... Вера слуха заменяется верой разума: как самаряне в Евангелии: „Уже не по твоим речам веруем, но сами поняли и узнали, что он истинный спаситель мира, Христос“» [7, с. 45], — писал в одном из писем молодой Владимир Соловьев после того, как пережил глубокий духовный кризис. Осознав тупиковость атеистического мировоззрения как «смерть при жизни», поэт-философ стал настоящим апологетом веры в среде русской интеллигенции второй половины XIX века. С целью обоснования своих убеждений, а также для разрешения сложных онтологических и теологических вопросов, он нередко обращался и в жизни, и в творчестве к свету Евангелия, к мощи Ветхого завета — к Богу, воплощенному в Слове.

Соловьев хорошо знал Библию. Получив блестящее светское образование в Московском государственном университете и защитив диссертацию по философии, он углубил свои знания, прослушав курс лекций в Московской духовной академии, а впоследствии много времени уделял самостоятельному изучению библейской истории, владел ивритом. «Он прочел всю Библию в оригинале и в конце жизни пытался сделать ее полный перевод» [12, с. 216], — отмечал племянник философа С.М. Соловьев в своих воспоминаниях. Потому цитация и интерпретация библейского текста стала неотъемлемой частью многих философско-религиозных, публицистических и литературно-критических работ Соловьева: к опоре на библейский текст автор обращается в письмах, статьях и более масштабных трудах — «Чтения о Богочеловечестве», «Духовные основы жизни», «История и будущность теократии», «Три речи в память Достоевского», «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением „Краткой повести об антихристе“» и других. При этом поэзия Соловьева всегда сосуществовала с его теоретическими концепциями: философ писал стихотворения на протяжении всей жизни. Но будучи, как всякое творчество, в большей степени иррациональным, оно часто выходило за рамки строгих логических схем и умозрительных построений: в стихотворениях проявилась художественная рецепция отдельных библейских образов, сюжетов и мотивов, важнейших для понимания картины мира поэта и его духовных ориентиров.

Использование Соловьевым библейских образов в стихотворениях было не просто иллюстративным поэтическим приемом, но попыткой художественно воссоздать и переосмыслить отдельные события, знаковые для истории взаимоотношений Бога и человека. И здесь важно, что Соловьева всегда интересовали метафизические механизмы процесса богопознания, в котором ключевую роль выполняет фигура поэта-мистика,

близкого к библейскому пророку. «Ветхозаветное пророческое служение профетизм (от греч. *prophètes* — „человек, говорящий от чьего-то лица“; в данном случае — от лица Божия) является неотъемлемой частью библейской истории, непременно предполагающей определенный способ взаимосвязи Бога и человека. Профетизм в самом общем и широком смысле этого слова обнимает собой все те формы, путем которых Бог открывает Свою волю человечеству» [5].

Библейская профетическая традиция стала основой творчества Соловьева и ключом к пониманию всей его жизни: ему была близка тайна прозрения человека в мир духовный, а затем — передача полученного духовного опыта другим людям доступными средствами: проповедью, философским и поэтическим творчеством, всей своей жизнью.

Действительно, профетическое начало нашло свое воплощение в поэзии, критике, философии, но истоки его — в биографии Соловьева, что было определено необычным откровением, пережитым им неоднократно: «С ранних лет (ему еще не было 10 лет) у него начался особый, мистический опыт. Он стал видеть какое-то женское существо космического характера и переживал встречу с ним, как встречу с Душой Мира. Больше никогда Вл. Соловьев не верил, что мироздание — это механическое, что это агрегат вещества. Он видел Душу Мира!» [3, с. 417]. Полученный визионерский опыт впоследствии лег в основу самого крупного и значительного поэтического произведения Соловьева — лирико-философской поэмы «Три свидания» (1898), в которой «через оригинальный образ лирического героя-медиума сверхреальное проникает в реальное, метафизическое взаимодействует с физическим, а весь мир предстает как синтез духовного и материального начал, явленный в „одном лишь образе женской красоты“» [1, с. 17]. Безусловно, пережитые видения усилили интерес поэта к вопросам профетической направленности художественного творчества, которые он затрагивает в своей критике, и к образу пророка, который он выводит в своих стихах. Начнем с критики.

Основанная на принципах метафизического идеализма эстетическая программа Соловьева, представленная, прежде всего, в его литературно-критических статьях, может быть определена как метакритика, поскольку она базируется на соотнесении процесса творчества с постижением высших трансцендентальных начал бытия.

Специфику литературной метакритики Соловьева определяет особый методологический подход автора, обосновывающего и последовательно разъясняющего метафизический смысл литературного процесса, теургическую роль творческой личности в нем, профетизм художественного творчества: критик являлся философом, поэтом и отчасти — проро-

ком, и стремился раскрыть не поверхностные видимые явления, а «саму сущность идеи под соблазном пленительной формы» [9, с. 351]. Истинное творчество предстает в работах Соловьева как мистический акт «общения с высшим миром» [10, с. 116] и называется «свободной теургией или цельным творчеством» [10, с. 117], задачи которого — в воплощении художником вечного идеала — Божественной красоты. Не каждый писатель (поэт) способен на это, а потому Соловьев особенно выделяет творчество А. Пушкина, А. Мицкевича, М. Лермонтова, А.К. Толстого, Ф. Достоевского, Ф. Тютчева, А. Фета, Я. Полонского. Поскольку в их творчестве, по мнению Соловьева, нередко удается реализовать основной профетический принцип — «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [9, с. 97], то есть достичь «выражения содержания идеального» [9, с. 99], «воплощенной идеи, лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования» [9, с. 100]. При этом художественные произведения должны быть прекрасны, но воплощать особую — деятельную — красоту: «эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности» [9, с. 91]. Значительному усовершенствованию жизни служит, по теории Соловьева, только творец подлинно прекрасного, в произведениях которого красота одновременно синтезирует в себе и абсолютную истину, и высшее добро: «Дело поэзии, как и искусства вообще, — не в том, чтобы „украшать действительность приятными вымыслами живого воображения“, как это говорилось в старинных этиках, а в том, чтобы воплощать в осязательных образах тот самый высший смысл жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем, как идея добра» [9, с. 287]. Этот профетический принцип творчества стал определяющим и в философских, и в литературно-критических работах Соловьева, и, конечно, реализовался в его поэзии.

Использование поэтом-философом в стихотворениях библейских образов и сюжетов было не просто иллюстративным поэтическим приемом, но, прежде всего, попыткой переосмыслить, постичь глубокий духовный смысл отдельных событий, знаковых для истории взаимоотношений Бога и человека.

К некоторым стихотворениям Соловьев брал в качестве эпиграфов отрывки из Священного Писания: «Да не будут тебе бози иные, разве Мене» (Исх. 20:3) — к стихотворению «Око вечности»; «И помни весь путь, которым вел тебя Превечный, Бог твой, по пустыне вот уже сорок лет» (Втор. 8:2–4) — к стихотворению «На том же месте»; три эпиграфа — из Книги Бытия, Евангелия от Луки и Апокалипсиса — позволяют

глубже раскрыть символический смысл стихотворения «Знамение». Следует отметить особую профетическую окраску избираемых потом библейских цитат. Тот же принцип работает и с выбором ветхозаветных образов и сюжетов.

Один из наиболее известных ветхозаветных сюжетов о переселении Авраама в землю Ханаанскую (Быт. 12–13) становится основой стихотворения «В землю обетованную» (1886). Само событие осмысляется как ключевое для истории богоизбранного народа, поскольку с него начинается непрерывный диалог с Создателем, кульминацией которого станет получение первого Завета — заключение добровольного союза человека с Творцом, основанного на справедливости. За покорность и верность Господь обещает Аврааму вознаграждение — землю обетованную и великое потомство, но для этого требуется ответное усилие со стороны человека — оставить все привычное и дорогое, и, беспрекословно повинаясь голосу свыше, направиться в неизвестное. «Так Исход становится материализацией Завета: достичь обетования можно только через Исход» [6, с. 203]:

Покинь скорей родимые пределы,
И весь твой род, и дом отцов твоих,
И как стрелку его покорны стрелы —
Покорен будь глаголам уст моих.
Иди вперед, о прежнем не тоскуя,
Иди вперед, все прошлое забыв,
И все иди, — доколь не укажу я,
Куда ведет любви моей призыв... [8, с. 26].

Почти все стихотворение построено как монолог Бога, обращенный к Аврааму. Но, несмотря на многократное (более десяти раз) использование императивов «иди», «уйди», «поспешай», в словах Всевышнего не чувствуется жесткого приказа. Напротив, монолог пронизан сочувствием, поддержкой («Я навеки с тобой...») и особой любовью, жертвенной, новозаветной. Такой окраски данного события нет в Ветхом Завете, где упор в словах Господа делается все же на вознаграждении за следование божественному замыслу: «...и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение...» (Быт. 12:2), «...ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки, и сделаю потомство твое, как песок земной...» (Быт. 13:15–16). Безусловно, здесь Соловьев как глубоко верующий христианин переосмысливает ветхозаветное событие о призыве Авраама в свете новозаветной этики. С этой точки зрения, целью начинающего движение станет появление Мессии — Того, кто принесет спасение всем

людям, то есть самого Христа. И хотя имя Спасителя прямо не упоминается в стихотворении, но именно о Нем идет речь в последних строках. Таким образом, ветхозаветные события оцениваются с позиции новозаветной истории, а само стихотворение приобретает прообразовательное значение:

Се, я клялся собой,
Обещал я, любя,
Что воздвигну всемирный мой дом из тебя,
Что прославят тебя все земные края,
Что из рода потомков твоих
Выйдет мир и спасенье народов земных [8, с. 27].

Название и центральное событие другого стихотворения библейской тематики «Неопалимая купина» (1891) отсылает к не менее известному ветхозаветному сюжету — явлению Господа Моисею в горящем и негорающем терновом кусте, из которого был слышен глас Божий (Исх. 3:1–4). На этот раз стихотворение построено на монологе самого свидетеля божественного откровения — Моисея:

Я раб греха. Но силой новой
Вчера весь дух во мне взыграл,
А предо мною куст терновый
В огне горел и не сгорал.

И слышал я: «Народ мой ныне
Как терн для вражеских очей,
Но не сгореть его святыне:
Я клялся Вечностью Моей» [8, с. 31].

Однако неопалимая купина — это не просто узнаваемый опоэтизированный библейский образ, но и важный христианский символ. В богословской традиции он нередко интерпретируется как аллегория Богородицы. Хорошо известна чудотворная икона Божией Матери, именуемая «Неопалимая Купина», а в акафисте этой иконе есть следующие слова: «...ты же, о Богомати, купино неопалимая нами именуемая...» [4, с. 83]. А если вспомнить учение поэта-философа о Вечно-женственном начале бытия, включающее и преклонение перед образом Пресвятой Девы (достаточно вспомнить цикл стихотворений Соловьева «Хвалы и моления Пресвятой Деве»), то вполне вероятно, что и символ неопалимой купины у поэта приобретает софийные черты.

Поскольку в Библии нет явных сведений о Софии за исключением, пожалуй, отдельных символических фрагментов, Соловьев как раз и пы-

тается вскрыть древние пласты иудейских текстов. Так, в третьей части своего труда «Россия и Вселенская Церковь» философ стремится доказать существование сведений о Премудрости Божией, Душе Мира, в канонических ветхозаветных текстах, ссылаясь, прежде всего, на «Притчи Соломоновы»: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч., 8, 22–23).

В этом отношении интересно и стихотворение «У царицы моей есть высокий дворец...», которое в символично-поэтической форме кодирует знания о Софии. Наряду с довольно распространенными образами-символами цветущих в саду роз и лилий (атрибутикой Вечной Женственности), здесь появляется и парафраза из библейского текста «Притчей»: «Премудрость выстроила себе дом, вытесала семь столбов его...» (Притч., 9, 1):

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец,
В нем без счету камней дорогих.

И в зеленом саду у царицы моей
Роз и лилий краса расцвела... [8, с. 12].

Таким образом, сведения о Софии в стихотворениях Вл. Соловьева чаще скрыты, закодированы: при попытке передать эзотерическое знание поэт прибегает к библейским символам, наполняя их мистическим значением, или даже к опосредованным ссылкам, аллюзиям, парафразам. Но интересен здесь и образ лирического героя, который наделен профетическими чертами и прозревает этот софийный свет.

Стихотворение «В стране морозных вьюг, среди седых туманов...» (1882) — это еще одно поэтическое переложение известного ветхозаветного профетического сюжета о явлении Бога пророку Илие на горе Хорив (3 Цар. 19:11–12). Знаменательно, что на этой же горе Божией ранее произошло и видение Моисея, но теперь могущественный иудейский Бог открывается человеку не в «раздирающем горы и сокрушающем скалы» ветре, не в грохоте землетрясений, не в устрашающем пламени, к чему привык ветхозаветный человек, а в совсем новом своем качестве — как «глас хлада тонка» (по выражению церковнославянской Библии):

Вот грохот под землей и гул прошел далеко,
И меркнет солнца свет,
И дрогнула земля, и страх объял пророка,

Но в страхе Бога нет.

... И смолкло все, укрощено смятенье,
Пророк недаром ждал:
Вот веет тонкий хлад, и в тайном дуновенье
Он Бога угадал [8, с. 69–70].

Стихотворение строится на контрасте, который отражает ломку привычной, во многом языческой традиции изображать Бога «в громах и молниях». Напротив: Бог приходит к пророку в тишине и душевном покое как к равному собеседнику. Именно это место в Ветхом Завете богословская традиция рассматривает как начало эволюции образа Бога — от грозного Иеговы в сторону новозаветных представлений. Соловьев не отступает от подобного понимания, и природная образность «тайного дуновения», «тонкого хлада» становится символом нового уровня восприятия Бога — духовной профетической чуткости, позволяющей постичь небесное откровение в более тонких формах, подготавливающей взрослеющую душу к приближению великой тайны Боговоплощения.

В рассмотренных стихотворениях («В землю обетованную», «Неопалимая купина», «В стране морозных вьюг, среди седых туманов...») использованы три известных ветхозаветных сюжета из жизни праотцев Авраама и Моисея и пророка Илии. Несмотря на определенные различия, названные сюжеты объединены главным действующим лицом — самим Богом, открывающимся человеку в различных ипостасях. По словам самого Соловьева, «весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса или Иеговы) с представителями иудейского народа — его патриархами, вождями и пророками» [11, с. 217]. В развитии этих отношений Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» прослеживает определенную эволюцию — «последовательность трех ступеней» [11, с. 217], трех этапов развития: осознание веры в единого личного Бога (Авраам), действительное воплощение веры и высшего откровения в жизнь (Моисей), предчувствие и возведение прихода Мессии (Илия и другие пророки). Каждый из этапов этой эволюции нашел отражение и в поэтическом творчестве философа — в трех выше-названных стихотворениях, написанных в разное время, но составляющих определенное тематическое единство.

Осмысление Соловьевым проблемы взаимоотношений Бога и человека вполне закономерно: для поэта-философа мистически притягательной оставалась библейская профетическая традиция — тайна откровения, возможности общения с Богом, с миром тонким, духовным, сквозь «грубую кору вещества» земной материи. Сохранилось немало воспоминаний самого Соловьева и его друзей о видениях, посещавших философа

на протяжении всей его жизни. Наиболее значимые откровения Соловьева о духовных мирах носили софийный характер и были описаны им в ряде стихотворений «Вся в лазури сегодня свилась», «Близко, далеко, не здесь и не там», «Око вечности», «Сон наяву» и в уже упомянутой поэме «Три свидания». Эти мистические прозрения были для поэта, по его собственному признанию, «самым значительным из того, что случилось в жизни» [8, с. 86], но поведать «обманчивому миру» трудновыразимую тайну этих переживаний поэт смог только в художественном пространстве своих поэтических произведений:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества... [8, с. 80].

А. Долин в своей монографии «Русское мессианство», говоря о Соловьеве, справедливо заметил: «Великий мыслитель, безусловно, ощущал себя пророком в классическом библейском толковании этого понятия. Боговдохновенность стала исходным постулатом его учения и заняла центральное место в образной системе его поэзии» [2, с. 119].

Вероятно, в профетическом опыте ветхозаветных праотцев и пророков Соловьев находил нечто духовно близкое для себя: и великую радость Божественного откровения, и трепетное преклонение пред горним миром, и одновременно — осознание несовершенства земного бытия, обреченность на непонимание и злое осуждение со стороны людей, которые не допускают возможности мистического опыта, а потому не способны понять провидца. Более того, и во внешнем облике Соловьева, в силе отстаиваемых им убеждений и некой отрешенности от земного существования современники нередко отмечали черты пророка: «в наружности его было что-то величавое, библейское, он напоминал Моисея» [12, с. 226]. Но со свойственной ему самоиронией Соловьев довольно скептически оценивал подобное к себе отношение:

Я в пророки возведен врагами,
На смех это дали мне прозвание... [8, с. 20].

И все же Соловьев стал пророком своего времени, возвращая силу и мощь библейским истинам, напоминая русскому обществу XIX века, все более увлекающемуся новомодными атеистическими веяниями, о христианских истинах. Евангельские идеи пронизывают все творчество Соловьева, о чем бы он ни писал. Слова этого удивительного поэта и философа, призывающие ко всеобщему единению в Боге, пронизанные светом

истинной христианской любви, и сегодня продолжают звучать пламенно, вдохновенно, пророчески:

Смерть и Время царят на земле, —
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви. [8, с. 23].

Библиографические ссылки

1. *Авдейчик Л. Л.* Реальное и метафизическое в поэме Владимира Соловьева «Три свидания» // Анализ одного произведения: сб. науч. статей. Минск : ИВЦ Минфина, 2020. С. 5–18.
2. *Долин А. А.* Русское мессианство. Пророческие, мессианские, эсхатологические мотивы в русской поэзии и общественной мысли. СПб. : Алетейя, 2023.
3. *Мень А.* Владимир Соловьев // Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М. : Фонд им. А. Меня, 1995. С. 413–428.
4. *Праздники* в честь чудотворных икон Пресвятой Богородицы. М. : Изд-во «Отчий дом», 1996.
5. *Рынковой И. В.* Философско-религиозный анализ сущности и характера библейского пророчества [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-religioznyy-analiz-suschnosti-i-harakterabibleyskogo-profetizma> (дата обращения: 25.09.2024).
6. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск : ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1998.
7. *Соловьев В. С.* Из писем // Владимир Соловьев: Pro et contra. Антология: В 2 т. СПб. : Изд-во РХГИ, 1995. Т. 1. С. 43–56.
8. *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 12 т. Брюссель : Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. Т. 12.
9. *Соловьев В. С.* Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М. : Книга, 1990.
10. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Избранные произведения / сост.: А. Н. Елыгин, С. Н. Липовой. Ростов н/Д. : Феникс, 1998. С. 68–121.
11. *Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве. СПб. : Азбука, 2000.
12. *Соловьев С. М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М. : Республика, 1997.

«РАЗОГНИ КНИГУ ВЕТХОГО ЗАВЕТА...» ГОГОЛЬ ЗА ЧТЕНИЕМ БИБЛИИ

В. А. Воропаев

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Ленинские горы, ГСП-1, 119991, г. Москва, Россия,
voropaevvl@bk.ru*

В статье охарактеризовано отношение Н. В. Гоголя к Священному Писанию; предложено истолкование некоторых помет на полях принадлежавшей ему Библии. В частности, разъясняется церковнославянская семантика слова «требование» против слов святого апостола Павла: «...имею желание разрешиться и быть со Христом...» (Флп. 1:23). По свидетельству современников, Гоголь ежедневно читал по главе из Ветхого Завета, Евангелия и Апостола. По всей видимости, в его молитвенное правило входило также чтение тропарей, стихир и кондаков (кратких церковных песнопений, в которых раскрывается содержание праздника или прославляется житие святого). В 1845 году в Париже он составил рукописный сборник «Церковные песни и каноны» и пометил двойной датой: по старому и новому (европейскому) стилю. Иными словами, жизнь свою Гоголь строил в соответствии с церковным календарем, куда входит годовой устав праздников церковных и богослужений, когда повторяется цикл евангельских чтений и поучений для духовного возрастания человека.

Ключевые слова: Гоголь; Священное Писание; пометы на полях принадлежавшей писателю Библии; религиозное мирозерцание; святоотеческое наследие; выписки из творений святых отцов и богослужебных книг; православная аскетика; воцерковление творчества.

“OPEN UP THE BOOK OF THE OLD TESTAMENT...” GOGOL READING THE BIBLE

V. A. Voropaev

*Lomonosov Moscow State University,
Leninskie Gory, GSP-1, 119991, Moscow, Russia,
voropaevvl@bk.ru*

The article describes N. V. Gogol's attitude to the Holy Scripture; it offers an interpretation of some notes in the margins of the Bible that belonged to him. In particular, it explains the Church Slavonic semantics of the word “demand” against the words of the holy apostle Paul: “... I have a desire to depart and be with Christ ...” (Phil. 1:23). According to contemporaries, Gogol read a chapter from the Old Testament, the Gospel and the Apostle every day. Apparently, his prayer rule also included reading troparia, stichera and kontakia (short church hymns that reveal the content of a holiday or glorify the life of a saint). In 1845 in Paris, he compiled a handwritten collection of “Church Songs and Canons” and marked it with a double date: according to the old and new (European) style.

In other words, Gogol built his life in accordance with the church calendar, which includes an annual charter of church holidays and services, when the cycle of gospel readings and teachings for the spiritual growth of man is repeated.

Keywords: N. V. Gogol; religious outlook; patristic legacy; excerpts from Holy Fathers and liturgical books; Orthodox ascetics; churching of oeuvre.

Гоголь знал и любил Священное Писание. В статье «Предметы для лирического поэта в нынешнее время» он писал, обращаясь к поэту Н. М. Языкову: «Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, ясней как день увидишь, в чем оно преступило пред Богом, и так очевидно изображен над ним совершившийся Страшный суд Божий, что вострепнется настоящее» [4, т. 6, с. 68]. В то время редко можно было услышать от светского человека столь глубокие слова о Ветхом Завете. Недаром в уцелевших главах второго тома «Мертвых душ» генерал-губернатор говорит: «К стыду, у нас, может быть, едва отыщется чело<век>, который бы прочел Библию...» [4, т. 5, с. 489].

Как человек с чуткой поэтической душой Гоголь особенно ценил псалмы святого пророка Давида. «Перечти их внимательно, — писал он тому же Языкову 15 февраля (н. ст.) 1844 года из Ниццы, — или, лучше, в первую скорбную минуту разогни книгу наудачу, и первый попавшийся псалом, вероятно, придется к состоянию души твоей. Но из твоей души должны исторгнуться другие псалмы, не похожие на те, из своих страданий и скорбей исшедшие, может быть более доступные для нынешнего человечества...» [4, т. 12, с. 329–330].

Лирика самого Гоголя наполнялась не слыханными миром прекрасными звуками от Давидовых псалмов. Поэтическая душа русского писателя воспринимала их не только как источник духовности и глубоких мыслей для творчества художника. Его поражала высочайшая поэзия, тонкий лиризм языка Псалтири. И он связывал поэтическую чуткость русского человека именно с Псалтирью, по которой как по основному (а иногда единственному) учебнику народ русский учился грамоте. Отношение Гоголя к Псалтири как к непревзойденному художественному творению во многом созвучно суждениям Оптинского старца Варсонофия, который, имея в виду Гоголя (что примечательно) говорил, что Псалтирь «есть высшее художественное произведение, которое когда-либо слышало человечество», что нет среди них равного ей, что «надо читать ее на церковнославянском языке», так как он сильнее действует на человека. И чтобы наслаждаться ею, «надо иметь высокую, чуткую ко всему прекрасному душу!» [10, с. 204–205].

Заметим в этой связи, что княжна Варвара Николаевна Репнина-Волконская вспоминала, как Гоголь, читая в их доме в Одессе псалмы,

восклицал: «Только в славянском все хорошо, все возвышенно!» (Гоголь в Одессе. 1850–1851. <Дневник Е. А. Хитрово>) [5, т. 3, с. 750].

Примечательно, что Гоголь советовал А. О. Смирновой в дни уныния и тоски учить наизусть псалмы Давида: «...молитесь. Если ж вам не молится, учите буквально наизусть, как школьный ученик, те псалмы, которые я вам дал, и учите<сь> произносить их с силою, значением и выраженьем голоса, приличным всякому слову» (из письма от 27–29 (н. ст.) 1845 года из Рима) [4, т. 13, с. 200–201]. По преданию, Гоголь сам читал в Ницце А. О. Смирновой Псалтирь, Евангелие, Книгу Иова и некоторые Книги пророков.

Сохранилось два гоголевских автографа на церковнославянском языке с выписками из Псалтири. Один из них, хранящийся в Рукописном отделе Пушкинского Дома, содержит 15 псалмов и предназначался, вероятно, А. О. Смирновой. Второй — из гоголевского фонда Российской государственной библиотеки — показывает, что Гоголь несколько раз принимался за переписывание Псалтири: записи оставлены на 3, 6, 9 и 11-м псалмах.

Еще один гоголевский автограф — списки псалмов параллельно на греческом и латинском языках — представляющий собой альбом в переплете из пятидесяти двух листов, также хранится ныне в Российской государственной библиотеке.

По свидетельству современников, Гоголь ежедневно читал по главе из Евангелия, Апостола и Ветхого Завета, а также житие святого, память которого празднуется Церковью в этот день. Кроме молитв утренних и вечерних, которые ежедневно читают все православные христиане, он прочитывал еще и Малое повечерие. По всей видимости, в молитвенное правило Гоголя входило также чтение тропарей, стихир и кондаков (кратких церковных песнопений, в которых раскрывается содержание праздника или прославляется житие святого). В 1845 году в Париже он составил рукописный сборник «Церковные песни и каноны» пометил двойной датой: по старому и новому (европейскому) стилю.

Иными словами, жизнь свою Гоголь строил в соответствии с церковным календарем, куда входит годовой устав праздников церковных и богослужений, когда повторяется цикл евангельских чтений и поучений для духовного возрастания человека.

Ветхозаветные книги питали творческую мысль Гоголя. Так, при переработке «Тараса Бульбы» он широко использовал тексты Книг Иудифи и Есфири, многочисленные цитаты и реминисценции из Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, Третьей Книги Царств, Книги Бытия, Книги Премудрости Соломона, Псалтири, Песни Песней встречаются в «Выбранных местах из переписки с друзьями».

Новозаветные реминисценции пронизывают все творчество Гоголя. Каждую жизненную ситуацию он умеет сопоставить с тем, что говорит по этому поводу Евангелие, и принять слова апостолов и Самого Христа как руководство к действию. Особенность художественного метода Гоголя проявляется в том, что бытовое и символическое, мистическое у него равноправны, как в Священном Писании. Отличительное свойство духовного смысла Евангелия заключается в том, что он не противоречит смыслу житейскому, а дополняет его.

Проиллюстрируем сказанное одним примером из «Ревизора». Уже в завязке пьесы автор ненавязчиво, иносказательно намекает зрителю на духовный смысл предстоящей ревизии. Городничий сообщает собравшимся чиновникам о полученном письме, в котором говорится о приезде ревизора: «Вот я вам прочту письмо, которое получил я от Андрея Ивановича Чмыхова, которого вы, Артемий Филиппович, знаете. Вот что он пишет: „Любезный друг, кум и благодетель (*бормочет вполголоса, пробегая скоро глазами*)... и уведомить тебя“. А! вот: „Спешу, между прочим, уведомить тебя, что приехал чиновник с предписанием осмотреть всю губернию и особенно наш уезд (*значительно поднимает палец вверх*). Я узнал это от самых достоверных людей, хотя он представляет себя частным лицом. Так как я знаю, что за тобою, как за всяким, водятся грешки, потому что ты человек умный и не любишь пропускать того, что плывет в руки...“ (*остановясь*), ну, здесь свои... „то советую тебе взять предосторожность, ибо он может приехать во всякий час, если только уже не приехал и не живет где-нибудь инкогнито...“» [4, т. 4, с. 221].

При всем бытовом правдоподобии этой замечательно выписанной сцены, всякий человек, регулярно читающий Евангелие, не может здесь не вспомнить хорошо известные христианину евангельские изречения: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет» (Мф. 24:42); «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который приидет Сын Человеческий» (Мф. 25:13). Во всяком случае автору «Ревизора» эти слова были хорошо известны.

Ежедневное чтение Евангелия — неперенная обязанность христианина, как и домашние молитвы. У Гоголя оно сделалось потребностью с юных лет. В Нежине протоиерей Павел Волынский на уроках Закона Божия читал с гимназистами толкования святителя Иоанна Златоуста на святых евангелистов Матфея и Иоанна. Речь шла, конечно, не о простом чтении, — недостаточно Евангелие читать, как любую иную книгу, — оно есть тот высший закон, по которому христианин должен строить свою жизнь. «Не довольствуясь одним бесплодным чтением Евангелия, — учит святитель Игнатий (Брянчанинов), — старайся исполнять

его заповедания, читай его делами. Это книга жизни, и надо читать ее жизнью» [9, т. 1, с. 99].

Именно Евангелием проверял Гоголь все свои душевные движения. В бумагах его сохранилась запись на отдельном листе: «Когда бы нас кто-нибудь назвал лицемером, мы глубоко оскорбились бы, потому что каждый гнушается этим низким пороком; однако читая в первых стихах 7-й главы Евангелия от Матфея, не укоряет ли совесть каждого из нас, что мы именно тот лицемер, к которому взывает Спаситель: *Лицемере, изми первое бревно из очесе твоего*. Какая стремительность к осуждению (*здесь и далее курсив наш*. — В. В.)» [4, т. 6, с. 406–407].

Ольга Васильевна Гоголь-Головня, сестра писателя, вспоминала: «Он всегда при себе держал Евангелие, даже в дороге. Когда он ездил с нами в Сорочинцы, в экипаже читал Евангелие. Видна была его любовь ко всем. Никогда я не слыхала, чтобы он кого осудил» [5, т. 1, с. 215]. На чистой половине листа письма Надежды Николаевны Шереметевой (от 11 февраля 1850 года) Гоголь карандашом поистине пророчески начертал: «Один только исход общества из нынешнего положения — Евангелие» [4, т. 6, с. 406].

Евангельская любовь, считал Гоголь, должна лежать в основании отношений между людьми. «Истинно христианская помощь не в одном денежном подаянии, — поучал он младшую сестру Ольгу в письме от 20 января (н. ст.) 1847 года, — это еще небольшая помощь. Избавить от нужды, холода, болезни и смерти человека, конечно, есть доброе дело, но избавить от болезни и смерти его душу есть в несколько раз большее. Обратить преступного и грешника ко Господу — вот настоящая милостыня, за которую несомненно можно надеяться получения небесного блаженства. Ибо ты сама уже, вероятно, узнала из Евангелия, что на небесах больше радуются обратившемуся грешнику, чем самому праведнику. А для этого подвиги тебе предстоят на всяком шагу, обратись только вокруг себя. Много в вашем соседстве пребывает людей во пьянстве, буйстве, разврате всякого рода и пороках. Губят невосвратно свою душу — и нет человека, который подвинулся бы жалостью к ним, и нет человека, который бы так пожалел о душах их, как бы о собственной душе своей, и возгорелся бы хотя частицею той любви, которою горит к нам Божественный Спаситель наш. Не думай, чтобы душа человека могла уже так грубо зачерстветь, что никакие слова не в силах поколебать его. Надобно сказать лучше, что нет прямой любви к человеку, оттого и слова бессильны: слово без любви только ожесточает, а не мирит или исцеляет» [4, т. 14, с. 48].

Несомненно, что и сам Гоголь и в своем творчестве, и в жизни руководствовался этой Евангельской любовью к человеку. «Надобно любо-

вью согреть сердца, — говорил он, — творить без любви нельзя» [5, т. 3, с. 747]. В «Завещании», напечатанном в книге «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь писал: «Соотечественники, я вас любил; любил тою любовью, которую не высказывают, которую мне дал Бог, за которую благодарю Его, как за лучшее благодеяние...» [4, т. 6, с. 12]. О глубокой искренности этих слов свидетельствует и составленная Гоголем молитва, которая содержится в его записной книжке: «Боже, дай полюбить еще больше людей. Дай собрать в памяти своей все лучшее в них, припомнить ближе всех ближних и, вдохновившись силой любви, быть в силах изобразить. О, пусть же сама любовь будет мне вдохновеньем» [4, т. 9, с. 704].

Эмилия Ковриго, сирота, воспитанница матери Гоголя, рассказывала, что в ее отроческие годы Николай Васильевич учил ее грамоте, и когда выучил, то первой книгой, которую она с ним прочитала, было Евангелие. «И эти уроки и беседы о любви к ближнему, — вспоминала она, — так глубоко запали в мою детскую душу, что никакие невзгоды жизни не могли бы поколебать во мне веры в истину христианской любви, о которой он мне с такой силой говорил и которая на каждом шагу осуществлялась в семье Гоголей» [5, т. 1, с. 277].

«Читай всякий день Новый Завет, — наставлял Гоголь сестру Ольгу в том же январском письме 1847 года, — и пусть это будет единственное твое чтение. Там все найдешь, как быть с людьми и как уметь помогать им. Особенно для этого хороши послания апостола Павла. Он всех наставляет и выводит на прямую дорогу, начиная от самых священников и пастырей Церкви до простых людей, всякого научает, как ему быть на своем месте и выполнить все свои обязанности в мире как в отношении к высшим, так и низшим» [4, т. 14, с. 49].

И далее Гоголь советует читать апостольские послания со вниманием и рассуждением, как и учат святые отцы: «Читай не помногу: по одной главе в день весьма достаточно, если даже не меньше. Но, прочитавши, предайся размышлению и хорошенько обдумай прочитанное, чтобы не принять тебе в буквальном смысле то<го>, что должно быть принято в духовном смысле» [4, т. 14, с. 49].

Послания святого апостола Павла не только повлияли на христианское мирозерцание Гоголя, но и самым непосредственным образом отразились в его творчестве. В принадлежавшей Гоголю Библии 1820 года издания, хранящейся ныне в Рукописном отделе Пушкинского Дома в Санкт-Петербурге, самое большое число помет и записей относится к апостольским посланиям Павла. Понятие «внутренний человек» становится центральным в творчестве Гоголя 1840-х годов. Это выражение восходит к словам святого апостола Павла: «но еще и внешний наш че-

ловек тлеет, обаче внутренний обновляется по вся дни» (2Кор. 4:16). На полях своей Библии Гоголь против этого стиха написал: «Наш внешний человек тлеет, но внутренний обновляется» [4, т. 9, с. 154]. В «Выбранных местах из переписки с друзьями», говоря о поэзии Пушкина, Гоголь замечает: «На все, что ни есть во внутреннем человеке, начиная от его высокой и великой черты до малейшего вздоха его слабости и ничтожной приметы, его смутившей, он откликнулся так же, как откликнулся на все, что ни есть в природе видимой и внешней» [4, т. 6, с. 167]. В уцелевших главах второго тома «Мертвых душ» помещик Тентетников лишился своего замечательного наставника, когда еще «не успел образоваться и укрепнуть начинавший в нем строиться высокий внутренний человек» [4, т. 5, с. 258].

Подводя предварительные итоги сказанному, отметим значение Гоголя в истории русской литературы. Об этом говорилось немало. Но может быть, точнее других сказал об этом протоиерей Павел Светлов, профессор богословия Киевского университета Св. Владимира: «Мысль Гоголя о необходимости согласования всего строя нашей жизни с требованием Евангелия, так настойчиво высказанная им в нашей литературе в первый раз, явилась тем добрым семенем, которое выросло в пышный плод позднейшей русской литературы в ее лучшем и доминирующем этическом направлении. Призыв обществу к обновлению началами христианства, хранимого в Православной Церкви, был и остается великою заслугою Гоголя перед отечеством и делом великого мужества для его времени, чаявшего спасения в принципах европейской культуры» [11, с. 232].

И в заключение скажем, по необходимости кратко, о пометах на полях принадлежавшей Гоголю Библии, которые открывают новое в его творческих устремлениях, проясняют многие моменты его сокровенной внутренней жизни [2, с. 234–249]. Речь, в частности, пойдет о помете «Требование», помогающей понять внутреннее устройство писателя в его предсмертные дни.

Праведная христианская кончина Гоголя стала вершиной его духовного пути, последней ступенью той лестницы, по которой он поднимался всю жизнь и которая строилась в душе его [Цит. по: 9, т. 6, с. 217–218]. Перед смертью он дважды исповедался и приобщился Святых Тайн, а также соборовался. Все положенные на соборовании Евангелия он выслушал «в полной памяти, в присутствии всех умственных сил своих, с сокрушением полного молитвой сердца, с теплыми слезами» [5, т. 2, с. 109].

Последними его словами, сказанными в полном сознании, были: «Как сладко умирать!» [5, т. 2, с. 110]. За этим ясно слышится известное

изречение близкого душе Гоголя святого апостола Павла: «имею желание разрешиться и быть со Христом» (Флп. 1:23). На церковнославянском языке эти слова читаются так: «желание имый разрешиться и со Христом быти». В принадлежавшей Гоголю славянской Библии против данного стиха — неясная помета: «Требование <?>» [4, т. 9, с. 155].

Можно предположить, что слово «требование» употреблено здесь Гоголем как церковнославянское в значении: «нужда, потребность, необходимость». В предисловии к «Словарю трудных слов из богослужения» О. А. Седакова приводит глагол *требовати* (русское значение: «настоятельно просить», церковнославянское: «сильно нуждаться») в качестве образца церковнославяно-русских паронимов (*паронимы* — слова, близкие по звучанию или морфемному составу, но имеющие разное значение) [12, с. 7]. В словаре даются многочисленные примеры такого словопотребления в Священном Писании и богослужебных книгах.

Вот несколько подобных случаев.

«Рех Господеви: Господь ми еси Ты, яко благих моих не требуеши» (Пс. 15:2) (русский перевод: «Я сказал Господу: Ты Господь мой, не имеешь нужды в моих благах»).

«И той глаголаше им: несте ли николиже читали, что сотвори Давид, егда требование име и взалка сам и иже с ним» (Мк. 2:25) (русский перевод: «Он сказал им: неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним?»).

«Народи же разумевше, по нем идоша: и прием их, глаголаше им о Царствии Божии, и требующия исцеления целяше (Лк. 9:11) (русский перевод: «Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял»).

В данном случае синодальный перевод 1876 года, по которому печатается Новый Завет и в современных изданиях Московской Патриархии, представляется не совсем удачным. Более точен в переводе этого места В. А. Жуковский: «Народ же о том узнав, последовал за Ним; и Он их принял, и говорил им о Царствии Божием, и исцелял искавших исцеления» [7, с. 122].

Работа Жуковского над переводом Нового Завета в 1845 году протекала в период интенсивного духовного общения с Гоголем (на Страстной седмице они вместе говели в Висбадене, в Великую среду готовились к исповеди, в Великий четверг, по всей видимости, приобщались Святых Тайн, читали духовную литературу о причащении и были на службе Двенадцати Евангелий, в Великую пятницу вместе читали акафисты), который был едва ли не единственным, кого поэт посвятил в свой замысел. От Гоголя об этом переводе узнавали и другие. Так, П. А. Плетнев сообщал Я. К. Гроту 22 сентября 1848 года из Санкт-Петербурга: «Сюда

приехал Гоголь. <...> Он рассказал мне про новый подвиг Жуковского. Каждый день во время утренней молитвы он выбирал по одной главе из евангелистов или апостолов и перекладывал ее на такой русский язык, в котором, при сохранении всей силы славянского и целых иногда выражений подлинника, период выходил бы ясным, звучным» (Свидетельства о Гоголе П. А. Плетнева) [5, т. 1, с. 699]. Гоголь высоко оценил переводческий труд Жуковского. В письме от 28 февраля 1850 года он советовал ему сделать с Библией (имеется в виду Ветхий Завет) то же, что с Евангелием, то есть всякий день переводить из нее по главе [см.: XV, с. 307].

Гоголь свободно читал богослужбные книги, и ему хорошо известно было церковнославянское слово «требование» (в значении «нужда, потребность, необходимость»). Многочисленные случаи подобного словоупотребления встречаются в выписках Гоголя из служебных Миней. Например, тропарь святому великомученику Феодору Тирону: «Все сердце мое и помышление простираю к тебе и душу, твоя, страсто-терпче, помощи требую» [IX, с. 294].

Впрочем, это слово без перевода понятно любому православному христианину, который ежедневно читает в молитвах на сон грядущим: «Богородице Дево, не презри мене грешнаго, требующа Твоя помощи и Твоего заступления, на Тя бо упова душа моя, и помилуй мя» («Требующа Твоя помощи...» означает здесь «нуждающегося в Твоей помощи», «просящего Твоей помощи»).

Святой апостол Павел не печалился при мысли о смерти, но радовался; не боялся смерти, но желал ее: «имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше». По учению святых отцов, подобным образом должны мыслить все христиане, потому что Христос победил смерть, (ср.: «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечнаго начало» (Канон Пасхи, песнь 7-я); «побеждена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (1Кор. 15:54–55)), и теперь она для них не зло, а *приобретение* (Флп. 1:21). Святитель Феофан Затворник пишет: «Имею желание *разрешиться от тела* посредством смерти, какую угодно будет Богу послать мне. И это *было бы гораздо лучше*, потому что чрез это я тотчас стал бы со *Христом быть* и в Нем блаженствовать. Такова прямая надежда и всех христиан, пребывших верными вере, а тем паче апостолов» [13, с. 329–330].

Известный духовный писатель епископ Варнава (Беляев) в книге «Основы искусства святости», обобщая аскетический опыт святых отцов, говорит о христианской кончине: «Физический страх смерти переходит в духовное радование, и мрачные мысли заменяются светлыми. Подвижник начинает уже созерцать Царствие Небесное, блаженство, уготован-

ное святым, поучается в любви к Богу. Тогда приходит *благодать* и человека осеняет *сила* Святого Духа. Представления его собственные заменяются видениями, посылаемыми от Бога. Такой уже перестанет любопытствовать о мире, не привязан более к своему телу и не *ожидает*, а *желает* уже смерти, на всякий час (Флп. 1:23)» [1, с. 116].

И далее: «Говоря вообще, „боязнь смерти есть свойство человеческого естества“ (слова преподобного Иоанна Лествичника. — В. В.) и произошла в нас от преслушания прародителей. В ней (боязни) ничего предосудительного и ненормального нет, и Христос боялся, по человечеству, смерти, хотя в отличие от святых людей и добровольно <принял ее>, по Своему желанию. Но страшиться умереть от сознания пагубности содеянных грехов недостойно истинного христианина, такой трепет ненормален, и от человека требуется, чтобы его не было. Для новонаначального и только что начавшего подвизаться он конечно терпим и даже похвален, но мы должны знать, что Господь, в конечном счете, призывает нас не в качестве рабов, не к трепету перед Ним, а призывает нас к любви как свободных сынов. И с этой точки зрения, со стороны совершенства и святости, боязнь смерти ненормальна, и в раю до грехопадения страха смерти не было» [1, с. 116–117].

Праведная христианская кончина Гоголя стала вершиной его духовного пути, последней ступенью той лестницы, по которой он поднимался всю жизнь. Перед смертью он дважды исповедался и приобщился Святым Таин, а также соборовался елеем. Последними его словами, сказанными в полном сознании, были: «Как сладко умирать!». За этим ясно слышится известное изречение близкого душе Гоголя святого апостола Павла: «...имею желание разрешиться и быть со Христом...» (Флп. 1:23). На церковнославянском языке эти слова читаются так: «...желание имый разрешиться и со Христом быти». В принадлежавшей Гоголю Библии против данного стиха — неясная помета: «Требование<?>». Можно предположить, что слово «требование» употреблено здесь Гоголем как церковнославянское в значении нужда, потребность, необходимость. В предисловии к «Словарю трудных слов из богослужения» Ольга Седакова приводит глагол *требовати* (русское значение: «настоятельно просить», церковнославянское: «сильно нуждаться») в качестве образца церковнославяно-русских паронимов (*Паронимы* — слова, близкие по звучанию или морфемному составу, но имеющие разное значение). В словаре даются многочисленные примеры такого словоупотребления в Священном Писании и богослужбных книгах.

Вот несколько подобных случаев.

«Рех Господеви: Господь ми еси Ты, яко благих моих не требуеши» (Пс. 15, 2) (русский перевод: «Я сказал Господу: Ты Господь мой, не имеешь нужды в моих благах»).

«И той глаголаше им: несте ли николиже читали, что сотвори Давид, егда требование име и взалка сам и иже с ним» (Мк. 2, 25) (русский перевод: «Он сказал им: неужели вы никогда не читали, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним?»).

«Народи же разумевше, по нем идоша: и прием их, глаголаше им о Царствии Божии, и требующия исцеления целяше» (Лк. 9: 11) (русский перевод: «Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял»).

В данном случае синодальный перевод 1876 года, по которому печатается Новый Завет и в современных изданиях Московской Патриархии, представляется не совсем удачным. Более точен в переводе этого места В. А. Жуковский: «Народ же о том узнав, последовал за Ним; и Он их принял, и говорил им о Царствии Божием, и исцелял искавших исцеления» [7, с. 122].

Работа Жуковского над переводом Нового Завета в 1845 году протекала в период интенсивного духовного общения с Гоголем, который был едва ли не единственным, кого поэт посвятил в свой замысел. От Гоголя об этом переводе узнавали и другие. Так, П. А. Плетнев извещал Я. К. Грота 22 сентября 1848 года из Санкт-Петербурга: «Сюда приехал Гоголь. <...> Он рассказал мне про новый подвиг Жуковского. Каждый день во время утренней молитвы он выбирал по одной главе из евангелистов или апостолов и перекладывал ее на такой русский язык, в котором, при сохранении всей силы славянского и целых иногда выражений подлинника, период выходил бы ясным, звучным...» (Свидетельства о Гоголе П. А. Плетнева) [5, т. 1, с. 699]. Гоголь высоко оценил переводческий труд Жуковского. В письме от 28 февраля 1850 года он советовал ему сделать с Библией (имеется в виду Ветхий Завет) то же, что с Евангелием, то есть всякий день переводить из нее по главе [4, т. 15, с. 307].

Гоголь свободно читал богослужебные книги, и ему хорошо известно было церковнославянское слово «требование» (в значении «нужда, потребность, необходимость»). Многочисленные случаи подобного словоупотребления встречаются в выписках Гоголя из служебных Миней. Например, тропарь святому великомученику Феодору Тирону: «Все сердце мое и помышление простираю к тебе и душу, твоя, страсто-терпче, помощи требуя» [4, т. 9, с. 294].

Впрочем, это слово без перевода понятно любому православному христианину, который ежедневно читает в молитвах на сон грядущим: «Богородице Дево, не презри мене грешнаго, требующа Твоя помощи и

Твоего заступления, на Тя бо упова душа моя, и помилуй мя» («Требуяща Твоя помощи...» означает здесь «нуждающегося в Твоей помощи», «просящего Твоей помощи»).

Святой апостол Павел не печалился при мысли о смерти, но радовался; не боялся смерти, но желал ее: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше...» По учению святых отцов, подобным образом должны мыслить все христиане, потому что Христос победил смерть (ср.: «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечнаго начало» (Канон Пасхи, песнь 7-я); «...побеждена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (1Кор. 15:54–55)), и теперь она для них не зло, а приобретение (Флп. 1:21). Святитель Феофан Затворник пишет: «Имею желание разрешиться от тела посредством смерти, какую угодно будет Богу послать мне. И это было бы гораздо лучше, потому что чрез это я тотчас стал бы со Христом быть и в Нем блаженствовать. Такова прямая надежда и всех христиан, пребывших верными вере, а тем паче апостолов» [13, с. 329–330].

Известный духовный писатель епископ Варнава (Беляев) в книге «Основы искусства святости», обобщая аскетический опыт святых отцов, говорит о христианской кончине: «Физический страх смерти переходит в духовное радование, и мрачные мысли заменяются светлыми. Подвижник начинает уже созерцать Царствие Небесное, блаженство, уготованное святым, поучается в любви к Богу. Тогда приходит *благодать* и человека осеняет *сила* Святого Духа. Представления его собственные заменяются видениями, посылаемыми от Бога. Такой уже перестанет любопытствовать о мире, не привязан более к своему телу и не *ожидает*, а *желает* уже смерти, на всякий час (Флп. 1:23)» [1, с. 116].

И далее: «Говоря вообще, „боязнь смерти есть свойство человеческого естества“ (слова преподобного Иоанна Лествичника. — В. В.) и произошла в нас от преслушания прародителей. В ней (боязни) ничего предосудительного и ненормального нет, и Христос боялся, по человечеству, смерти, хотя в отличие от святых людей и добровольно <принял ее>, по Своему желанию. Но страшиться умереть от сознания пагубности содеянных грехов недостойно истинного христианина, такой трепет ненормален, и от человека требуется, чтобы его не было. Для новонаначального и только что начавшего подвизаться он конечно терпим и даже похвален, но мы должны знать, что Господь, в конечном счете, призывает нас не в качестве рабов, не к трепету перед Ним, а призывает нас к любви как свободных сынов. И с этой точки зрения, со стороны совершенства и святости, боязнь смерти ненормальна, и в раю до грехопадения страха смерти не было» [1, с. 116–117].

Умирал Гоголь в состоянии духовного просветления: без страха, с радостью. Он ушел в вечность с верой в Сладчайшего Иисуса, Который сильнее смерти. В его словах «Как сладко умирать!» с несомненностью угадывается хорошо знакомое православным христианам речение: «Иисусе пресладостный, преподобных радование...» (Акафист Иисусу Сладчайшему). В тетрадях В. А. Жуковского сохранились черновые записи (сделанные, по-видимому, во время говения) из Акафиста Иисусу Сладчайшему: «И<исусе> Х<ристе>, души моей утешение, очищение ума моего. <...> Ангелов удивление, прародителей избавление, пророков исполнение, мучеников крепости, монахов радости, пресвитеров сладости, постников воздержание, преподобных радование, девственных целомудрие, грешников спасение. <...>» [8, с. 488–489]. Господь даровал Своему подвижнику вкусить божественную радость и утешение.

Оптинский иеромонах отец Климент (Зедергольм) говорил, что размышляя о смерти Гоголя, он всегда мысленно повторял слова: «Узрят кончину праведника и не уразумеют, что усоветова о нем Господь» (Матвеев П. А. Гоголь в Оптиной Пустыни) [5, т. 3, с. 728].

Изречение это, взятое из книги Премудрости Соломона (4:17), в полном виде выглядит так: «Узрят бо кончину премудрого и не уразумеют, что усоветова о нем и во что утверди его Господь». Оно высечено на надгробии И. В. Киреевского, погребенного в Оптиной Пустыни. Судьбы его и Гоголя во многом схожи.

Библиографические ссылки

1. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. Т. 4. Н. Новгород : Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1998.
2. Виноградов И. А., Воропаев В. А. Карандашные пометы и записи Н. В. Гоголя в славянской Библии 1820 года издания // Проблемы исторической поэтики. Вып. 5: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. научных трудов. Вып. 2. Петрозаводск : Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 1998. С. 234–249.
3. Воропаев В. А. «Все сие да будет к назиданию». К истории замысла «Размышлений о Божественной Литургии» Н. В. Гоголя // Духовно-нравственное воспитание: научно-просветительский журнал. М., 2023. № 1. С. 3–11.
4. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев : Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010.
5. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Издание подгот. И. А. Виноградов. М. : ИМЛИ РАН, 2011–2013.

6. *Голубева Е. И.* Пометы Н. В. Гоголя на Библии 1820 года издания: возвращение к теме // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Литературоведение. Журналистика. М., 2015. № 3. С. 14–20.

7. *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 11 (второй полутом): Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет в переводе В. А. Жуковского / Сост., вступ. статья, примеч. Д. В. Долгушина; подгот. текста Ф. З. Кануновой, И. А. Айзиковой, Д. В. Долгушина. М. : Издательский Дом ЯСК, 2016.

8. *Новый Завет* Господа нашего Иисуса Христа. Перевод В. А. Жуковского / Редкол.: Ф. З. Канунова (гл. ред.), И. А. Айзикова (подгот. текста и приложений), Д. В. Долгушин (подгот. текста, приложений и коммент.). СПб. : Дмитрий Буланин, 2008.

9. *Полное* собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М. : Паломник, 2001–2007.

10. *Преподобный Варсонофий Оптинский.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Изд-во Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2005.

11. *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания (Богословско-апологетическое исследование). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

12. *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008.

13. *Творения* иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Колоссаем и к Филиппийцам. М. : Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1998 / Репринтное издание: М. : Издание Русского Пантелеимонова монастыря, 1892.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЕ И ИНТЕРМЕДИАЛЬНЫЕ ОТСЫЛКИ К БИБЛЕЙСКИМ ТЕКСТАМ В СОВРЕМЕННОЙ ДЕТСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

А. И. Жишкевич

*Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка,
ул. Советская, 18, 220030, г. Минск, Беларусь, Dhyan_deepa@list.ru*

В статье рассматриваются интертекстуальные и интермедиальные отсылки к библейским текстам в современной русской и белорусской художественной литературе для детей. Описываются формы интертекстуальных и интермедиальных включений, способы их маркирования, выявляются функции библейского интертекста. Разграничиваются понятия *интертекстуальность* и *интермедиальность*. Отражается социальная и нравственная значимость использования библейского интертекста в современной художественной литературе для детей. Приводится схема интертекстуального и интермедиального анализа художественного текста.

Ключевые слова: библейский интертекст; интертекстуальность; интермедиальность; современная художественная литература для детей; интертекстуальный и интермедиальный анализ художественного текста.

INTERTEXTUAL AND INTERMEDIAL REFERENCES TO BIBLICAL TEXTS IN MODERN CHILDREN'S FICTION

A. I. Zhishkevich

*Belarusian State Pedagogical University named after Maxim Tank, st. Sovetskaya, 18,
220030, Minsk, Belarus, Dhyan_deepa@list.ru*

The article discusses intertextual and intermedial references to biblical texts in modern Russian and Belarusian fiction for children. The forms of intertextual and intermedial inclusions, methods of their marking are described, and the functions of the biblical intertext are identified. The concepts of intertextuality and intermediality are differentiated. The social and moral significance of the use of biblical intertext in modern fiction for children is reflected. A scheme of intertextual and intermedial analysis of a literary text is presented.

Keywords: biblical intertext; intertextuality; intermediality; contemporary fiction for children; intertextual and intermedial analysis of a literary text.

Сегодня в лингвистических и литературоведческих исследованиях внимание сфокусировано на межтекстовом взаимодействии, маркированном термином *интертекстуальность*. Интертекстуальные включения позволяют авторам художественных произведений создавать допол-

нительные структурно-смысловые связи и проводить параллели с текстами других авторов. Ю. М. Лотман отмечал, что текст не только хранит и передает информацию, но также является своеобразным «конденсатором культурной памяти и генератором новых смыслов» [7].

Интертекстуальность свойственна для современной художественной литературы для детей. При внимательном прочтении детской литературы можно заметить, что авторы довольно часто осознанно или бессознательно включают в свои произведения интертекстуальные отсылки к другим текстам. Такие включения могут быть эксплицитными и маркироваться явно или скрытыми, незаметными при поверхностном прочтении.

Широко в современной художественной литературе для детей представлен пласт библейского интертекста. И это понятно, поскольку Библия — самая читаемая и самая узнаваемая книга в мире; книга, которая послужила источником сюжетов для мирового искусства; книга, ставшая основой для формирования принципов классической этики и эстетики. Поэтому часто мы можем обнаружить библейский интертекст и в художественной литературе для детей.

Включение библейского интертекста обогащает художественные тексты для детей и выполняет ряд важных функций: познавательную (посредством включения в художественные произведения библейского интертекста расширяется кругозор юных читателей, активизируется культурная память); фатическую (способствует диалогу, установлению контакта с читателями); характерологическую (лаконично дополняет образ героя); конструирующую (способствует созданию многослойного, многогранного, объемного текста); развлекательную (создание юмористического эффекта); воспитательную (оказывает влияние на формирование личности читателя, реализацию его духовно-нравственного потенциала).

Включение библейского интертекста в художественные произведения создает дополнительные структурно-смысловые связи, делает такие произведения многослойными и интересными для интерпретации.

Авторы современных художественных произведений для детей используют разнообразные формы интертекстуальных включений для введения библейского интертекста. Самой распространенной и в то же время самой сложной для интерпретации формой интертекстуального включения является аллюзия. Библейские аллюзии присутствуют, например, в книге Анны Никольской «Чемодановна»: «— А в следующий раз, помните мое слово, она устроит в детской всемирный потоп» [9, с. 38]; в повести Наринэ Абгарян «Манюня пишет фантастический роман»: «И Манька, как заправский Моисей, сначала долго водила меня по саду, потом выкапывала яблоко и закапывала на новом месте — между грядками кинзы и укропа, а потом еще долго поливала его из шланга, чтобы оно не

погибло от засухи» [1, с. 252]; в сказке Василия Ширко “Дзед Манюкін і ўнукі”: “Ад Адама ловяць рыбу людзі. І прадзед мой лавіў, і дзед, і бацька” [12, с. 40]. Распознать библейскую аллюзию сможет не каждый читатель, поскольку она лишена буквальности и эксплицитности и представляет собой лишь намек на прецедентный текст. Чтобы юный читатель заметил гетерогенность текста и увидел отсылку к библейским сюжетам, авторы используют в качестве маркеров интертекстуальных включений прецедентные имена, прецедентные топонимы или образы-символы. Во втором примере в качестве маркера интертекстуального включения выступает прецедентное имя *Моисей*, в третьем — *Адам*. Интертекстуальные маркеры способствуют формированию ассоциативного тезауруса юного читателя.

Редкой, но при этом наиболее видимой и легкой для распознавания и интерпретации формой включения библейского интертекста в современные художественные тексты для детей является цитата. Цитата маркируется графически кавычками, указывается название прецедентного текста. Цитаты с полной атрибуцией можно найти, например, в книге Ая эН «Библия в SMSках»: «Ева сразу заглянула в конец. Библия оканчивалась 22 главой и вполне позитивными словами „Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь“» [2, с. 136]. Введение библейских цитат в данное художественное произведение делает его многослойным, актуализирует знания детей о библейских сюжетах, способствует духовно-нравственному развитию. Посредством библейского интертекста автор произведения переосмысливает, трансформирует вечные ценности в соответствии с современными реалиями жизни. Атрибутивные цитаты в книге Ая эН «Библия в SMSках» помогают детям в процессе чтения увидеть многогранность художественного произведения и развивают способность извлекать из текста подтекстовую информацию, видеть зашифрованные смысловые уровни текста.

Чаще всего в художественной литературе для детей используются интертекстуальные формы включения в виде аппликаций. Юным читателям распознать и интерпретировать такие включения сложнее, поскольку текстовая аппликация не предполагает прямого указания на название и автора прецедентного текста, но при этом сохраняет грамматические и лексические формы прецедентного текста.

В большинстве случаев авторы к таким включениям применяют графическое маркирование: кавычки, разрядку текста, смену регистра букв и т.д. для того, чтобы сделать аппликацию максимально заметной в тексте. В качестве примеров аппликаций из библейских текстов можно привести интертекстуальные включения из произведения Анны Никольской «Про Бабаку Косточкину»: «— Барнаульцы и барнаулки! Вы проявили себя достойно! „Возлюби ближнего своего, как самого себя!“ — гласит народная мудрость!» [8, с. 307]; в повести Наринэ Абгарян «Ма-

нюня»: «— Прах еси и в прах возвратишься, — сказала Тата, — это касается и нас, и всего, что вы видите кругом, — снега, камней, солнца» [1, с. 69]; в сказке Андрея Усачева «Малуся и Рогопед»: «— Это непросто. Здесь все подчиняется его слову. Вы, наверное, слышали выражение: „В начале было слово“? Так вот, из искаженных слов Рогопед создал свой мир» [10, с. 126]; в рассказе Алексея Якимовича “Шлях да Бога”: “Дзядуля Максім і ўнук Алесь стаяць побач і моляцца перад іконай. — Ойча наш нябесны! Свяціся імя Твае, прыйдзі валадарства твае ды станься воля твая як у небе, так і на Зямлі. Хлеба нашага штодзеннага дай нам сеньня, і выбач нам правіны нашы, як і мы выбачаем вінаватым перад намі, і не дай нас у спакусу, але збаў нас ад зла. Бо твае ёсць валадарства, і сіла, і слава, Айца, і Сына, і Святога Духа, цяпер і ўвесь час, і на векі вякоў. Амін, — басавіта гудзіць голас дзядулі Максіма” [13, с. 25–26]. Введение библейского интертекста в художественные произведения для детей в форме аппликации рассчитано на детей старшего возраста, у которых уже есть определенный читательский опыт и литературный кругозор.

Используя интертекстуальные отсылки к библейским текстам в форме парафраза, авторы вступают в своеобразную словесную игру с читателями, привносят юмор в свое произведение. У парафраза отсутствует указание на прецедентный текст и графическое маркирование, заимствованный фрагмент текста трансформируется. В таком случае читателю нужно приложить немало усилий, чтобы распознать и провести параллель с прецедентным текстом, поэтому для парафразирования используются фрагменты, которые хорошо известны широкому кругу читателей.

В качестве примера можно привести парафраз названия одной из библейских притч в повести Андрея Жвалевского и Евгении Пастернак «Смерть мертвым душам»: «Возвращение блудного принца» [5]. В данном случае мы наблюдаем замену одного из компонентов прецедентного высказывания. Парафразирование библейских текстов в художественной литературе для детей используется авторами нечасто, поскольку распознать такое включение юным читателем непросто ввиду отсутствия широкого интертекстуального тезауруса.

В современных художественных произведениях для детей можно заметить не только интертекстуальные, но и интермедialные отсылки к библейским текстам, представляющие собой вербализацию произведений искусства на плоскости текста. Например, в повести Станислава Востокова «Черный Алекс — няня специального назначения» присутствует интермедialная отсылка к картине итальянского живописца Рафаэля Санти «Сикстинская Мадонна»: «Весь день Тристан томился. Пытаясь развлечься, он рисовал фломастерами копию картины „Сикстинская мадонна“...» [3, с. 18]. Такое интермедialное включение легко заметить

даже неопытному читателю, поскольку в тексте используются маркеры — автор и название картины.

Некоторые современные авторы помимо упоминания названия картины рассказывают на страницах своих произведений об истории создания картины или изображенном на ней сюжете. Такого рода интермедийные отсылки можно увидеть, например, в повести Елены Габовой «Москва слезам верит», в которой она отсылает к картине русского художника Александра Иванова «Явление Христа народу»: «Перед картиной „Явление Христа народу“ сидели школьники, явно помладше нас. <...> Слушаю рассказ о картине. Оказывается, Христос и Иоанн Креститель — близкие родственники, двоюродные братья, Иоанн Креститель всего на полгода старше. И он тоже заповеданный ребенок, как и Христос» [4, с. 34]. А Эдуард Успенский в книге «Следствие ведут колобки» не только указывает название живописного полотна, но и знакомит детей с историей появления Владимирской иконы Божьей Матери: «Да это же первые русские иконы. Это истоки живописи. Вот эта блестящая гражданка — это же Владимирская Божья Матерь. Ее писали еще в древней Византии. Потом она долго хранилась у киевских князей. Потом великий князь Андрей Боголюбский украл ее у киевлян и привез в город Суздаль» [11, с. 62].

Интертекстуальные и интермедийные отсылки к библейским текстам, с одной стороны, подчиняясь авторскому замыслу, становятся частью текста-реципиента, а с другой стороны, устанавливают диалогические отношения с библейскими текстами и произведениями искусства, отражающими библейские сюжеты. За счет включения интертекстуальных и интермедийных отсылок к библейским сюжетам художественное произведение приобретает смысловую целостность и новое «звучание», расширяется его эстетический потенциал.

Библейские аллюзии расширяют культурологический и мифопоэтический подтекст современных художественных текстов для детей, способствуют формированию личности ребенка и выполняют функцию духовно-нравственного воспитания в процессе чтения и анализа художественного произведения. Здесь важны не только вопросы перцепции и анализа художественного текста, но и дидактические, социальные и культурологические аспекты детского чтения. Рассмотрение художественного произведения как знаковой системы, заключающей в себе культурный код и образовательный потенциал, предполагает сегодня более глубокий анализ художественного текста. Сегодня важно учить детей осознанному, смысловому чтению художественных текстов, учить видеть в художественных произведениях скрытые смыслы и культурные коды. Этому будет способствовать применение при прочтении художественного текста интертекстуального и интермедийного анализа.

Предложим схему интертекстуального / интермедиального анализа художественного текста:

- 1) выявить наличие интертекстуального / интермедиального включения в художественном тексте;
- 2) установить прецедентный феномен (текстовый или нетекстовый);
- 3) определить форму интертекстуального включения (цитата, аппликация, парафраз, аллюзия) и интермедиального включения (референция, трансформация);
- 4) найти маркеры интертекстуального включения (прецедентное имя, прецедентный топоним, имя автора прецедентного текста, название прецедентного текста, тематическая лексика, архетип, кавычки и др.) и интермедиального включения (имя автора произведения искусства, название прецедентного феномена, прецедентное имя; слова, относящиеся к лексико-семантическим группам *Кино, Театр, Музыка, Скульптура, Живопись* и др.);
- 5) охарактеризовать функции интертекстуального и интермедиального включений.

Применение при прочтении и анализе художественного текста интертекстуального и / или интермедиального анализа будет способствовать более глубокому пониманию художественного произведения и раскрытию всех его граней.

Библиографические ссылки

1. Абгарян Н. Манюня. М. : АСТ, 2014.
2. Ая эН. Библия в SMSках. М. : Время, 2012.
3. Востоков С. Черный Алекс — няня специального назначения. М. : Астрель : АСТ, 2009.
4. Габова Е. Дождь из прошлого. М. : Аквилегия-М, 2013.
5. Жвалевский А., Пастернак Е. Смерть мертвым душам. М. : Время, 2016.
6. Жишкевич А. И. Корпус прецедентных феноменов в детской белорусской и русской художественной литературе // Міжнародныя Шамякінскія чытанні “Пісьменнік — Асоба — Час” : матэрыялы V Міжнар. навук.-практ. канф., Мазыр, 29 верас. 2017 г. / Мазыр. дзярж. пед. ун-т ; рэдкал.: А. У. Сузько (адк. рэд.) [і інш.]. Мазыр, 2017.
7. Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин : Александра, 1992.
8. Никольская А. Про Бабаку Косточкину. М. : Клевер-Медиа-Групп, 2013.
9. Никольская А. Чемодановна. М. : Росмэн, 2015.
10. Усачев А. Малуся и Рогопед: сказоч. повесть. М. : Росмэн-Пресс, 2013.
11. Успенский Э. Н. Колобок идет по следу: повести-сказки. М. : Ангстрем, 1994.
12. Шырко В. А. Дзед Манюкін і ўнукі. Мінск : Звязда, 2014.
13. Якімовіч А. Слезкі Сонца: апавяданні, казкі, смяшынкi. Мінск : Нар. асвета, 2014.

КАТЕГОРИЯ «ГРЕХ» В ТВОРЧЕСТВЕ В. Н. КРУПИНА

А. А. Кабылкова

*Полоцкий колледж УО «Витебский государственный университет
имени П. М. Машерова», ул. Е. Полоцкой, 26, 211416,
г. Полоцк, Беларусь, aud59@yandex.ru*

Статья посвящена анализу категории «грех» в произведениях представителя почвеннического крыла современной русской литературы В. Н. Крупина. В его понимании «грех» — это та страсть, нравственная слабость, которая отделяет образ человека от идеального Образа Божьего. Делается вывод, что своеобразие восприятия православной догматики в современных произведениях писателя заключается в акцентировании внимания на добродетелях, которые противопоставлены грехам.

Ключевые слова: православие; грех; душа; исцеление; рассказ; нравственность.

CATEGORY “SIN” IN THE WORK OF V. N. KRUPIN

A. A. Kabylkova

*Polotsk College of the Vitebsk State University named after P. M. Masherov,
st. E. Polotskaya, 26, 211416, Polotsk, Belarus,
aud59@yandex.ru*

The article is devoted to the analysis of the category “sin” in the works of representatives of the pochvenniki wing of modern Russian literature V. N. Krupin. In its occurrence, “sin” is that passion, moral weakness, that separates the image of man from the ideal Image of the divine. It is concluded that the peculiar perception of Orthodox dogma in modern works by writers lies in the emphasis on virtues that are opposed to sins.

Key words: Orthodoxy; sin; soul; healing; story; morality.

Владимир Николаевич Крупин — яркий представитель почвеннического крыла современной русской литературы. В его произведениях продолжают традиции древнерусской православной литературы, классиков почвеннической литературы XIX века, «деревенской прозы» второй половины XX века. В своих повестях, рассказах, очерках писатель стремится найти путь к национально-религиозному возрождению России. И позиция автора здесь однозначна: «Россию спасет православие».

Православие является аксиологическим стержнем всех произведений В. Н. Крупина, написанных в 2000–2010-е годы. В современном творчестве писателя получают воплощение постулаты православного учения, поднимаемые проблемы рассматриваются с позиций правосла-

вия, осмысливается состояние и миссия Русской Православной Церкви. Это предопределяет утверждаемые писателем ценности. Таковы у В. Н. Крупина вера, духовность, святость, благодать, пасхальность, феномен религиозного преображения личности.

Как «категория самосознания личности, которая позволяет человеку выстроить личностную иерархию ценностей в соответствии с ценностями христианскими и которая определяет православную модель мира литературных произведений» [1, с. 7] феномен преображения личности основывается на соотнесении человеком двух образов: своего — несовершенного и греховного — и Образа Божьего — как идеала, какового необходимо достигнуть. Поэтому в текстах В. Н. Крупина встречается и категория «грех».

В христианском миропонимании «грех (греч. ἁμαρτία — непопадание в цель, промах) — помысл, мысль, желание, решение, влечение, действие или бездействие, противоречащее Божественному нравственному закону, Божьим заповедям, повелениям, религиозно-обрядовым нормам» [2].

В 590 году святитель Григорий Великий предложил термин «смертный грех». На тот момент в Церкви существовал другой список — перечень греховных страстей, который состоял из восьми пунктов: чревоугодие, прелюбодеяние, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня. Сами по себе искушения могли и не быть грехом. Грех, в понимании православных христиан, — поддаться искушению. В таком случае, всякая страсть может склонить человека ко греху. Феофан Затворник пишет о смертных грехах: «Смертный грех есть тот, который отнимает у человека нравственно-христианскую жизнь его» [9]. Соответственно, ограничиваться перечнем грехов, традиционно называемых смертными, не совсем верно. В своем творчестве, равно как и в миропонимании, В. Н. Крупин, говоря о грехе, упоминая категорию «грех», имеет в виду именно страсть, которая отдаляет человека от идеала, от Образа Божьего.

Искупление греха становится сюжетообразующим элементом в рассказе «Первая исповедь» (цикл «Крупинки», 2001). Родители маленького Сережи не живут вместе. Отец приходит раз в месяц, приносит подарки, но последнее время стал давать Сереже и деньги. Ребенку деньги не нужны, ему важно внимание папы, поэтому он предлагает маме отнести деньги в церковь. Мама соглашается и предлагает мальчику, заодно пойти на свою первую исповедь. И далее рассказ строится на описании подготовки к исповеди и самой исповеди.

Каждый герой рассказа дает свой ответ на вопрос, что же такое грех. Бабушка говорит: «Я честно работала, не воровала, вино не пила, не курила — какая мне исповедь?» [6, с. 395]. То есть, в понимании бабушки,

перечисленные страсти являются основными, более страшные грехи она не упоминает. Возможно, реакция бабушки («Куда ты его потащишь?») объясняется тем, что она долгое время прожила в Советском Союзе, где разговоры о вере были недопустимы, даже если в душе вера сохранялась. Однако позиция бабушки остается категоричной.

Мама более открыто представляет свою нравственную позицию. Это она водит мальчика в храм, молится с ним по вечерам, объясняет суть и правила исповеди. Для нее грех — это осуждение («Сам же знаешь, в чем грешен. С бабушкой споришь...», «Вот уже и осуждаешь. Даже если бабушка и не права, нельзя осуждать» [6, с. 395]). Заботливая и внимательная мама стремится воспитать достойного сына, в отношении к отцу мальчика женщина демонстрирует любовь и уважение его мнения: «И мама, это чувствовалось, тоже его любила, хотя никогда не просила остаться» [6, с. 394].

Интересно понимание категории «грех» детьми. Во всем творчестве В. Н. Крупина детские образы представляются как самые чистые, светлые. Детство воспринимается как ангельские годы, «времена безгрешной души» [7, с. 39]. Не исключение и маленькие герои рассказа «Первая исповедь». Девочка в храме подготовила список, где перечислила свои грехи: «Ленилась идти в детсад за братом. Ленилась мыть посуду. Ленилась учить уроки. В пятницу выпила молока» [6, с. 395]. То есть для нее самыми страшными грехами становятся лень и нарушение правил постного дня. Сережа свои грехи оценил как более серьезные: «С уроков с ребятами в кино убегал. Кино было взрослое и неприличное. А посуду. Сережа не то, чтоб ленится, но тянет время. <...> А вчера его посылали в магазин, а он сказал, что надо учить уроки, а сам болтал целый час по телефону с Юлей, всех учителей просмеяли» [6, с. 395–396]. Мысли о совершении этих грехов беспокоят мальчика, он анализирует поступки и понимает, что они неправильны. Рефлексия позволяет Сереже выделить недопустимые варианты поведения, что во многом дает право надеяться, что в будущем эти проступки мальчик не совершит. Однако в момент исповеди первое, о чем спрашивает мальчик, это «как молиться, чтобы папа стал с нами все время жить?» [6, с. 396]. То есть ребенок понимает силу молитвы. В данном случае молитва выступает как обращение к Господу, безусловная готовность принять Его милосердие, ведь, как сказано в Библии, «И молитва веры исцелит хворающего, и восставит его Господь; и если он сотворил грехи, они простятся и искупятся ему» (Иак. 5:15).

В контексте всего корпуса текстов В. Н. Крупина 2000–2010-х годов читатель понимает, что молитва Сережи обязательно будет услышана. Мальчик осознает свои грехи, страсти, пусть и кажущиеся не совсем

страшными взрослому человеку. Вероятно, он не допустит их повторения, и, самое главное, он готов к общению с Богом через молитву.

В 2014 году в свет выходит сборник В. Н. Крупина «Железный почтальон. Рассказы о праведниках и грешниках». Кроме повестей «Железный почтальон», «Красная гора» и ряда рассказов в сборник входят два дневника: «Снежный туман. Зимний дневник» и «Тают снега. Весенний дневник». Сборник открывает повесть «Великорецкая купель». Она имеет подзаголовок «Повесть о праведнике». Подзаголовков, указывающих на то, в каком произведении присутствуют образы грешников, в сборнике нет. Это дает основания предположить, что во всех остальных произведениях есть отсылки к тем или иным греховным страстям, которые отнимают нравственную, духовную жизнь.

Преподобный Амвросий Оптинский отмечал: «Отчего люди грешат? Или оттого, что не знают, что нужно делать и чего избегать; или, если знают, то забывают, то ленятся, унывают. Наоборот: так как люди очень ленивы к делам благочестия, то весьма часто забывают о своей обязанности — служить Богу; от лености же и забвения доходят до крайнего неразумия или неведения». Рассказы, вошедшие в сборник «Железный почтальон», описывают обычную жизнь простых людей, в которой есть место и греховной страсти (пьянство, лень, обман), и добродетели (молитва, милосердие, трудолюбие). И вновь писатель не столько обращает внимание на грех, сколько на путь его преодоления, освобождения от зависимости и забвения. В текстах В. Н. Крупина прямо не называется ни один из грехов, забирающих нравственно-христианскую жизнь, нет прямых указаний на заповеди Христа. Своеобразие восприятия православной догматики в современных произведениях писателя заключается в акцентировании внимания на добродетелях, которые противопоставлены грехам. В сборнике «Ввысь к небесам» В. Н. Крупин представляет целую галерею канонизированных святых. Среди них равноапостольный великий князь Владимир. Писатель не стремится передать конкретные исторические факты, подчеркивающие греховность князя, при этом и не ищет оправдания страшным убийствам семьи Рогволода, насилию над Рогнедой и так далее. У В. Н. Крупина иная цель: показать, каким образом князь искупает грехи, ведь «Не хочет Господь смерти грешника, но желает его спасения» [3, с. 43]. В. Н. Крупин считает: то, что великий князь создает основу духовности России, становится инициатором строительства многочисленных храмов, церквей, может искупить его грехи. Для писателя великий киевский князь — прежде всего труженик, создатель государства. Писатель ставит в один ряд князя Владимира, труженика во благо государства, былинного богатыря-мастера Никиту Кожемяку, который не только ремеслом владеет, но и всегда готов встать на защиту

Родиной, Илью Муромца, каковой умеет не держать обиду, когда нужно защищать «Веру, Отечество, матушки церкви православные» [3, с. 32]. Трудолюбие — и физическое, и духовное — одна из важнейших нравственных категорий в понимании В. Н. Крупина. Автор подчеркивает, что правильное воспитание — залог становления полноценной личности в будущем: «Слов даже таких: лень, скука, печаль — не знали. На совместные труды шли с песней. Были всегда бодрыми, смелыми. Но уж зато и вырастали сильными и умными» [3, с. 37].

В своем творчестве В. Н. Крупин не приемлет компромиссов, он открыто выражает свою позицию, свое мнение о том или ином грехе. Искренний и самокритичный, писатель и о себе говорит: «Писать о священном, почти невозможно, и вот почему: един Бог без греха. Я грешный, я чувствую, знаю из книг, какой должна быть духовная жизнь настоящего православного, но далеко до нее не дотягиваю. А пишу» [8]. Подобные замечания встречаются достаточно часто: «То ругаю себя за прожитую жизнь, то оправдываю <...> Сколько же грешил! Господи, прошу, пока не убирай с земли, дай время замолить грехи» [4, с. 303]. В современных произведениях В. Н. Крупин достаточно часто обращается к такой категории, как «грех». В его понимании «грех» — это та страсть, нравственная слабость, которая отделяет образ человека от идеального Образа Божьего. При этом автор стремится воздержаться от какой-либо оценки, осуждения. Он кратко обозначает тот или иной грех и больше внимания уделяет тому, как же можно исцелить душу.

Библиографические ссылки

1. *Гаричева Е. А.* Феномен преображения в русской художественной словесности XVI–XX веков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2009.
2. *Грех* // Азбука веры. Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/grex> (дата обращения: 24.05.2024).
3. *Крупин В. Н.* Ввысь к небесам: история России в рассказах о святых. М. : Эксмо, 2014.
4. *Крупин В. Н.* Время горящей спички: рассказы о церкви. М. : Эксмо, 2013.
5. *Крупин В. Н.* Железный почтальон: рассказы о праведниках и грешниках. М. : Эксмо, 2014.
6. *Крупин В. Н.* От застолья до похмелья: [русский взгляд на глобализм: сб.]. М. : Алгоритм, 2007.
7. *Крупин В. Н.* Пока не догорят высокие свечи...: избр. проза. М. : Смирение, 2013.
8. *Крупин В. Н.* С утра пораньше. Записки разных дней и лет [Электронный ресурс]. URL: <https://denliteraturi.ru/article/3799> (дата обращения: 13.05.2024).
9. *Смертные грехи в православии: сколько их?* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/smertnye-grekhi-v-pravoslavii> (дата обращения: 15.05.2024).

СТИХ РУССКОЙ ПСАЛТЫРИ: МЕТРИКА И СТРОФИКА

Ю. Б. Орлицкий

*Российский государственный гуманитарный университет, Миусская пл., 6., 125047,
г. Москва, Россия, ju_b_orlitski@mail.ru*

В статье рассматривается краткая история развития ритмических форм (как стиховых, так и прозаических), используемых русскими поэтами XVII–XXI веков для переложения на современный им язык в соответствии с господствующим в словесности того времени типом стихосложения (силлабикой, силлаботоникой, свободным стихом). С точки зрения истории стиха рассмотрен псалмотворческий опыт С. Полоцкого, Д. Ростовского, В. Тредиаковского, М. Ломоносова, А. Сумарокова, Ф. Дмитриева-Мамонова, Н. Шатрова, Ф. Коган, И. Ивановского, А. Меня, С. Аверинцева, Г. Сапгира, А. Волохонского. Установлено, что именно в переложениях псалмов русские поэты по сути дела впервые обращаются к свободному стиху. Широкое разнообразие форм демонстрируют «преложители» псалмов также в области строфики.

Ключевые слова: псалтырь; переложение псалмов; метрика; строфика; силлабика; силлаботоника; свободный стих; сонет.

VERSE OF THE RUSSIAN PSALTYR: METRICS AND STANZAS

Y. B. Orlitsky

*Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, 125047,
Moscow, Russia, ju_b_orlitski@mail.ru*

The article considers a brief history of the development of rhythmic forms (both poetic and prose) used by Russian poets of the XVII–XXI centuries to translate into their modern language in accordance with the type of versification prevailing in the literature of that time (syllabics, syllabotronics, free verse). From the point of view of the history of verse, the psalm-making experience of S. Polotsky, D. Rostovsky, V. Trediakovsky, M. Lomonosov, A. Sumarokov, F. Dmitriev-Mamonov, N. Shatrov, F. Kogan, I. Ivanovsky, A. Men', S. Averintsev, G. Sapgir, A. Volokhonsky is considered. It has been established that it is in the transcriptions of the psalms that Russian poets, in fact, for the first time turn to free verse. The “prelators” of psalms also demonstrate a wide variety in the field of stanzas.

Keywords: psalter; arrangement of psalms; metric; stanza; syllabics; syllabometrics; free verse; sonnet.

История стихотворных переложений псалмов на русский язык подробнейшим образом изложена в двух капитальных книгах Людмилы Луцевич: «Псалтырь в русской поэзии» и «Память о псалме» [10; 11]. Эта

история, как известно, ведет свое начало с XVIII века, которому в основном и посвящен первый том; во втором исследовательница доводит рассмотрение переложений практически до наших дней. Среди авторов переложений — такие известные поэты, как С. Полоцкий, В. Тредиаковский, М. Ломоносов, А. Сумароков, Г. Державин, Ф. Глинка, А. Майков, Ф. Коган, Г. Сапгир, А. Волохонский, Б. Херсонский, Н. Байтов и т.д.

Кроме того, в последние годы, в основном благодаря активной эмиграции русскоязычных авторов в Израиль, появилось множество новых переводов «Книги Хвалений», в том числе и выполненных непрофессиональными поэтами.

При этом большинство авторов переводит только отдельные псалмы, хотя встречаются и переводы Псалтыри целиком, а также отдельных ее частей. Параллельно постоянно появляются переводы, связанные с потребностями церкви, причем как христианской, так и иудаистской.

В ряде случаев переводы оказываются (или стремятся быть) одновременно и поэтическими, и богослужебными. Так, В. Тредиаковский, завершивший свой перевод в 1753 году, всерьез хотел, чтобы он был введен в отечественную богослужебную практику; в наше время специально для нужд церкви переводят псалмы А. Мень и А. Волохонский [3]. При этом названные авторы, как и остальные их современники, делают свои переводы, в отличие от существовавшей церковной практики, стихотворными. В то время как знаменитый Синодальный перевод Писания, как известно, выполнен прозой.

Нас будет интересовать, какими именно типами стиха и какими вариантами строфической организации псалтырного текста пользовались в разные годы переводчики.

В XVII–XIX веках в полном соответствии с господствующей в национальной поэзии традицией псалмы перекладываются в основном тем типом стиха, которым в то время было принято писать и светские стихи. Так, Симеон Полоцкий создает свою «Псалтирь царя Давида, художеством рифмотворным равномерно слога и согласноконечно, по различным стихом родом преложенная», то есть господствующим тогда в России силлабическим стихом:

На реках Вавилонских сядяще, плакахом,
егда град любезнейший Сион поминахом.
На вербии органы повесихом наша,
яко пленивший и ны из лиха стажаша.
О словеса пения, прилежно нудяще,
воспойте нам от песней Сионских веляще.
Мы же како воспоем песнь Бога живаго
на земли чуждей, в плене царя поганскаго.

Аще ты, граде Божий, дерзну аз забыти,
забуди рука моя дела си творити.
Прильпни язык гортани, аще поминати
не буду ты, Сионе, внемда ми в лик стати.
Помяни, крепкий Боже, что нам сотвориша,
сынове Едомстии, егда град плениша.
Вопияху свирепы: весь град истощайте,
до оснований его род зол истребляйте.
Но, о дщи Вавилона окоянна зело,
блажен, иже воздаст ти за ны равно дело.
Блажен, иже потщится твоя похищати
младенцы и о камень твердый разбивати [17].

К силлабическому же стиху естественным образом обращается в своих духовных сочинениях, связанных с псалмодической традицией, и Димитрий Ростовский. Таковы, например, его «Псалмы или духовные канты», в действительности к тексту Псалтыри отношения не имеющие:

ПСАЛОМ 1

Иисусе мой прелюбезный,
сердцу сладосте,
Едина в скорбех утеха,
моя радосте.

Рцы души моей,
твое есмь Аз спасение,
Очищение грехов и
в рай вселение.

Мне же Тебе Богу благо
прилеплятися.
От Тебе милосердия
надеятися.

Никто же мне в моих бедах
грешному поможет,
Аще не Ты, о всеблагий
Иисусе Боже!

Хотение мне едино
с Тобою быти:
Дажь ми Тебе Христа в сердце
всегда имети.

Изволь во мне обитати,
благ мне являйся,
Мною грешным недостойным
не возгнушайся.

Изчезе в болезни живот
без Тебе Бога:
Ты мне крепость и здравие,
Ты слава многа.

Радуюся аз о Тебе
и веселюся,
И Тобою во вся веки,
Боже, хвалюся [19].

Кроме того, уже после смерти святителя были изданы под его именем прозаические «Христианские песнопения Пресвятой Царице Небесной, Приснодеве Марии, Богородице. Составлены по подобию Псалмов». Вот как выглядит в этой книге первый псалом, в котором, несмотря на смену адресата, вполне очевидно, в отличие от «авторских» псалмов, присутствие первоисточника:

«Блажен муж, иже любит имя Твое, Приснодево Мати Марие: благодатию Твоею душа его утвердится, и яко древо, при исходищах вод насажденное, множайшия плоды правды изнесет. Благословенна Ты в женах ради смирения и веры сердца Твоего; всех бо жен побеждаеши красотою Твоею, превосходиши Ангелов и Архангелов святынею, милости и щедроты Твоя везде проповедуются; Бог дела рук Твоих благословил есть» [20].

В следующем столетии, когда на смену силлабике приходит силлаботоника, один из ее создателей В. Тредиаковский в своей Псалтыри 1753 года использует различные силлабо-тонические метры, чаще всего — ямбы и хореи, а также разные по количеству строк и типов рифмования строфы. Вот начало первого псалма в его переводе, выполненном четырехстопным хореем:

Муж поистине блажен!
Кто, с советом нечестивых,
Не был мнением спряжен;
Ни ходил в него при льстивых... [14, с. 74].

Параллельно опытам поэтов, рисковавшим вступить в заочное соревнование с самим царем Давидом, специалисты делали переложения

этой важнейшей для церкви книги для исследовательских и комментаторских целей, используя прозаическую — как в каноническом церковнославянском тексте — форму (как например, Петр Александрович Юнгер, переводивший Писание с древнегреческого [21]). Вот пример первого псалма в юнгеровском переводе:

1. Блажен муж, который на собрание нечестивых не ходил и на пути грешных не стоял и в обществе губителей не сидел,
2. Но в законе Господнем — воля его и закону Его он будет поучаться день и ночь.
3. И будет он как древо, посаженное при истоках вод которое плод свой будет давать в свое время, и лист его не опадет. И все, что он ни делает будет благоуспешно.
4. Не так нечестивые, не так: но как прах который сметает ветер с лица земли!
5. Посему не возстанут нечестивые на суд и грешники в собрание праведных.
6. Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет [21, с. 74].

А вот тот же псалом в переложении И. Л. Мандельштама (Берлин, 1872), изданный «в пользу русских евреев», который в свое время не был допущен к обращению в России из-за запрета пользования Писанием на русском, а не церковнославянском языке; перевод сделан с масоретского, то есть древнееврейского текста:

1. Слава человеку, который по совету преступных не ходил, на пути грешных не стоял и в собрании развратных не сидел;
2. А только к закону Господа — его влечение, и о законе Его размышляет он день и ночь!
3. Он будет как дерево, посаженное при истоках вод которое во время приносит плод свой, и которого листва не вянет: так во всем что ни станет он делать, успеет.
4. Не так преступные! Они как мякина, развеваемая ветром.
5. Преступные поделом не устоят на суде, ни грешные — в соборе праведных.
6. Ибо знает Господь путь праведных, а путь преступных пропадает [25].

В XIX веке, а также в наши дни в основном традиционной силлаботоникой перелагают псалмы известные поэты классической ориентации: И. Ивановский, В. Кривулин, Е. Шварц, С. Стартановский, Н. Гребнев, О. Седакова, С. Петров, С. Кекова, Б. Романов, а также новые переводчи-

ки, в основном — дилетанты: В. Горт, А. Ротман, Д. Гарбар, Д. Адесман, И. Евса, Н. Басовский.

При этом тексты псалмов чаще всего упрощаются и сокращаются — видимо для того, чтобы стать понятными широкому читателю. Вот, например, как выглядит выполненное четырехстопным ямбом вольное переложение уже знакомого нам первого псалма известного переводчика Игнатия Ивановского (кстати, переведшего стихами все Писание):

Блажен, кто в участи земной
Бежит развратников и сводней,
Кто светлым днем и в час ночной
Хранит в душе Закон Господний.

Он — древо при потоке вод,
Чей лист до срока не увянет,
И вовремя поспеет плод,
И ствол с годами крепче станет.

А нечестивый — словно прах,
Взметенный яростным порывом.
На всех неправедных путях
Грозит гибель нечестивым [5].

А вот тоже предназначенное для массового постсоветского издания переложение известного прежде всего как переводчик поэзии народов СССР и поэт-песенник Наума Гребнева. Этот автор избрал для себя другой общепринятый русский размер — пятистопный ямб и заметно расширил текст псалма за счет традиционных русских поэтизмов, не свойственных языку оригинала:

Блажен тот муж, который с юных лет
Сойти с пути греха себя неволит,
Не держит с развратителем совет,
Не делит с нечестивыми застолья.

Но мыслит благодарно и блаженно
Лишь о законе Бога ночедающе.
Да будет тот, кто благодать обрел,
Взросшим, будто бы широкий ствол

При щедрых водах бурного потока.
Лист этого ствола не станет желт,
И не поникнет ветвь его до срока.
А нечестивцы будут, словно прах,

Развеяны на всех земных ветрах,
Средь праведных нет места для лукавых,
И на суде к ним помощь не придет,
Ибо Господь с заоблачных высот
Благословит путь праведных и правых,
А путь несправедного пресечет [6].

Наконец, переводы псалмов, выполненные свободным стихом: здесь пионером можно считать А. Сумарокова, который начал свою работу почти одновременно с Тредиаковским в 1755 году, но опубликовал ее результат только в 1774-м. Его переложения более раскованны по ритмике, среди них много разностопных стихотворений, в них используются разнообразные типы строф, а несколько переложений соотносятся со свободным стихом [2] в современном понимании [16, с. 321–331]. Вот один из наиболее «свободных» переводов Сумарокова:

ИЗ 4 ПСАЛМА

Внегда призвати ми
Когда взываю я к Тебе, оправдающий мя Боже,
Творящий мне в тесноте пространство;
Помилуй мя и услыши молитву мою!
О вельможи! доколе честь моя ставится мне бесчестьем?
Доколе любите суетные вымыслы?
Увидите, яко творит Господь чудеса над своим преподобным,
И слышит его взывающа. Бойтесь и не согрешайте!
Буди слово Его, во время ваших совещаний, в сердцах ваших:
А вы успокойтесь! Жертвуйте, жертвою праведною,
И уповайте на Господа!
Многия глаголют тако: кто явит нам время лутче сего времени:
Ты, о Господи, явиши, светом лица Твоего:
Ты дашь веселие сердцу моему,
Паче изобилия пшеницы и вина.
Засну спокойно:
Ибо Тобою жилище мое безопасно будет [24, с. 5].

Позднее, в рамках так называемого Серебряного века начинает переводить Псалтырь свободным стихом поэтесса и теоретик декламации Фейга Коган, однако ее переложение «Книга хвалений» увидело свет только в 2023 году [7]. Причем этот перевод, в отличие от опыта Сумарокова, выглядит уже абсолютно раскованным:

1. Блажен,
Кто не ступал по совету беззаконных,
не стоял на пути грешников,
не сидел в собрании нечестивых.
2. К Завету Ягве его вождение
и помысел о Нем денно и ночью.
3. Он — как дерево, посаженное при истоке вод,
что приносит плод свой во благовремение,
и листва его не вянет —
Во всем преуспеет он.
4. Не так нечестивые —
они подобны мякине, которую разносит ветер.
5. Не устоят нечестивые на судне,
и грешники в соборе праведных.
6. Ибо знает Ягве путь праведных,
путь же нечестивых теряется [7, с. 19].

Наконец, в рамках новейшей русской поэзии к свободному стиху для переложения Псалтыри обращаются и священнослужители, и поэты: отец Александр Мень, Генрих Сапгир, Сергей Аверинцев, Анри Волохонский. Причем с определенной долей уверенности можно сказать, что все они вряд ли читали соответствующие переложения псалмов из труднодоступного собрания сочинений Сумарокова или тем более — что знали о существовании в бездонных недрах РГАЛИ «Книги хвалений» Фейги Коган. То есть выбор именно этой формы обусловлен в первую очередь пониманием многовековой логики развития мировой и русской поэзии, неизбежно приводящей к появлению верлибра [8].

Отец Александр Мень переводит псалмы (а чаще — их фрагменты) в основном для иллюстрирования отдельных положений своих богословских трудов; в связи с этим для него особенно важен точный смысл библейских цитат, а его переводы более всего сопоставимы с подстрочниками:

Израиль! Я буду свидетельствовать против тебя:
Я Бог, твой Бог.
Не за жертвы твои Я буду укорять тебя;
всесождения твои всегда предо Мною.
Не приму тельца из дома твоего,
ни козлов из дворов твоих;

Ибо Мои все звери в лесу,
и скот — на тысяче гор...
Ем ли Я мясо волов
и пью ли кровь козлов?
Принеси в жертву Богу хвалу,
и воздай Всевышнему обеты твои,
И призови Меня в день скорби;
Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня [13].

Книга Генриха Сапгира «Псалмы» написана в 1965–1966 годах и состоит из 14 стихотворений, написанных современным языком на современные темы, но при этом парадоксальным образом достаточно точно воспроизводящих художественный смысл творений царя Давида.

Вот как выглядит в этой книге переложение Псалма 136, посвященное Овсею Дризу:

1. На реках Вавилонских сидели мы и плакали
— О нори-нора!
— О нори-нора руоло!
— Юде юде пой пой! Веселее! —
смеялись пленившие нас
— Ер зангт ви ди айниге Нахтигаль
— Вейли башар! Вейли байон!
— Юде юде пляши! Гоп-гоп!

2. Они стояли сложив руки на автоматах
— О Яхве!
их собаки-убийцы глядели на нас
с любопытством
— О лейви баарам бацы Цион
на земле чужой!

3. Жирная копоть наших детей
оседала на лицах
и мы уходили
в трубу крематория
дымом — в небо

4. Попомни Господи сынам Едомовым
день Ерусалима
Когда они говорили
— Цершторен! Приказ № 125
— Фернихтен! Приказ № 126
— Фернихтен! № 127

5. Дочери Вавилона расхаживали среди нас
поскрипывая лакированными сапожками —
шестимесячные овечки
с немецкими овчарками
— О нори-нора! руоло!
Хлыст! хлыст! —
Ершиссен

6. Блажен кто возьмет и разобьет
младенцев ваших о камень [23, с. 21–22].

С. Аверинцев перевел несколько псалмов для первого тома «Библиотеки всемирной литературы» [18]. Затем они несколько раз переиздавались, в том числе — отдельным изданием и в составе четырехтомного собрания сочинений ученого.

Приведем только один пример аверинцевского переложения первого псалма, в котором бросается в глаза умелое использование им архаической лексики:

О, благо тому,
кто совета с лукавыми не устроил,
на стезю грешных не вступал,
меж кощунниками не сидел, —

но в законе Господнем — радость его,
слова закона в уме его день и ночь.

Он как дерево, что насаждено
у самого течения вод,
что в должное время принесет плоды
и не увянут листья его.

Устроится всякое дело его.

Грешные не таковы,
они — как развеваемый ветром прах.

Грешные на суде не устоят,
лукавым меж праведных места нет;
путь праведных ведает Господь,
но потерял лукавых путь [1, с. 579].

Наконец, перевод Анри Волохонского, который, вместе с другими важными литургическими текстами, был заказан ему протоиереем Михаилом Аксеновым-Меерсоном для проведения службы для иммигрантов из России; по мнению отца Михаила, переводчик «даровал православному богослужению русскую поэтическую форму» [3, с. 218].

Счастлив тот, кто не ходит к злодеям в совет,
на дороге у грешников не стоит,
не сидит в веселом собрании,
Но усердствуя о законе Яхве,
закон Яхве каждый день изучает.
Он словно дерево над ручьями,
которое в срок плодоносит,
с листвою, которая не увядает.
За какое бы дело не взялся,
во всем преуспеет.

Но злодеи — иное: они как мякина,
которую ветер сметает.
И не устоит злодей пред судом,
и грешник перед общиною праведных.
Ибо путь праведных в ведении Яхве,
но в погибель — дорога злодеев [3, с. 176].

Попробуем теперь посмотреть, как устроена строфика русских псалмов. Здесь тоже важнейшую роль играет литературная традиция, в рамках которой работает переводчик-интерпретатор. Так, «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого, в полном соответствии с канонами русской силлабики, строится из двустиший с парной рифмовкой — своего рода аналогов александрийской строфы. Правда, иногда эти двустишия состоят из строк разной длины, что позволило Тредиаковскому, высоко ценившему перевод Полоцкого, говорить о наличии в его строфическом арсенале сапфической строфы; вот что он, скорее всего имел в виду:

Из псалма 5

Яко аз к тебе имам ся молити,
Господи, утро изволи внушити,
Утро предстану тебе, ты узриши,
милость явиши [17].

Действительно, все длинные строки тут написаны, как у Сапфо, 11-сложниками, а последняя короткая совпадает с завершающим самую популярную античную строфу адонием — 5-сложником, состоящим из дактиля и хорея.

Сам же Тредиаковский использует в своих переложениях строфы разного типа: четверостишиями у него написано 53 стихотворения, шестистишиями — 21, восьмистишиями — 16, десятистишиями — 15. Кроме того, значительное количество псалмов переложено им нечетно-строчными строфами, не поддающимися интерпретации как простые объединения двустиший: пятистишиями строфами написано 14 стихотворений, девятистишиями — 11, семистишиями — 10.

Сам поэт писал об этом: «Стих на предложение употреблен мною тетраметр как трохаический, так и иамбический: он лирической мере на нашем языке приличнее прочих. Строфы составлял я от четырех до десяти стихов включительно, то есть, полагал их как правильные, так и называемые неправильными для нечета стихов, всегда некоторый три стиха в себе, одним звоном рифмы соглашающимися. Но все они вообще равные по числу стоп; называемые ж неравными, в двух, или в трех только псалма» [26, с. 95].

Наиболее сложно построены шестистишия в 111 псалме Тредиаковского: зарифмованные перекрестно первая и третья строки строфы написаны четырехстопным хореем и имеют женские окончания, вторая и четвертая — редким семистопным вариантом этого же размера с цезурой после третьей стопы и с мужскими клаузулами; две последние строки, зарифмованные смежно — снова четырехстопным хореем, но теперь с дактилическими окончаниями; противопоставление длинных и коротких строк подчеркнуто графически:

Счастлив! Бога кто боится:
Заповедей всяко не преступит он Того;
Род его благословится;
Сильно будет семя на земле и, сверх всего,
Славен и богат весь дом,
Правда вечна в нем самом.

Он, как свет, сияет правым,
Милость и щедрота справедлива в нем везде;
Строит сердцем нелукавым,
Но и откровенным речи и дела в суде:
Он есть непоколебим,
Прямо добрыми любим.

Память будет бесконечна,

И велико имя во вселенной процветет,
Добродетель в нем сердечна
В светлость и блаженство беспорочного введет;
Страх нет от слуха зла:
Не язвит его хула.

Уповает он на Бога,
Любит чистым сердцем и взывать Его готов,
Крепость в нем о Вышнем многа,
И не устрашится хитростей и лестных слов,
Презрит он врагов своих,
Токмо что воззрит на них.

Он дает и расточает,
На него убогим твердая надежда есть:
Их отнюдь не забывает,
Тем и вознесется в силу и в высоту честь;
Ни хвалим есть толь никто,
Ни хвалить достойней что.

Грешник, так его узревши,
Примет то в досаду и впадет в великий гнев;
Поскрежещет, побледневши,
И остервенится в зельной ярости, как лев;
Грешнику коль ни желать,
Но ему ввек погибать [26, с. 379–380].

В отличие от Тредиаковского, переложившего всю Псалтырь, Ломоносов перевел только восемь псалмов, причем достаточно традиционно: шесть из них — четырехстопным ямбом, еще один — разностопным (4/3) и один — четырехстопным же хореем.

Сумароков, как известно, перевел Псалтырь, как и Тредиаковский, целиком, причем, как недавно выяснила Н. Алексеева, с немецкого протестантского издания, а не с Синодального перевода и не с греческого или еврейского оригиналов. Полностью текст переложения был опубликован только в посмертном собрании сочинений поэта в 1781 году.

Перевод назван автором «Духовные стихотворения, или Преложения псалмов», он разделен им на книги, а не на кафизмы, как в оригинале. В случае сокращения библейских текстов Сумароков обозначает это в заглавии (Из псалма такого-то), таких переводов в книге — большинство. Иногда он объединяет в одном «преложении» два псалма оригинала.

При этом он использует в своей псалтыри все разнообразие стиховых форм, от верлибра до сонета:

Из 8 псалма
*Господи, Господь наш, яко чудно
имя Твое по всей земли*

Величие Твое повсюду, Боже, явно:
Ты мрачну пустоту прогнал и истребил:
Хор ангельский Тебе хваленье вострубил;
И имя Господа повсюду стало славно.

Тобою естество уставлено исправно,
Свет солнца своего пыланья не губил:
А человека Ты толико возлюбил,
Что он на всей земле Твое создание главно.

Громада перед Ним покорна вся сия:
Над тварьми дал ему господство Ты толико,
Что паче всех видна щедрота в нем Твоя.

Блаженство данное Тобою нам велико:
А мы благодарим вещая и поя,
Что мы Твои раби и что нам Ты Владыко [24, с. 8].

Однако большинство псалмов Сумарокова все-таки переведено привычными четверостишиями — правда, разной рифмовки и стопности, в том числе разностопными и даже вольными. Более половины переводов не разбиты на строфы, встречаются нерифмованные переводы.

Но особое место среди русских переложений восемнадцатого века принадлежит опубликованной не так давно «Псалтыри, преложенной на оды» «дворянина-философа» Федора Дмитриева-Мамонова (1777) [4]. Он целиком переложил семь первых кафизм библейской книги.

Псалтырь Мамонова построена по четкой строфической схеме: первая кафизма переведена четверостишиями, вторая — пятистишиями и т.д. — соответственно, седьмая — десятистишиями.

Надо сказать, что десятистишия (в том числе — классическая одическая строфа) достаточно часто используются в русской поэзии XVIII в. для переложения псалмов:

Блажен, кто в счастии не дремлет,
Не тратит мирных дней в мечтах;
Льстецам, клеветникам не внемлет;
Не носит лжи в своих устах,

Не ищет дружбы с нечестивым,
Не ходит на совет к строптивым;
От злых бесед себя хранит;
Но медлит в обществе развратных,
И, ради просьбы сильных, знатных,
Неправдой правды не теснит [27, с. 1].

Это одическое десятистишие принадлежит «архаисту» Николаю Шатрову и было написано им в начале XIX века, а в виде книги его переложения были изданы только в 1831 году. В ней 19 переложений написано одической строфой, 5 — катренами, 2 — восьмистишиями.

В последующие века намеченная строфическая тенденция продолжается: авторы, пишущие силлаботоникой, последовательно прибегают к четверостишиям (например, М. Лаврентьев [9]), более искушенные — к сонетам (так перевел псалмы Б. Романов [22]); в то время как авторы, предпочитающие свободный стих, создают или астрофические произведения, или обращаются к так называемой свободной строфике [15].

Таким образом, можно заключить, что в русской традиции переложения псалмов динамика их метрострофической организации вполне вписывается в общую картину развития национального стиха, а в отдельных случаях (например, в использовании свободного стиха) опережает это развитие, намечая его ближайшие перспективы.

Библиографические ссылки

1. *Аверинцев С.* Собрание сочинений. Переводы. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2004.
2. *Баевский В., Ибраев Л., Кормилов С., Сапогов В.* К истории русского свободного стиха // Рус. литература. 1975. № 3. С. 81–92.
3. *Богослужебные тексты и псалмы на русском языке.* В пер. Анри Волохонского. М. : ПРОБЕЛ, 2019.
4. *Дмитриев-Мамонов Ф.* Псалтирь переложенная на оды. СПб. : Дмитрий Буланин, 2006.
5. *Ивановский И.* Святые, подвижники и молитвы в стихотворениях Игнатия Ивановского [Электронный ресурс]. URL: <http://club.berkovich-zametki.com/?p=2374> (дата обращения: 17.06.24).
6. *Книга псалмов: (Псалтирь) / Перевод в стихах Н. Гребнева; [Предисл. и примеч. Ш. Маркиша; Послесл. С. С. Аверинцева]* [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/psaltir-v-perevoday-perelozheniyax-stixami/7/> (дата обращения: 17.06.24).
7. *Коган Ф.* Книга хвалений (Псалтырь) / в переводе с древнееврейского Фейги Коган; составление — Ю. Б. Орлицкий. М. : Дмитрий Сечин, 2024.
8. *Куприянов В.* Книга о верлибре. М. : Б.С.Г.–Пресс., 2023.
9. *Лаврентьев М.* Библейская лирика. М. : Стеклограф, 2023.
10. *Луцевич Л.* Память о псалме. Warszawa, 2009.

11. *Луцевич Л.* Псалтырь в русской поэзии. СПб. : Дмитрий Буланин, 2002.
12. *Мандельштам Леон* // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://eleven.co.il/jews-of-russia/education-secular-culture/12603/> (дата обращения: 17.06.24).
13. *Мень А.* Исагогика. Эпоха пророков. Священная письменность времен Второго Храма [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/isagogika-epoha-prorokov-svjashhennaja-pismennost-vremen-vtorogo-hrama/2> (дата обращения: 17.06.24).
14. *Орлицкий Ю.* Ритмическая конструкция «Псалтыри» В. К. Тредиаковского // В. К. Тредиаковский — филолог, писатель, публицист. М., 2010. С. 70–80.
15. *Орлицкий Ю.* Свободная строфика свободного стиха: случай Алексева // Ленинградская неподцензурная литература: история и поэтика. СПб.; М. : «RUGRAM_Пальмира», 2022. С. 51–67.
16. *Орлицкий Ю.* Стих и проза в русской литературе. М., 2002.
17. *Полоцкий С.* «Псалтырь царя Давида, художеством рифмотворным равномерно слога и согласноконечно, по различным стихом родом преложенная» [Электронный ресурс]. URL: <https://m.cyberleninka.ru/article/n/psaltir-tsarya-davida-hudozhestvom-rifmotvornym-ravnomerno-sloga-i-soglasnokonechno-po-razlichnym-stihom-rodом-prelozhennaya1> (дата обращения: 17.06.24).
18. *Поэзия и проза Древнего Востока.* М. : Худож. лит., 1973.
19. *Псалмы*, или Духовные канты, сочинения святителя Димитрия, митрополита Ростовского, изданные протоиереем церкви святителя Стефана епископа Пермского, что при первой Московской гимназии, Аристархом Израилевым: С присовокуплением псалма, соч. в честь святителя Димитрия, при открытии мощей его [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/psalmy-ili-duhovnye-kanty/#source (дата обращения: 17.06.24).
20. *Псалтырь* Божией Матери: Христианские песнопения Приснодеве Марии Богородице, составленные по подобию псалмов / [Св. Дмитрий Ростовский] [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/psaltir-bozhieje-materi/ (дата обращения: 17.06.24).
21. *Псалтырь* в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями П. Юнгера. Казань : Центр. тип., 1915.
22. *Романов Б.* Книга сонетов. М. : Кругъ, 2005.
23. *Сангир Г.* Собрание сочинений. Т. 2. Мифы. М. : НЛО, 2023.
24. *Сумароков А.* Полное собрание всех сочинений: В стихах и прозе. Ч. I. М., 1781.
25. *Тора*, т. е. Закон, или Пятикнижие Моисеево. Буквальный перевод Л. И. Мандельштама [Электронный ресурс]. URL: http://biblia.russportal.ru/index.php?id=masor.mand.psal_md01 (дата обращения: 17.06.24).
26. *Тредиаковский В.* Псалтырь. Russische Psalmeniibertragungen (Vasilij Kirillovic Trediakovskij, Psalter 1753). Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1989. (Biblia Slavica: Ser. 3. Ostslavische Bibeln; Bd. 4; Levitsky, Alexander [Hrsg.]).
27. *Шатров Н.* Стихотворения. СПб., 1831.

«PASSIFLORA – СКОРБНОЕ СЛОВО...»: ЛИРИКА Н. ТЭФФИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ БИБЛЕЙСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Ю. Е. Павельева

*Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, ул. Нижняя Радищевская, 2, 109240,
г. Москва, Россия, up1469@yandex.ru*

В статье рассмотрена библейская образность, представленная в сборнике лирической поэзии Н. А. Тэффи “Passiflora” (Берлин, 1923). Этот сборник стал одним из символов трагедии русского беженства. Титульный флористический образ — «Страстоцвет» — в западноевропейской культуре является устойчивым символом скорби и страдания и выражает основную тональность книги, которую помогают развить различные образы как Ветхого, так и Нового Завета.

Ключевые слова: Н. А. Тэффи; лирическая поэзия; сборник “Passiflora”; библейские образы и символы.

“PASSIFLORA — A MOURNFUL WORD...”: N. TEFFI’S LYRICS THROUGH THE PRISM OF BIBLICAL IMAGERY

Yulia E. Pavelieva

*Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad, Nizhnyaya Radishevskaya Str., 2,
109240, Moscow, Russia, up1469@yandex.ru*

The article considers the biblical imagery, which is filled with N. A. Teffi’s collection of lyric poetry “Passiflora” (Berlin, 1923). This book became one of the symbols of the tragedy of Russian refugeeism. The title floral image is “Passiflora”, it defines the main tone of the book. In Western European culture, Passiflora is a persistent symbol of grief and suffering. Various images from both the Old and New Testament develop the stated message.

Key words: N. A. Teffi; lyrical poetry; collection “Passiflora”; biblical images and symbols.

Надежда Александровна Лохвицкая (в замужестве Бучинская), знаменитая Тэффи — писательница, достигшая вершин популярности благодаря юмористическим рассказам и фельетонам, список своих опубликованных произведений открыла в 1901 году стихотворением «Мне снился сон безумный и прекрасный...». И хотя ее поэтическое наследие в количественном плане уступает прозе, оно является важной составляющей ее многогранного таланта, на что указала Е. М. Трубилова, отметившая, что Тэффи «писала стихи всю жизнь» [15, с. 6]. Об этом же сви-

детельствует письмо Тэффи 1921 года, отправленное Е. А. Ляцкому. Фрагмент письма, хранящегося в пражском Литературном архиве Музея чешской литературы, приводит Э. Хейбер: «Вы, наверное, не знаете, что первая моя книга, давшая мне имя, была книга стихов, выпущенная „Шиповником“ (имеется в виду сборник «Семь огней» (1910). — Ю. П.). С тех пор я новых стихов не выпускала, хотя печатала их довольно много и они очень популярны» [Цит. по: 19, с. 182]. Действительно, на протяжении всей жизни: и в дореволюционной России, и в эмиграции — Тэффи публиковала свои поэтические произведения в различных периодических изданиях [13, с. 311–326]. Важный момент отмечает Э. Хейбер: «После всплеска публикационной активности Тэффи в апреле — декабре 1920 года в течение последующих двух лет ее имя практически не появлялось на страницах эмигрантской прессы. Через много лет политик и журналист Г. А. Алексинский (1879–1967) вспоминал, что она не могла писать из-за сильнейшей тоски по родине. Он предложил ей обратиться к поэзии, и в 1921 году некоторые ее стихотворения появились в издаваемом им пражском еженедельнике „Огни“. В 1921–1922 годах она также опубликовала ряд стихотворений и серьезных рассказов в берлинском журнале „Жар-птица“» [19, с. 177–178]. В 1923 году в Берлине были изданы две из трех поэтических книг Тэффи: “Passiflora” и «Шамрам. Песни Востока».

На издание “Passiflora” откликнулся Л. Галич в берлинской газете «Руль», отметив «скорбную диалектику» поэзии Тэффи [2, с. 3]; в парижском журнале «Современные записки» с небольшой заметкой выступил М. Алданов, выделив трагическую составляющую: «Очень мрачный тон взяла она в своей новой книге, — что ни стихотворение, то слезы, смерть, тоска, загробный срок, могильный сон» [10, с. 486]; в пражском журнале «Воля России» опубликовал свою рецензию Е. Зновско-Боровский, оценивший как недостатки, так и достоинства «подлинного поэтического дарования» Тэффи [6, с. 226], он подчеркнул его двойственность и увидел, что «в поэтическом творчестве, в проникновении в духовную сущность людей, явлений и мира ищет Н. А. Тэффи спасения от того внешнего постижения их, которую ей нашептывает ее ирония и юмор» [6, с. 228].

Вслед за рецензентами “Passiflora” — современниками Тэффи — Э. Хейбер отмечает, что в состав книги входят произведения, написанные в разные годы: «Сборник состоит из стихотворений, созданных начиная с 1912 года» [19, с. 182]. Отталкиваясь от приведенного высказывания, остановимся на разделении понятий «сборник» и «книга», что отсылает к методу воплощения лирического героя — весьма важному вопросу, актуальность которого была особенно велика на рубеже XIX–

XX вв. Как писала Л. Я. Гинзбург, «лирический герой не существует в отдельном стихотворении. Это непременно единство если не всего творчества, то периода, цикла, тематического комплекса» [5, с. 145]. Исследователи выделяют творчество К. Д. Бальмонта, который «первым из символистов начал циклизацию стихов и их объединение в книгу» [8, с. 87]. Сам поэт принципиально разграничивал такие понятия, как «сборник» и «книга». Это особенно четко представлено в письме Бальмонта к В. В. Оболянинову от 27 февраля 1937 года: «Вы все время говорите „сборник“. Но все дело в том и есть, что „Светослужение“ никак не сборник, а цельная, единством связанная, лирическая книга, одна световая поэма, где один стих ведет к другому, как строфа к строфе» [1, с. 333].

Вопрос подготовки книги волновал и Тэффи, о чем писал Д. Д. Николаев, анализируя ее первую книгу стихов: «Уже первая книга писательницы — „Семь огней“ — показала, насколько серьезно Тэффи подходит к построению сборника. Он строго продуман композиционно, туда включена лишь малая часть из написанных и опубликованных к тому времени в периодике стихотворений. Писательница выпускает именно „книгу стихов“, где тексты должны создавать цельный образ лирического героя» [11, с. 22]. Рассматривая общий корпус творческого наследия Тэффи, прежде всего, прозу, исследователь отметил, что «газетные и журнальные публикации для нее — лишь подготовительный этап. Каждая книга — подведение итога» [11, с. 37]. Впрочем, и в прозе Тэффи, особенно эмигрантского периода, на первый план выходит лирическое «я» автора — та форма лирического субъекта, которая наиболее близка к своему поэтическому аналогу — лирическому герою (лирической героине). «Все книги Тэффи, — пишет Д. Д. Николаев, — связаны воедино. Тэффи использует в качестве начала объединяющего свое „я“ (или „я“ повествователя), сознательно выдвигает на первый план в произведении личность автора» [11, с. 37]. Можно утверждать, что вывод о серьезности подхода Тэффи к формированию книги важен не только в отношении прозы, но и в отношении поэзии.

После публикации ряда стихотворений в российской дореволюционной прессе и в прессе эмигрантской Тэффи включает в свою поэтическую книгу произведения, отвечающие ее основному настрою. Лирическое «я» — главное объединяющее начало “*Passiflora*”, которое определяется поэтикой со-противооставлений [12, с. 82–98]. Книга отличается и тематическим единством, и строгой композиционной выверенностью, и несколькими линиями определенной образности, среди которых выделяются, прежде всего, образы флористические.

Обращаясь к творчеству Тэффи, О. Б. Кушлина открывает свое исследование тем, что приводит титульный текст полностью, при этом отмечает название книги и название ее первого стихотворения: «“*Passiflora*” — стояло на титуле, и латинские буквы на книге, изданной в Берлине, выглядели уместнее кириллицы.

<...> „Страстоцвет“ — так назвала поэтесса лучшее стихотворение этого сборника: по-русски» [9, с. 10]. Указала исследовательница и на книгу М. Гесдерфера «Комнатное садоводство» как на один из источников, питавших творческое вдохновение Тэффи [9, с. 14–15]. В книге немецкого садовода приводится объяснение названия цветка: «Латинское название этого ботанического рода составлено из *passio*, что значит *страдание*, или по-славянски *страсть*, и *flos* — *цветок*; отсюда и русское название — *страстоцвет*. Происхождением своим это название обязано иезуиту Ф. Б. Феррари, умершему в Сиене в 1654 году, который нашел в различных частях распространенной уже в то время *P. coerulea* (*голубая пассифлора*, с белым наружным и голубым внутренним венчиком) сходство с орудиями Страстей Господних: тройное рыльце изображает три гвоздя, кружок искрапанных красным цветом тычинок — окровавленный терновый венец, стебельчатый плодник — чашу, пять пыльников — пять ран Спасителя, трехлопастный лист — копие, прицепки (усики) — плети, белый цвет — безвинность Искупителя и т.д.» [4, с. 330]. Цветок этот был описан в одном из поздних стихотворений Г. Гейне «Я видел сон: луной озарены...»:

Над головой моею рос цветок,
Пленявший ум загадочною формой.
Лилово-желт был каждый лепесток, —
Их красота приковывала взор мой.

Народ его назвал цветком страстей.
Он на Голгофе вырос, по преданью,
Когда Христос приял грехи людей
И кровь его текла священной данью.

О крови той свидетельствует он —
Так говорят доверчивые люди, —
И в чашечке цветка запечатлен
Был весь набор мучительных орудий —

Все, чем палач воспользоваться мог,
Что изобрел закон людей суровый:
Щипцы и гвозди, крест и молоток,
Веревка, бич, копьё, венец терновый (пер. В. Левина) [3, с. 303–304].

Устойчивый символ скорби и страдания был переосмыслен Тэффи, что свидетельствует о ее включенности в развитие литературной традиции. Этот образ вошел в число основных организующих начал книги берлинской стихов, которая сопровождалась латинским эпиграфом “*Passionis beatitudini sacrum*” («Блаженству страдания посвящается»):

Passiflora — скорбное слово,
Темное имя цветка...
Орудия страсти Христовой —
Узор его лепестка.

Ты, в мир пришедший так просто,
Как всякий стебель и лист,
Ты — белый лесной апостол,
Полевой евангелист!

Да поют все цветы и травы
Славу кресту твоему,
И я твой стигмат кровавый
На сердце свое приму [17, с. 7].

Композиционная целостность книги, связанная с развитием темы смерти (что отмечают все без исключения исследователи “*Passiflora*”), подчеркивается порядком расположения стихотворений и его финальным текстом — стихотворением «Русь», отразившим страшный опыт свидетеля катастрофических событий:

Ночью выходит она на крыльцо,
Пряди седые ей хлещут в лицо,
Плачут кровавые впадины глаз,
Кличет она в свой полуночный час:

Ветер! Ты будешь мне сына качать!
Просит тебя его старая мать!
Ветер, спеши! Подымайся! Пора!
Видишь, за городом злая гора?
Видишь — чернеет над нею качель? —
В этой качели его колыбель...

Кто невзлюбил твоей доли, земля,
Тех к небесам подымает петля!

Ветер, неси мою песню, неси!

Кланяйся сыну от старой Руси!

Я волчьей пеной вспоила его,
Чтоб не робел, не жалел ничего.
Вот и высок его гордый удел —
Он, умирая, на солнце глядел...

Молод он был, чернобров и удал,
Клекот орлиный его отпевал...
Кто невзлюбил твоей доли, земля,
Тех к небесам подымает петля!

Ветер! Неси мою песню, неси!
Кланяйся сыну от старой Руси!

Долгие зимы я пряжу пряла,
Вольные песни в ту пряжу вплела,
Терпкой слезою смочила кудель —
Вышла на славу петля из петель!
Крепкой рукою скрученный канат
Ветер качает и крутит назад.
Север и запад! И юг и восток!
Все посмотрите — каков мой сынок!
Кто невзлюбил твоей доли, земля,
Тех к небесам подымает петля!

Ветер, неси мою песню, неси!
Кланяйся сыну от старой Руси!
Старой, исплаканной, темной, слепой...
Песню мою над сыночком пропой! [17, с. 50–51].

Этот текст, казалось бы, не содержит христианских символов, даже, напротив, наполнен народно-поэтическими формулами заклинаний. (Следует отметить, что фольклорное начало, как и начало апокрифическое — яркая особенность поэтики “Passiflora”; соединение библейской и фольклорной образности требует отдельного исследования, в данной статье этот вопрос сознательно обходится, поскольку представляется чрезвычайно объемным). Благодаря рифмовке начального и финального стихотворений, композиция книги смыкается в трагическое кольцо, объединяющее его произведения. В стихотворении «Русь» нельзя не разглядеть «стигмат кровавый», который принят «на сердце» теми, кто пережил ужасы беженского пути, и о которых спустя значительное время — через несколько лет после публикации “Passiflora” — Тэффи напишет в книге «Воспоминания» (Париж, 1931, отдельное издание — 1932). Вось-

ма яркий пример — описание виселицы в Кисловодске. Опыт, пережитый Тэффи, до описания его в мемуарах, становится источником ряда стихотворений: «Кисловодск встречает подходящие поезда идиллической картиной: зеленые холмы, мирно пасущиеся стада и на фоне алого вечернего неба тонко вычерченная черная качель с обрывком веревки.

Это — виселица.

Помню, как притянула мою душу эта невиданная картина. Помню, как рано-рано утром вышла я из отеля и пошла за город к этим зеленым холмам, искала злую гору.

Взошла по утоптанной тропинке, поднялась „туда“. Она вблизи была не черная, эта качель. Она серая, как всякое некрашеное простое дерево.

Я встала в середину под прочную ее перекладину.

Что видели „они“ в последнюю свою минуту? Вешают большую часть ранним утром. Значит, вот с этой самой стороны видели они свое последнее солнце. И эту линию гор и холмов.

Пониже, слева, уже начинался утренний базар. Пестрые бабы выкладывали из телег на солому глиняную посуду, и солнце мокро блестело на поливе кувшинов и мисок. И „тогда“, наверное, также бывал этот базар. А с другой стороны, подальше среди холмов, пригнали пастухи гурты баранов. Бараны плотными волнами (как кудри Суламифи) медленно скатываются по зеленому склону, и пастухи в меховых шкурах стоят, опираясь на библейский длинный посох... Какая благословенная тишина! И такая же тишина была и „тогда“» [16, с. 261–262].

Отмечая стихотворение «Подсолнечник», Э. Хейбер выделяет строку: «Мы смехом заглушим свои стенанья» — и говорит о том, что «смех вновь выступает как эманация боли» [19, с. 183]. Во всяком случае то, что в современных исследованиях именуется «энергией травмы», можно наблюдать на примере творчества Тэффи, которая смогла рассказать о пережитых трагических событиях только после того, как сложила горькие песни, «пропела» свою беду. Этот мотив отчетливо звучит в стихотворении «Долгою долиною» (впервые с заглавием «Край мой!» оно было опубликовано в 9-м номере журнала «Жар-птица» за 1922 год):

Долгою долиною,
Росеным лугом
Пела я былиною,
Резала плугом...

Лебедью оплавала
Сизы озера,
Заклинала дьявола

Черного бора...

Плакала незнаемо
Зегзицею серою...
Бран ты мною, край мой,
Немеряной мерой!

Каб не силы слабые —
Тебя, умирая,
Песнью вознесла бы я
До Господня рая! [17, с. 9].

В стихотворении «Пела-пела белая птица...» лирическая героиня говорит о себе, что «слова я все позабыла — / Только песнью плачет душа», при этом сохраняет понимание “*Passionis beatitudini*”:

Верь мне, Господи, верь! — Я не внемлю,
Кто там бьется белой тоской...
Я земля, обращенная в землю, —
Со святыми меня упокой!.. [17, с. 12].

Тема смерти является конструктивным стержнем книги, проходя сквозь большинство текстов. Ярким примером становится еще один библейский образ: «тихой Рахили» — «блаженной смерти моей» [17, с. 23]. Раннее стихотворение Тэффи «Иду по безводной пустыне...» переосмысливается в контексте издания 1923 года. Проведя подробный анализ произведения, Ю. И. Кудряшова утверждает, что «само стихотворение мотивом “*Vado mori*” и образом Рахили как „блаженной смерти“ проецирует средневековые периоды массовых смертей на сложную для российских эмигрантов ситуацию потери родины и выживания на чужбине, что говорит о попытке дать — с опорой на прошлое — модель нового мировосприятия» [7, с. 82].

Библейские образы: старозаветные и новозаветные — можно отнести к той сфере, которая определяет концептуальную наполненность книги. Недаром они неоднократно привлекали внимание различных исследователей. Так, выделяя «Благословение Божией десницы...», единственное стихотворение, где указана дата — «7 августа 1921 г.» (О. Л. Фетисенко, отмечая датировку, видит в нем оклик на смерть А. Блока [18, с. 271–277]), Е. М. Трубилова формулирует мировоззренческие основы творчества Тэффи: «Провозглашая „благословение Божьей десницы“ равно над праведниками и грешниками, Тэффи говорит о „едином хаосе“ добра и зла, не тщаь разделить их. Ее цель на этой земле — „свечою малой озарить великую Божью тьму“. Это приятие мира в

нерасторжимой целостности добра и зла, любовь к населяющим этот мир маленьким людям и есть побудительные мотивы творчества Тэффи» [14]. Исследовательница отмечает христианские мотивы, звучащие в “Passiflora”, и на примере стихотворения «Благословение Божией десницы...» можно увидеть, что Тэффи обращается к образам как Старого, так и Нового Завета:

Благословение Божьей десницы
Над тем, кто грешил, обманул и убил.
И стоит у ложа каждой блудницы
С белой лилией Архангел Гавриил.

И столько знамений и столько знаков,
Что находим и видим их, не искав:
Славен вовек обманувший Иаков
И, обиженный, уничтожен Исав.

Гибель кротких, радость низкопорочных —
Оправдан Варава и распят Христос.
А мы на весах аптекарски точных
Делим добра и зла единый хаос!

И чтоб было ровно и вышло гладко,
Обещаем награду в загробный срок...
Господи! Вервие разума кратко!
Господи, кладезь Твой так глубок!

Умираю... Гасну мыслью усталой...
И как все уйду, и как все не пойму...
И, плача, стараюсь свечою малой
Озарить великую Божью тьму! [17, с. 15–16].

Несмотря на доминирование мотива горечи и страдания, Тэффи демонстрирует возможный путь их изживания, и отчаянию финального стихотворения «Русь» предшествует дар его преодоления, явленный в стихотворении «Белые одежды», которые шили «три девы трех народов» для «павших в ратном поле»:

И шептала тихо третья дева:
«Шью для всех, будь друг он, или враг.
Если кто страдая умирает —
Не равно ль он близок нам и дорог!»

Усмехнулась в небе Матерь Божья,

Те слова пред Сыном повторила,
Третьей девы белую одежду
На Христовы раны положила:

«Радуйся, воистину Воскресший,
Скорбь твоих страданий утолится,
Ныне сшита кроткими руками
Чистая Христова плащаница» [17, с. 48–49].

И хотя из трех дев лишь одна выбрала не месть или эгоистичное желание, а тот путь, который был принят Божией Матерью, это уже позволяет уповать на возможность преодоления тьмы, окутавшей души людские. Тропарь Пресвятой Богородице пред иконой Ея «Казанской» начинается словами: «Заступнице усердная, Мати Господа Вышняго, за всех молиши Сына Твоего Христа Бога нашего». *Всех* пытается утешить третья дева из стихотворения Тэффи, и это стремление к Божественному ориентиру внушает надежду, не дает погрузиться в пучину отчаянья безвозвратно.

Библиографические ссылки

1. Бальмонт К. Д. Письма К. Д. Бальмонта к В. В. Оболяянинову. Вступительная статья и публикация П. Куприяновского и Н. Молчановой // Вопросы литературы, 1997. № 3. С. 326–340.
2. Галич Л. «Страстоцвет» // Руль, 1923. № 745. Вторник. 15 (2) мая. С. 2–3.
3. Гейне Г. Романсеро. Поздние поэмы и стихотворения // Собрание сочинений: В 10 т.: [перевод с немецкого]. Т. 3: / под общ. ред. Н. Я. Берковского [и др.]; ред. пер. и коммент. Я. М. Металлова]. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957
4. Гесдерфер М. Комнатное садоводство: Практическое руководство для любителей и садоводов. СПб.: Издательство А. Ф. Девриена, 1904.
5. Гинзбург Л. Я. О лирике. М.: Интрада, 1997.
6. Зноско-Боровский Е. А. Заметки о русской поэзии // Воля России, 1924. № 16–17. С. 226–229.
7. Кудряшова Ю. И. Рахиль — блаженная смерть в стихотворении Тэффи «Иду по безводной пустыне...» // Вестник удмуртского университета. История и филология. 2010. № 4. С. 77–83.
8. Куприяновский П. В., Молчанова Н. А. «Поэт с утренней душой»: жизнь, творчество, судьба Константина Бальмонта. М.: Индрик, 2003.
9. Кушлина О. Страстоцвет, или Петербургские подоконники. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2001.
10. М. А. [Алданов]. Тэффи. Passiflora. Издательство журнала «Театр». Берлин, 1923 год // Современные записки. 1923. № XVII (IV–V). С. 485–486.
11. Николаев Д. Д. Концепция «книги» в творчестве Н. А. Тэффи // Творчество Н. А. Тэффи и русский литературный процесс первой половины XX века / Редкол.: Михайлов О. Н., Николаев Д. Д., Трубилова Е. М. М.: Наследие, 1999. С. 20–39.

12. *Павельева Ю. Е.* Мирра Лохвицкая и Надежда Тэффи: голоса лирических героинь // *Женщина модерна: Гендер в русской культуре 1890–1930-х годов: Коллективная монография* / Под ред. В. Б. Зусевой-Озкан. М. : Новое литературное обозрение, 2022. С. 82–98.

13. *Павельева Ю. Е.* Поэзия Н. А. Тэффи на страницах эмигрантских изданий «первой волны» // *Литература Древней Руси и Нового времени: материалы XII всероссийской конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени», посвященной памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева, г. Москва, 1–2 декабря 2022 г.* / под общ. ред. Е. В. Николаевой и Н. В. Трофимовой. М. : МПГУ, 2023. С. 311–326.

14. *Трубилова Е.* В поисках страны Нигде [Электронный ресурс]. URL: http://ocr.krossw.ru/html/teffi/teffi-vstupl-ls_1.htm (дата обращения: 21.10.2020).

15. *Трубилова Е.* Чудо Тэффи // Тэффи Н. Черный ирис. Белая сирень / Сост. Е. Трубилова. М. : Эксмо, 2006. С. 5–8.

16. *Тэффи Н. А.* Воспоминания. Париж : Лев, 1932.

17. *Тэффи.* Passiflora. Берлин : журнал «Театр» (А. Аронсберг и Евг. Грюнберг), 1923.

18. *Фетисенко О. Л.* Первые отклики на смерть А. Блока в прессе русского зарубежья // *Зарубежная Россия 1917–1945: Сб. ст. Кн. 3* / Гл. ред. В. Ю. Черняев. СПб. : Лики России, 2004. С. 271–277.

19. *Хейбер Э.* Смеющаяся вопреки. Жизнь и творчество Тэффи / Пер. с англ. И. Буровой. СПб. : Academic Studies Press / Библиороссика, 2021.

**«БЛАГО БЫСТЬ НА СЕЧЕНИЕ, БЛАГО БЫСТЬ НА
БЛИСТАНИЕ» (ИЕЗ. 21:15): СЕМАНТИКА «БЛЕСТЯЩЕГО»
ОРУЖИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

Ф. Д. Подберёзкин

*Центральная научная библиотека им. Я. Коласа НАН Беларуси, ул. Сурганова, 15,
220072, г. Минск, Беларусь, padbiarozkin@gmail.com*

Цель этой статьи — выяснить, как древнерусские книжники использовали и адаптировали библейские образы «блестящего оружия» в своих текстах. Существует ли связь между библейскими фразами о «блестящем оружии» и аналогичными выражениями в древнерусской литературе? Как эти образы интерпретировались в древнерусской культуре? Где проходит граница между «мирскими» рыцарскими образами, заимствованными из военного фольклора, и библейским символическим значением? В статье анализируются обороты, связанные с «блестящим оружием», которые напрямую отсылают к Библии и не были предметом исследования в предыдущих работах.

Ключевые слова: «блестящее оружие»; Библия; древнерусская литература; образ; оборот; военный фольклор; семантика.

**“IT IS MADE BRIGHT, IT IS WRAPPED UP FOR THE
SLAUGHTER” (Ezekiel 21:15): IMAGE OF “SHINING WEAPON”
IN OLD RUSSIAN LITERATURE**

F. D. Podberezkin

*Central Scientific Library named after. Ya. Kolas NAS of Belarus, st. Surganova, 15,
220072, Minsk, Belarus, padbiarozkin@gmail.com*

The purpose of this article is to find out how the ancient Russian scribes used and adapted biblical images of “shining weapons” in their texts. Is there a connection between biblical phrases about “shining weapons” and similar expressions in Old Russian literature? How were these images interpreted in Old Russian culture? Where is the boundary between “secular” knightly images borrowed from military folklore and biblical symbolic meaning? The article analyzes the expressions associated with “shining weapons”, which directly refer to the Bible and have not been the subject of research in previous works.

Key words: “shining weapon”; Bible; Old Russian literature; image; expression; military folklore; semantics.

Первым христианским писателем, который придал атрибутам оружия аллегорический смысл, был св. ап. Павел. Отвергнув *плотскую* цель *воинствования* (2Кор. 10:4), апостол предложил *облечься во всеоружие*

света (Рим. 13:12; 2Кор. 6:7; Еф. 6:11, 13) и стать *добрым воином* (2Тим. 2:3), чья одежда и броня символизируют *истину, праведность, благовестие, веру и слово Божие* (Еф. 6:13-17). Раннехристианские проповедники использовали эти образы исключительно в пастырской педагогике [29, S. 15–16, 52, 60, 62, 94]. В средневековой аскетической литературе и латинских крестоносных гомилиях XI–XIII вв. эти библеизмы нашли более широкое применение, связывая все детали внешности и поведения *milites Christi* в «библейский формуляр» [37, р. 578; 30, р. 2; 33, р. 177, 187]. Наконец, появились богословские тексты в жанре рыцарской дидактики, развивавшие самостоятельную образность оружия, без прямой привязки к библейским оборотам [14, с. 111–117]. Сходный интерес к атрибутам оружия можно наблюдать и в литературе Древней Руси. Помимо прямых цитат и перефразированных аллегорий из св. ап. Павла, в русском летописании, агиографии и переводной литературе встречается и оригинальная семантика: например, *оружие истины и благоволия, броня — вера Христова, шлем — честной Крест, щит благочестия* [24, с. 709–710; 25, с. 1597, 1611].

Если латинская рыцарская педагогика породила немалое количество трактатов с толкованиями используемых образов оружия и одежды христианских воинов [35, р. 923; 34, S. 117, 119, 121, 127; 1, с. 232], то в русских источниках таких обосновывающих текстов нет. В рамках данной статьи не представляется возможным в полной мере представить библейскую семантику оружия в древнерусской литературе. Мы коснемся лишь некоторых оборотов «блеска» и «сияния», попытаемся выяснить, как древнерусский книжник «приспосабливал» библейскую семантику этих образов в рамках своего текста (о материальной истории «блестящего оружия» см. работы А. Н. Кирпичникова [31; 12]). Существует ли смысловая связь между библейскими фразами о «блестящем оружии» и аналогичными оборотами в древнерусских текстах? Как русский книжник интерпретировал соответствующие библейские обороты? Где пролегает грань между «мирскими», рыцарскими образами из военного фольклора и библейским символизмом? Учитывая, что примеров «блеска оружия», его сравнения с сиянием молнии, солнца, зари «бесчисленное множество» [7, с. 110], мы сосредоточимся только на тех оборотах «блестящего оружия», которые, как мы покажем, непосредственно связаны с Библией и еще не рассматривались в специальной литературе.

Упоминания «блестящего оружия» находятся только в книгах Ветхого Завета. В большинстве случаев этот оборот используется в пророческих видениях, несколько раз — как поэтическое средство для описания диалогов с Господом. По-видимому, впервые он выражен в обещании Бога «изострить» свой *сверкающий меч* в песне Моисея (Втор. 32:41). За-

давая Иову вопросы, Господь использует образы *сверкающего копья* и *дротика* (Иов 39:23). В ряде поэтических, пророческих и этических текстов Божий «блеск» связывается с *молниями* и *стрелами*, символизирует скорый Суд (2Цар. 22:15; Пс. 143:6; Сир. 43:14; Иез. 21:10, 15; Зах. 10:1; 3Езд. 16:10). *Огненная колесница* — атрибут пророка Илии (4Цар. 2:11; Сир. 48:9), однако также является в видениях пророков Елисея (4 Цар. 6:11) и Иоиля (Иоиль 2:5). *Сверкание* и *блеск* оружия в пророческих книгах связывается с предсказанием скорого военного поражения в результате Божьего вмешательства (Наум 2:3–4, 3:3; Авв. 3:11). В Маккавейских книгах за видением *блестящих доспехов* следует военная неудача тех, кто его наблюдал (1Макк. 6:39; 2Макк. 5:3).

Таким образом, «блестящее оружие» Библии является не просто поэтическим средством *per se*, оно имеет смыслоуказующую роль. В большинстве случаев это «угрожающий» художественный оборот Суда, знак скорого военного поражения либо коллективной смерти. На видения «блестящего оружия» ветхозаветная традиция описывает соответствующие реакции: *стенание и рыдание* (Иез. 21:12), *таяние сердца* (Иез. 21:15, Наум. 2:10), *страх и ужас* (3Езд. 16:10). Примечательно, что знаки Суда Божия относятся даже к представителям «правильной» стороны — Израилю, который в средневековой герменевтике (как латинской, так и русской) обычно воспринимался иноказательно, как прообраз того или иного христианского народа [36, р. XI, 9; 6, с. 109, 110, 119, 155, 156, 164, 166, 167, 170, 201, 202, 204, 205, 225, 237, 238].

Некоторые образы «блестящего оружия» обнаруживают буквальное и смысловое совпадение в Библии и древнерусских источниках. К таким образам относятся упоминания об «огненной колеснице» и «блещущих молний».

Образ «огненной колесницы» в древнерусских текстах приобрел новых героев и новые контексты. В «Слове о расслабленном» св. Кирилла Туровского (XII в.) хворый, обращаясь ко Христу, поминает праведного Еноха и Илью-пророка: *не имам человека, иже бы не гнушаяся послужил ми: Енох и Илия не обретостася на земли, възята бо быста на колесници огньне* [23, с. 349]. В библейской традиции единственным пророком на огненной колеснице был св. Илия (4Цар. 2:11; Сир. 48:9). Владыка добавляет к св. Илье праведного Еноха — по-видимому, исходя из того, что последний, как и св. Илья, был «взят» Богом на небо в живом теле (Быт. 5:24). В *Слове* о мученической кончине блаженного Евстратия-постника из Киево-Печерского патерика (XII в.) *жидовинъ* распинает блаженного ко *дню въскресения* и, видя, что он не умирает, пронзает его копьем. За Евстратием являются *кони огнени*, которые уносят его *на колесници огненъ* [11, с. 490]. Составитель *Слова* не «дерзнул» включить Евстратия в

число двоих праведников, взятых Богом на небо, минуя смерть — отчего, вероятно, уточнил, что на «огненной колеснице» находилась только *душа* блаженного.

Примечательной «метаморфозой» библеизма «огненной колесницы» в русской литературе была передача этого вида оружия в ведение бесов. В подавляющем большинстве случаев традиция сохраняет библейскую перспективу «колесницы» как атрибута «сил света». Однако есть исключения: например, в русском переводе «Пандектов» Никона Черногорца конца XIV века бесы, пришедшие в монашескую келью, искушают инока, *полъкъ вои кажюще и колесница огньна оруженосъца многы* [21, с. 185, 186]. По-видимому, монах, который привык отождествлять «огненную колесницу» с проявлением Божественных сил, мог «в прелести» интерпретировать этот знак.

Древнерусские источники заимствовали библейский символизм молнии как природного оружия, принадлежащего только Богу. В паримийных чтениях о Борисе и Глебе (XII–XIII вв.) описываются перипетии битвы на р. Альта (1019) между Ярославом Владимировичем и Святополком: *егда же облистаху мълния и блистахуся оружия в рукахъ ихъ, и мнози вѣрнии видяху ангелы помагающа Ярославу. Святополкъ же... побѣжъ* [9, с. 120]. Помимо «функциональных» указаний на молнии как «оружие Господа» («верные» наблюдают помогающих ангелов) здесь присутствует смысловая отсылка к метафорам из песен Давида о победе над врагами: *блеснул молниею и истребил их* (2Цар. 22:15), а также *блещи молниею и рассей их* (Пс. 143:6). С этим сюжетом контрастирует описание битвы между уже упомянутым новгородским князем Ярославом Владимировичем и черниговским князем Мстиславом Владимировичем (1024) в «Повести временных лет»: *бысть стѣча силна, яко посвѣтъяше молонья, блещашеться оружье, и бѣ гроза велика и стѣча силна и страшна* [18, с. 65]. Примечательно, что симпатии летописца, как и у автора истории о Борисе и Глебе, на стороне Ярослава Владимировича [18, с. 66] — однако он проигрывает битву. Уместно вспомнить, что «блестящее оружие» в Священном Писании часто является предвестником военного поражения «своего» героя (1Макк. 6:39; 2Макк. 5:3).

Кроме указания на духовную брань молния является выразительным средством для утверждения святости. Согласно «Чтению» о житии Бориса и Глеба (XI в.), городской старейшина обнаружил тело св. Глеба из-за того, что труп святого *свѣтъящася яко молнии* [9, с. 14]. На наш взгляд, здесь присутствует смысловая отсылка к воскресшему телу Иисуса Христа — ведь, согласно канонической традиции, только оно выглядело *как молния* (Мф. 28:3). То есть автор «Чтения» применил хорошо знакомый

ему евангельский оборот для того, чтобы декларировать новый, сакральный статус князя.

Пространное толкование молнии как оружия суда Божия встречаем в сообщении о московском «знамении» в Софийской Второй летописи (1460): *бысть бо, рече, велие знамение во градъ Москвъ сицево. Прежде възиде подъ небесы туча на облацѣхъ и встѣм зрѣти <...> шествие свое возврати отъ востока къ западу, якоже скорость молоньи <...> къ сему же пришедшему на нь вихру, и молониямъ тогда блистание велие бяше и громъ тутняше <...>. Якоже рече Господь: поострю мечъ мой яко молнию, и воздамъ месть врагомъ моимъ* [19, с. 182–183]. Здесь летописец почти дословно цитирует знакомый ему библейский образ из книги Второзаконие 32:41 (*когда изострю сверкающий меч Мой... то отмищу врагам Моим*) и пророка Иезекииля: *так говорит Господь Бог: скажи: меч, меч наострен и вычищен; наострен для того, чтобы больше закалать; вычищен, чтобы сверкал, как молния* (Иез. 21:10–11). То есть образ молнии, в точном соответствии с библейской аналогией, сравнивается с «начищенным» или «сверкающим» мечом. «Правильной» реакцией на видение молний-мечей является «страх» и «растаяние сердца», то есть признание молний как знака Божьего наказания, призыва к покаянию (Иез. 21:5, 15). Москвичи реагируют «по-писанному», они испытывают страх (*того ради Богомъ посланного великаго страха*) и каются (*мнози людие другъ отъ друга прощения прошаху, и слезы проливающе со въздыханиемъ къ Богу и моления приносяще ползовахуся*). Как следствие, Бог прощает их (*сотвори Господь милость свою на боящихся его и пощаждѣ насъ*), а небесный катаклизм наносит вред только зданиям, не коснувшись жизни раскаявшихся [19, с. 183].

Как и в случае с «огненной колесницей», письменная традиция допускает некоторый отход от библейского понимания «молний» как оружия, принадлежащего только Богу. В популярном на Руси апокрифе «Варфоломеево вопрошание Богородице» (из Паисиевского сборника XIV в.) св. ап. Варфоломей просит Христа показать ему *противника человек*. В ответ ангелы показывают апостолам связанного змия (по видимому, самого дьявола. — Ф. П.), *чье лице было яко молонь* [2, с. 20].

Как уже говорилось в начале, по мере развития самостоятельных традиций рыцарской дидактики в XII–XIII веках европейская эпическая литература обогащалась оригинальной христианской поэтикой оружия, напрямую не связанной с библейской образностью. Сходные процессы можно наблюдать и в русской воинской поэтике. Например, в «Слове о полку Игореве» (XII в.) князь вступает *въ златъ стремя* (то есть начинает поход), а *Яръ Тур Всеволод* посвечивает *златымъ шоломомъ* [22, с. 374, 376]. Согласно «Сказанию о Мамаевом побоище» (XV в.), на

головах «русских сынов» были *шоломы злаченыя*, а их *доспѣхи* были *аки вода* [20, с. 168; о сравнении «аки вода»: 7, с. 113]. «Задонщина» уточняет, что у русских были *злаченыи доспѣхи* [10, с. 108, 110]. «Золотое стремя», «золотой шлем», «доспехи *аки вода*» и «золоченые доспехи» здесь являются оригинальными образами, в Священном Писании их буквальных соответствий нет. Причем эти обороты не являются «светскими» или «нехристианскими». Перед описанием шлемов и доспехов русских «богатырей» в «Сказании» рассказывается, как русские и литовские князья и воеводы, *въѣхавъ на высоко мѣсто*, увидели *образы святых, иже суть въображени въ христианьскихъ знамениих, аки нѣкии свѣтилници солнечнии свѣтящися въ врѣмя вѣдра* [20, с. 168]. Рыцарская поэтика оставалась христианской — даже без Библии.

Значительная часть оборотов, связанных с «блестящим оружием», встречается в тексте «Галицко-Волынской летописи». Ниже мы рассмотрим, пожалуй, самую знаменитую летописную историю о «блестящих доспехах» — сообщение о встрече галицко-волынского князя Даниила Романовича с венгерским королем Белой IV и немецкими послами в Пресбурге (1252):

Присла король Угорьскы к Даниле, прося его на помощь: бѣ бо имѣ рать на бои с Нѣмци; иде ему на помощь и приде къ Пожгу. Пришли бо бяху послѣ Нѣмѣцкыи к нему <...> Возвѣха же король с ними противу же Данилу князю; Данила же приде к нему, исполчи вся люди своѣ. Нѣмци же дивящися оружью Татарьскому <...> бѣ полковъ его свѣтлость велика, отъ оружьа блистающа. Самъ же ꙗхъ подлѣ короля <...> бѣ бо конь под(ѣ) нимъ дивлению подобенъ, и сѣдло отъ злата жьжжена, и стрѣлы и сабля златомъ украшена <...> Немцем(ѣ) же зрящимъ, много дивящимся [13, с. 540–541].

В. Ю. Аристов, комментируя этот текст, отмечает уникальность описания богатой одежды князя Даниила Романовича и вооружения его татарских воинов. По мнению исследователя, это не «фотографическая зарисовка», а результат «литературных усилий», то есть использования заимствований и вставок из других источников [4, с. 428, 429]. Другие историки основывают свои интерпретации на «реалистичности» летописного описания. Такой подход подкрепляется ощущением присутствия в тексте, которое создается за счет детального описания одежды, вооружения, дипломатического этикета и эмоций участников встречи [17; 5, с. 88; 15; 16, с. 81–94]. Использование художественных образов, даже если они заимствованы, не умаляет реалистичности описания события. Наоборот, они обогащают его, помогая нам понять не только факты, но и отношение очевидцев к ним [6, с. 50–51]. Учитывая это, попытаемся узнать, зачем летописец акцентировал «блестящее оружие».

В «венгерских сюжетах» «галицкой части» летописи встречаются четыре упоминания «блеска» и «сияния» русского оружия. Особенно примечателен эпизод похода венгерского короля Андрея II на Волынь в 1231 году. Под стенами Владимира он удивлялся тому, что *така градъ не изобрѣтохъ ни в Нѣмѣцкихъ странахъ; тако сущу оружьникомъ стоящимъ на немъ, блистахуся щити и оружници подобни солнцю*. В отличие от венгерских полков, в битве под Торчевом (1232) полк Даниила устроенъ бо бѣ храбрыми людми и свѣтлымъ оружьемъ. Во время похода против ятвягов (1251) щиты русских воинов *яко зоря бѣ, шоломъ же ихъ яко солнцю восходящу* [13, с. 510, 512, 540]. В русле упомянутых кейсов описание встречи в Пресбурге (1252) может показаться предвзятым, если судить по тому, что «светлостью» наделены только войска «своего» князя. Однако в этой картине «не все так однозначно».

«Удивление» носит ярко выраженный «немецкий» характер. Его источник следует искать в событиях 1231 года, когда король Андрей II был поражен мощью Владимира Волынского, «блестящими», «подобными солнцу» щитами и оружием русских воинов. Сравнивая их с воинами и укреплениями «Немецких стран» (то есть Латинского мира), король, по мнению летописца, признал превосходство русских. «Немцы», по его мнению, не смогли создать такой город, как Владимир, и у них не было такого блестящего вооружения. Это превосходство над «немцами» подтверждается и описанием торжественного въезда Даниила Романовича в Галич в 1236 году: *прия столь отца своего, и обличи побѣду и постави на Нѣмѣцкихъ вратѣхъ хоругвь свою* [13, с. 518]. Подчеркивая победу, князь вешает свою хоругвь на вратах, ведущих в «Немецкие» или «западные страны». Эта победа поставлена в контекст превосходства над «немцами», который подчеркивается и в описании событий 1252 года. Даниил Романович обладает «блестящим оружием» и «златом», внушая страх и восхищение послам из Венгрии и Священной Римской империи. Автор Галицко-Волынской летописи, таким образом, использует образ «блестящего оружия», чтобы подчеркнуть рыцарское превосходство Даниила Романовича над соседями из «Немецких стран».

Еще раз подчеркнем: использование образа «блестящего оружия» не исключает возможности реального удивления «немцев» внешним видом русского князя и его войска. Немецкие хроники XI–XII веков неоднократно упоминают роскошные, «драгоценные» одеяния русских князей, вызывающих восхищение у правителей, знати и самих хронистов Священной Римской империи [8, с. 121, 197, 220, 257]. «Удивление» внешнему виду русского ратника — топос немецкой эпической литературы XIII века. Например, в саге о «Дитрихе Бернском», Хильтебрант (немецкая версия Ильи Муромца [3, с. 332–334; 27, с. 10–11]) величаво выезжает на соперника, сидя на «белом коне», будучи облаченным в «белый доспех». Как русский король Илья из поэмы «Ортнит и Вольфдитрих» при-

бывает на помощь королю Ортниту в «блестящих стальных кольцах», так и Даниил Романович в «блестящих доспехах» приезжает на помощь королю Беле IV [28, S. 9]. По свидетельству Старшей Ливонской рифмованной хроники (2-я пол. XIII в.), братья Немецкого ордена увидели, как воины новгородского князя Александра Ярославича ехали на них в «блестящей броне» (*brunje wunneclîch*) и «шлемах, известных своим сиянием» (*ir helme die wâren liecht bekant*) [32, S. 51]. Стереотипы об «изысканном» облике и вооружении русских князей и воинов, привычка восхищаться ими, зафиксированы не только в хрониках, отражающих свидетельства очевидцев, но и в поэтической традиции. То есть художественный образ и «реальные» реакции в данном случае неразрывно связаны. Реакция «немцев» на внешний вид Даниила Романовича и его «полков», отраженная в Галицко-Волынской летописи, почти дословно повторяет аналогичную реакцию в немецких источниках XI–XIII веков, что подтверждает наше наблюдение.

Автор летописи часто использовал библейские образы [26, с. 233], поэтому необходимо учитывать, что источником «вдохновения» образа «блестящего оружия» в сообщении 1252 года могли быть соответствующие тексты из Священного Писания. Как уже говорилось выше, «блистание» оружия в Библии является «недобрым» знаком — зачастую это предсказание военного поражения, случившегося по воле Божией. Предположим, что «блестящее» оружие в описании событий 1252 года также является «недобрым» библейским знаком. В период с 1252 по 1254 годы, в ходе продолжающейся войны за «наследство Бабенбергов», Даниил Романович вступил в коалицию с Белой IV против одного из претендентов на престол австрийской династии Бабенбергов — чешского короля Пржемысла Оттокара [16, с. 114–126]. Несмотря на значительное численное превосходство союзного войска, Пржемысл смог одержать победу. Согласно аргументации А. В. Мартынюка [16, с. 124], главной причиной поражения была ошибка Даниила Романовича. Не сумев взять Опаву, русский князь, в разгар кампании 1253 года, ограничился разорением нескольких мелких поселений. Это не позволило ему оказать помощь главному войску короля Белы IV, которое находилось под Оломоуцем. В результате, король Бела IV был вынужден отступить. Мир, заключенный 3 апреля 1254 года между Пржемыслом и Белой IV, можно считать поражением венгерского короля. Даниил Романович, в свою очередь, многого лишился в «Немецких странах»: его сын Роман Данилович лишился австрийского престола и своей супруги Гертруды Бабенберг. Сам же Даниил более не играл существенной роли в политической жизни Центральной Европы [16, с. 126].

Хотя мы не можем с уверенностью утверждать, что летописец Даниила Романовича, описывая «блестящее» оружие князя, имел в виду какую-то «библейскую» предопределенность, основания для подобного

предположения все же имеются. Во-первых, летописец, пользовавшийся библейской поэтикой, мог заметить, что «блистание» встречается исключительно в пророческих текстах и всегда — как «недобрый» знак. Более того, «Повесть временных лет», находящаяся в составе Ипатьевского летописного свода и хорошо известная нашему летописцу, содержит уже знакомый нам образ «блестящего оружия» при описании битвы 1024 года между Ярославом и Мстиславом Владимировичами: напомним, Ярослав, равно как и Даниил Романович, пользовавшийся симпатиями летописца, тем не менее терпит военную неудачу после «явления блестящего оружия». Во-вторых, как минимум четыре «недобрых» библейских образа скорого поражения — «едуший конник», «блистающее оружие», «светлые стрелы», «золотые одежды» (Иез. 21:15, 28; Наум 3:3; Авв. 3:11; 2Макк. 5:1–4, 11–16) — повторяются в описании Даниила и его воинов. В-третьих, знание летописцем последующих событий 1253–1254 годов могло повлиять на выбор знакомых эсхатологических образов.

Несмотря на то, что данная статья не обзревает все образы «блестящего оружия», которые встречаются в древнерусских источниках, у нас все же имеются предпосылки для того, чтобы попытаться ответить на поставленные выше вопросы.

Итак, в какой мере образы «блестящего оружия» в древнерусской литературе связаны с Библией? На примерах рассмотренных нами образов «огненной колесницы» и «молний» в источниках XI–XV веков можно утверждать, что русские книжники были хорошо знакомы с библейскими сюжетами, описанными в Быт. 5:24, Втор. 32:41, 2Цар. 22:15, 4Цар. 2:11, Пс. 143:6, Иез. 21:10–11, Сир. 48:9, 1Макк. 6:39, 2Макк. 5:3, Мф. 28:3. Часть этих мест из Священного Писания цитировались почти дословно (Втор. 32:41, Иез. 21:10–11, Мф. 28:3), в остальных случаях можно говорить о «библеизации» древнерусских святых либо событий, с ними связанных (например, Евстратий-постник = Илья-пророк на огненной колеснице и др.). Наконец, сообщение Софийской Второй летописи о «молниях» в московском небе (1460) показывает, что не только летописец, но и каявшиеся москвичи воспринимали «молнии» и «грозное» облако согласно традиции Священного Писания. В то же время мы хотели бы предостеречь себя и читателя: о «библейском формуляре» можно говорить лишь тогда, когда есть прямая либо косвенная отсылка к конкретному тексту Священного Писания, когда наличествует не только буквальное совпадение художественного оборота, но и содержательная аналогия.

Что нового привнесла древнерусская книжность в библейскую семантику образов «блестящего оружия»? Библейские обороты не заимствовались книжником, они были частью его повседневной устной и письменной речи, «формуляром» мышления. Следствием этого было по-

степенное расширение «библейского формуляра» на сходные события из актуальных событий и тем. Если «огненная колесница» в Библии принадлежала только пророку Илии, то в древнерусской литературе на колеснице ездит и пророк Енох, и Евстратий-постник, и даже бесы в монашеской келье. Исходя из христианского представления о том, что «святые не увидят тления» (Пс. 15:10, Деян. 2:27, Деян. 13:35, Рим. 8:21), автор «Чтения» о житии Бориса и Глеба посредством использования образа «светящегося как молния» (Мф. 28:3) уподобил труп давно убитого князя-мученика воскресшему Богу — нарушив таким образом «монополию» Христа на данный художественный оборот. В переводных апокрифах древнерусская традиция пошла еще дальше — «светиться как молния» отныне мог даже сам дьявол («Варфоломеево вопрошание»). Библия была главным источником «вдохновения» для толкования природных явлений — о чем прямо свидетельствует летописная история «молний» над Москвой (1460).

Как разграничить «мирскую» (рыцарскую) семантику «блестящего оружия» и сходную библейскую образность? Мы попытались это сделать на примере истории о «блестящих доспехах» князя Даниила Романовича в Галицко-Волынской летописи. Выяснилось, что методологически это почти неразрешимая задача. Используя один и тот же образ, летописец преследовал сразу две цели. С одной стороны, он использовал образы «света», «блеска» и сияния «злата» только для ратников и «градов» Даниила Романовича. Такая «приватизация» преследовала цель подчеркнуть превосходство княжеской династии Даниила Романовича и его воинской культуры над «Немецкими странами». Летописец, современник сближения Даниила Романовича с землями Латинского мира, сравнивал Галицкую и Волынскую земли с «Немецкими странами», вероятно, опираясь на собственные наблюдения. Заметив восхищение «немцев» во время встречи в Пресбурге (1252), летописец интерпретировал его как знак того, что «немцы» осознают превосходство Даниила Романовича и его двора. На наш взгляд, это «немецкое восхищение» в Пресбурге — еще одно подтверждение стереотипа о русской «роскоши», который был распространен в немецких хрониках и эпосе XI–XIII веков. С другой стороны, в истории 1252 года возможен и скрытый библейский символизм. Поскольку составитель Галицко-Волынской летописи часто использовал библейские образы, можно предположить, что описание «блеска» и «сияния» доспехов заимствовано из Священного Писания, где эти образы символизируют военное поражение. Если наша гипотеза верна, то «блестящая» поэтика летописного сюжета 1252 года является намеком на грядущее поражение в войне за «наследство Бабенбергов» (1252–1254 гг.). Такой «знак» был понятен русскому монаху XIII века, но может быть неочевиден для историка XXI века.

Библиографические ссылки

1. *Ауров О. В.* Альфонсо X Мудрый. Трактат о рыцарстве: «О рыцарях и о том, что им надлежит делать» (Partid. II. 21) // Шаги / Steps. 2023. Т.9. №2. С. 213–242.
2. *Варфоломеевы* вопросы Богородице // Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М. : Университетская типография, 1863.
3. *Веселовский А. Н.* Южно-русские былины. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1881.
4. *Галицько-Волинський літопис*: текстологія / за ред. О. П. Толочка. Київ : Академперіодика, 2020.
5. *Гуцул В. М.* Рицарі Данила Романовича. Рицарська зброя серед персонажів Галицько-Волинського літопису // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики: Збірник наукових праць. 2009. Вип. 16. С. 78–91.
6. *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М. : Аспект-Пресс, 2004.
7. *Демин А. С.* Историческая семантика средств и форм древнерусской литературы. Источниковедческие очерки. М. : Издательский Дом ЯСК, 2019.
8. *Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 4.* Западно-европейские источники / сост., перев. и коммент. А. В. Назаренко. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.
9. *Жития* святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / пригот. Д. И. Абрамович. Петроград : Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1916.
10. *Задонщина* / подгот. текста, перев. и коммент. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. XIV — середина XV в. СПб., 1999. С. 104–120.
11. *Киево-Печерский патерик* / подгот. текста, перев. и коммент. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М. : Художественная литература, 1980. С. 413–627.
12. *Кирпичников А. Н.* Древнерусское оружие. Вып. 3. Доспех, комплекс боевых средств IX–XIII вв. Л. : Наука, 1971.
13. *Летопись* по Ипатскому списку / изд. Археографической комиссии. СПб. : Печатня В. Головина, 1871.
14. *Льюль Р.* Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона / изд. подгот. В. Е. Багно. СПб. : Наука, 2003.
15. *Майоров А. В.* Греческий оловир Даниила Галицкого: из комментария к Галицко-Волынской летописи // Труды Отдела древнерусской литературы. 2014. Т. 62. С. 225–235.
16. *Мартынюк А. В.* До Герберштейна: Австрия и Восточная Европа в системе персональных связей и культурных контактов (XIII — начало XVI века). М. : Квадрига, 2019.
17. *Пауткин А. А.* Летописный портрет Даниила Галицкого: литературное заимствование, живописная традиция или взгляд очевидца? // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. №1(7). С. 70–74.
18. *Повесть* временных лет / под ред. В. И. Адриановой-Перетц. СПб. : Наука, 1996.
19. *Полное собрание русских летописей. Т. 6.* Софийские летописи / изд. Археографической комиссией. СПб. : Типография Эдуарда Праца, 1853.

20. *Сказание о Мамаевом побоище* / подгот. текста В. П. Бударagina и Л. А. Дмитриева, перев. В. В. Колесова, коммент. Л. А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. XIV — середина XV в. СПб. : Наука, 1999. С. 138–190.
21. *Словарь древнерусского языка* (XI — XIV вв.). Т. VI / гл. ред. В. Б. Крысько. М. : Азбуковник, 2009.
22. *Слово о полку Игореве* / подгот. текста, перев. и коммент. О. В. Творогова // Памятники литературы древней Руси. XII век. М. : Художественная литература, 1980. С. 373–389.
23. *Слово о раслабленемь от Бытия и от сказания евангельского в неделю 4-ю по Пасце* // Мельнікаў А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыцце, спадчына, светапогляд. Мінск : Беларуская навука, 2000. С. 347–352.
24. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1902.
25. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1912.
26. *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. 1941. Т. 12. С. 228–253.
27. *Ярхо Б. И.* Илья, Илиас, Хильтебрант // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. 1918. Т. 22, кн. 2.
28. *Deutsches Heldenbuch. Dritter Teil. Ortnit und die Woldietriche nach Müllenhoffs Vorarbeiten.* Bd. 1 / hrsg. von A. Amelung und O. Jänicke. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1871.
29. *Harnack A.* Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen : Verlag von J.C. Mohr, 1905.
30. *Kaeuper R. W.* Holy Warriors. The Religious Ideology of Chivalry. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.
31. *Kirpičnikov A. N.* Die russischen Waffen des 9.–13. Jahrhunderts und westeuropäische Einflüsse auf ihre Entwicklung // Gladius. 1968. Vol. 7. S. 45–74.
32. *Livländische Reimchronik mit Anmerkungen, Namensverzeichnis und Glossar* / hrsg. von L. Meyer. Paderborn : Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1876.
33. *Robinson I. S.* Gregory VII and the soldiers of Christ // History. 1973. Vol. 58, Issue 193. Pp. 169–192.
34. *Rothe J.* Der Ritterspiegel / hrsg. von C. Huber und P. Kalnig. Berlin : Walter de Gruyter, 2009.
35. *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis. Opera omnia.* Vol. 1 / ed. J. Mabilon. Parisiis : Apud Garnier fratres, editores et J.-P. Migne successores, 1879.
36. *Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1978.
37. *Smith K. A.* Saints in Shining Armor: Martial Asceticism and Masculine Models of Sanctity, ca. 1050–1250 // Speculum. 2008. Vol. 83, №3. Pp. 572–602.

Статья подготовлена при поддержке проекта БРФФИ «Пограничье Руси и Литвы в исторических трансформациях XI–XVI вв.», договор № Г24-011.

СИМВОЛИКА НЕОПАЛИМОЙ КУПИНЫ В БИБЛИИ И РУССКОЯЗЫЧНОЙ ПОЭЗИИ КОНЦА XIX И XX ВЕКОВ

Г. В. Синило

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, sinilo@mail.ru*

В статье рассматривается символика Неопалимой Купины в тексте библейской Книги Исхода, в постбиблейской еврейской и христианской традициях, а также рецепция этого образа в русскоязычной поэзии конца XIX–XX веков. Показана архетекстуальная роль символа Неопалимой Купины и различные ее интерпретации в творчестве К. Фофанова, С. Фруга, К. Бальмонта, Г. Шенгели, М. Волошина, М. Цветаевой, С. Липкина, К. Михеева. Утверждается, что при всем разнообразии прочтений Неопалимой Купины у различных поэтов разных направлений сохраняются ее библейские основания: быть символом высшей духовности, Бога и человека, символом народа Божьего и нетленных ценностей культуры.

Ключевые слова: Неопалимая Купина; Библия; «осевой» архетекст; библейская архетекстуальность; русскоязычная поэзия; Константин Фофанов; Семен Фруг; Константин Бальмонт; Георгий Шенгели; Максимилиан Волошин; Марина Цветаева; Семен Липкин; Константин Михеев.

SYMBOLISM OF THE BURNING BUSH IN THE BIBLE AND RUSSIAN-LANGUAGE POETRY OF THE LATE XIX AND XX CENTURIES

G. V. Sinilo

*Belarusian State University, K. Marx St., 31, 220030,
Minsk, Belarus, sinilo@mail.ru*

In this paper, we consider the symbolism of the Burning Bush in the text of the biblical Book of Exodus, in the post-biblical Jewish and Christian traditions, as well as the reception of this image in Russian-language poetry of the late 19th and 20th centuries. We show the archetextual role of the symbol of the Burning Bush and its various interpretations in the works of K. Fofanov, S. Frug, K. Balmont, G. Shengeli, M. Voloshin, M. Tsvetaeva, S. Lipkin, K. Mikheev. We assert that with all the variety of readings of the Burning Bush, various poets of different trends preserve its biblical foundations: to be a symbol of the highest spirituality, God and man, a symbol of the people of God and the imperishable values of culture.

Key words: Burning bush; Bible; “axial” archetext; biblical archetextuality; Russian-language poetry; Konstantin Fofanov; Semyon Frug; Konstantin Balmont; Georgy Shengeli; Maximilian Voloshin; Marina Tsvetaeva; Semyon Lipkin; Konstantin Mikheev.

Нет никакого сомнения в том, что с распространением христианства Библия, перешагнувшая рамки породившей ее еврейской культуры, стала одним из самых влиятельных текстов обширного иудейско-христианского ареала — точнее, «осевым» архетекстом. Под «осевым» архетекстом мы понимаем древний текст, обладающий повышенной аксиологической значимостью и художественной ценностью, наибольшим индексом цитирования и реферирования, наиболее интерпретируемый, выполняющий смыслополагающую и текстопорождающую функции. Такой текст становится своеобразной «осью», вокруг которой та или иная культура выстраивает свои важнейшие смыслы, тем «кодом», который необходим для дешифровки и правильного понимания подавляющей части порожденных ею текстов. Например, для индийской культуры такими архетекстами стали Веды и «Махабхарата», для обширного мусульманского ареала — Коран, архетекстом для которого явилась опять же Библия.

Влияние Библии, и не только ее духовных смыслов, но и ее эстетики, поэтики, ее поэтического языка на европейскую культуру огромно. И оно особенно возрастает в трагические, переломные эпохи, эпохи кризиса сознания и переоценки ценностей. Многочисленные библейские мотивы, аллюзии, символы, пронизывающие европейскую культуру, особенно актуализируются в такие эпохи. Рассмотрим это на примере Неопалимой Купины — одной из самых уникальных теофаний, метафор Богоприсутствия, знаков, которые незримый, бестелесный Бог дает человеку на языке природных стихий, чтобы тот ощутил Его присутствие, настроился на диалог с Ним. Показательно, что для теофаний избираются только две из четырех стихий — огонь и воздух (ветер), вероятно, в силу их наименьшей вещественности и наибольшей динамичности, а еще потому, что обожествленные земля и вода слишком важны для языческого сознания, для культов плодородия и сексуальности, так или иначе находящихся в центре языческих культур. Как известно, греческое слово «теофания» переводится как «богоявление», и в греческих текстах (например, у Гомера) это и в самом деле явление того или иного бога в его подлинном облике. Применительно к абсолютно духовному Богу Библии это означает лишь знак, который Бог дает человеку, иницируя диалог с ним.

Одной из самых уникальных и наполненных многомерной символикой теофаний в Библии является Неопалимая Купина, открывшаяся пророку Моисею в момент его пророческого призвания (Исх 3). Напомним этот эпизод. События происходят через много лет после того, как Моисей был вынужден бежать из Мицраима (Египта) под страхом смертной

казни: спасая избиваемого до смерти раба-еврея, он убивает надсмотрщика-египтянина (подчеркнем, что это вынужденная мера ради спасения незащитного человека), а потом понимает, что именно этот раб и донес на него, ведь никого больше в той местности не было. Самое горькое для будущего пророка — осознание того, как глубоко рабство вьелось в плоть и душу его народа. По-видимому, он уверился в бесполезности его освобождения и покинул Египет. Придя в землю мидьянитян (мадианитян), Моисей поселился среди них, женился на дочери мидьянского жреца Рэуэля (Рагуила; он же — Йитро, или Иофор) Циппоре (Сепфоре) и стал пасти его стада. У него родились сыновья, и, кажется, жизнь давно сложилась; ему уже 80 лет, то есть он перешагнул средний срок земной жизни в 70 лет. Но, как не раз демонстрирует Библия, человек в любом возрасте должен быть готов к тому, что ему откроется его истинное предназначение и жизнь его круто изменится (так, праотец Авраам заключил Союз (Завет) с Богом и отправился на Его зов в незнакомую ему землю Ханаан в возрасте 75 лет).

Однажды, пася стада у подножья горы Хорев, или Хорив (то же, что Синай; само слово *Хорив* означает на иврите «выжженный»), Моисей получает Божественное Откровение и пророческое призвание. Сначала Моисей увидел нечто необычное — невысокий колючий куст, объятый огнем, но не сгорающий, и подошел ближе, чтобы разглядеть это чудо, ведь в раскаленной пустыне этот куст должен был сгореть мгновенно, а затем услышал взывающий у нему голос Божий (так Господь сначала апеллирует к зрению, чтобы человек обострил свой внутренний слух; это еще раз подчеркивает, что библейская культура — преимущественно «культура слуха», вслушивания в Слово Божье, в то время как греческая — преимущественно «культура зрения»): «И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. // <...> И воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! // И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. // И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:1–6; Синод. перевод). И далее разворачивается диалог между Богом и Моисеем, поражающий (при всей лаконичности) глубоким психологизмом. Будущий пророк — обычный человек, хотя и отличающийся особым чувством справедливости, необычайной скромностью и наделенный глубинным внутренним даром, который пока видит только Господь. Моисей понимает, какую тяжкую миссию возлагает на него Бог, и боится, что он не справится с ней. Именно поэтому он как минимум пять раз отказывается, предлагая Богу выбрать кого-то другого. Но Господь терпеливо вразумляет Своего про-

рока, понимая, что тот должен принять тяжкую ношу добровольно и нести ее до конца.

Что же увидел Моисей? Что представляет собой в самом прямом смысле несгорающий куст — Неопалимая Купина? По этому поводу у специалистов в области библейской ботаники существует множество версий, ведь в оригинале Книги Исхода фигурирует просто «куст» — *ʾa-snē*. Ныне исследователи склоняются к тому, что толчком к созданию образа Неопалимой Купины стал куст дикой малины или ежевики — той особой ее разновидности, которая растет в Святой Земле и листья и стебли которой настолько насыщены эфирными маслами, что могут вспыхнуть на ярком солнце. Еще в V веке это интуитивно почувствовал (а может быть, изучал на местности) создатель Вульгаты Иероним Стридонский, переведший *ʾa-snē* как *Rubus Sanctus* (лат. «святая малина»), что обусловило особые религиозно-духовные коннотации «малины» в западноевропейских художественных текстах (например, в поэзии великой немецко-еврейской поэтессы, одной из основоположниц экспрессионизма Эльзы Ласкер-Шюлер). В Синодальном переводе это слово вслед за Септуагинтой передается как «терновый куст» (для христианской традиции этот образ подкрепляется коннотациями, связанными с терновым венцом страданий Иисуса Христа). Однако и в Септуагинте, созданной александрийскими евреями еще до возникновения христианства, «терн» появляется потому, что такое понимание присуще значительной части еврейских толкователей. У М. Лютера Неопалимая Купина обозначена как *Dornbusch* («терновый куст»). Однако именно религиозная традиция наилучшим образом понимает, что смысл этого образа лежит не в области ботаники, но касается плана духовного, трансцендентного, который соприкасается с земным, материальным, проникает в него и возвещает Откровение.

Повторим: Неопалимая Купина — знак, который Господь подает Своему избраннику. Вот почему сказано: в огне явился не Бог, но Ангел Господень — *Мальах Адонаи*. Этот Огненный Ангел (Огонь, обнимающий куст), безусловно, символизирует Самого Бога, согревающего человека Своей безмерной любовью, но и карающего его за грехи; так и огонь: без его тепла не прожить человеку, но грозное пламя может обжечь. То же, что Господь открывает Себя в невысоком кусте, свидетельствует о Его всеприсутствии в мире. Агада сообщает: «На вопрос одного язычника, для чего Бог явился Моисею из куста терновника, рабби Йеѓошуа бен Карха сказал: „Для того, чтобы люди знали, что нет того места, на котором не почил бы Дух Господень, не исключая и терновника“» [1, с. 54]. Таким образом, Неопалимая Купина свидетельствует: Дух Божий скрыто присутствует во всем, что окружает человека, тем бо-

лее — в нем самом. Из этого вытекает, что Неопалимая Купина — сам человек, бессмертный дух, вложенный в него Господом. Это символ той духовности, благодаря которой человек выделяется из всего живого, символ нетленных духовных ценностей, и это значение стало общим для еврейской и христианской традиций, обрело универсальный смысл.

Еще одно значение знаменитого и таинственного образа было осмыслено в глубокой древности, с опорой на библейский контекст: Неопалимая Купина — сам еврейский народ, в унижении, в рабстве, в страданиях сохраняющий в душе пламя Божье — Его Дух. Мидраш поясняет, что, открывшись Моисею в малом кусте, Всевышний хотел укрепить дух пророка, показать, что и в рабском состоянии народ Божий не утратил душу живую, несломленность духа: «И ради того еще Господь явился Моисею в кусте горящем и несгорающем, что Моисей носил в душе страх за судьбу народа, которому, думал он, предстоит неизбежная гибель в рабстве египетском. Господь, показав ему огонь пламенеющий и куст несгораемый, сказал: „Подобно тому, как пламя это не в силах испепелить куст, так не в силах египтяне истребить народ Израильский“» [1, с. 54]. На протяжении долгой истории еврейского народа, особенно в постбиблейский период, во время двухтысячелетнего изгнания и жестоких гонений, он будет часто гореть в самом прямом и жутком смысле слова, сохраняя силу духа и верность Богу, являя собой Неопалимую Купину. С особенной силой трагизм и высота библейского символа раскрылась во время Холокоста, когда еврейский народ стал жертвой всежжения (как известно, таково значение греческого слова *Холокост*), приносившейся самому жуткому идолу — идолу расы. Тем не менее, пройдя через огонь печей Освенцима и других лагерей уничтожения, еврейский народ выжил и сохранил свою веру.

Из древней еврейской экзегезы, собственно говоря, вытекает и христианская интерпретация символики Неопалимой Купины: она также символизирует неугасимый, неуничтожимый, вездесущий Дух Божий и дух человеческий, но еще и Богородицу, Деву Марию, родившую от Духа Святого Сына Божьего — Богочеловека, Мессию (Христа), в Котором, согласно формулировке Церкви, «нераздельно и неслиянно» соединились в полном своем проявлении Божественное и человеческое начала. Это толкование типологически и генетически связано с восприятием Неопалимой Купины как символа народа Божьего и со специфической метафорикой пророческих и апокалиптических книг, в которых Община Израиля (*Кнесет Йисраэль*) предстает в образе женщины, в муках рождающей Мессию. Несомненно, этот образ проецируется в христианской традиции на образ Матери Божьей, которая была и остается Девой после рождения Сына Божьего. В силу этого Неопалимая Купина выступает

как символ Непорочного зачатия и Святого Семейства. Именно поэтому в христианской иконографии Неопалимая Купина часто предстает как куст белых роз (белая роза — сакральный символ Девы Марии, ее чистоты и вечной девственности), охваченный пламенем, из которого вздымается фигура Богородицы с Младенцем на руках. Однако куст может быть и красным, и соединяющим в себе белые и красные розы. Красная роза символизирует и скорбящую Деву Марию, и принимающего муки во имя Спасения человечества Иисуса Христа.

Подчеркнем, что и в еврейской традиции роза — очень важный мистический знак, символизирующий Всевышнего, Его Шехину — пребывание в мире, особенно там, где страдают люди. Это также символ как мистической Общины Израиля, так и свершающего свой путь в истории народа Израиля. Таким образом, с символикой Неопалимой Купины тесно переплетается символика мистической Розы, что также находит многомерное отражение в мистической и светской поэзии иудео-христианского ареала.

Как показывают исследования, интерес к символике Неопалимой Купины, как и к библейским мотивам в целом, в европейской поэзии нарастает на рубеже XIX–XX веков, в эпоху кризиса прежних ценностей, когда Ф. Ницше провозглашает: «Бог умер». Однако в это же время рождается и противостоящая концепциям «смерти Бога» и «смерти человека» гуманистическая философия диалога, уходящая корнями в библейскую почву, в диалог между Я и Вечным Ты, особенно ярко репрезентированный в пророческих книгах. Образ Неопалимой Купины как символ Бога и человеческой духовности неоднократно встречается в работах основоположников философии диалога, немецко-еврейских философов-экзистенциалистов Франца Розенцвейга и Мартина Бубера, в свою очередь подпитывая художественную литературу. Наибольшую значимость образ Неопалимой Купины приобретает для символизма — как знак трансцендентного мира, как символ Девы Марии (например, у Стефана Малларме), а затем у экспрессионистов, особенно у Георга Тракля и Эльзы Ласкер-Шюлер. Чрезвычайно важна символика Неопалимой Купины для поэзии Райнера Марии Рильке, начиная с его «Часослова», созданного под знаком русской культуры, и до предсмертной «Элегии Марине Цветаевой-Эфрон», в которой души поэтов предстают как цветы «на том же неопалимом кусте» (перевод А. Карельского; в оригинале — “am Gleichen // unvergänglichen Strauch” [7, S. 843] ‘на том же непреходящем кусте’). Все это прямо или косвенно воздействует на русскую поэзию.

Однако и независимо от этого влияния русские поэты позднего романтизма и начинающегося символизма обращаются к образу Неопали-

мой Купины. Так, у Константина Фофанова (1862–1911), романтика, или, скорее, неоромантика, предвосхитившего некоторые тенденции символизма и даже модернизма, есть стихотворение «Неопалимая Купина», включенное в сборник «Библейские мотивы» (1887). Поэт входит в образ пророка, расцветивая при этом суровый библейский ландшафт яркими романтическими красками:

Я по пустыне шел. Вечерний небосклон
Мерцал румянцем предзакатным,
И воздух голубой был влажно напоен
Цветов куреньем ароматным.

В лиловой полумгле неровной цепью гор
Вдали дремал Синай маститый,
И вдруг заметил я сверкающий костер,
Багровым заревом облитый.

То пышный куст горел, горел и не сгорал,
И в Купине Неопалимой
Могучий голос мне отважно прозвучал:
«Ко мне, ко мне, неустрашимый!»

Я подошел к нему несмелою стопой
И, словно огненное знамя,
Слепя мои глаза, взметнулось предо мной
Костра трепещущее пламя.

И снова голос я услышал из огня,
Звучал он, полный вдохновенья:
«Я вождь нетленный твой — послушайся меня:
Дай бедной родине спасенье.

Ты слышишь плач и стон, то ропщет твой народ
Под тяжким игом фараона.
Есть путь перед тобой — води его вперед:
Тебе Я буду оборона;

Я покажу тебе обетованный край,
Край вечной правды и святыни.
Есть речь в твоих устах — иди и вразумляй,
Есть сердце — будь вождем отныне».

Таинственный глагол торжественно звучал,
Исполнен Божьего Завета...

А пышный куст горел, горел и не сгорал,
Вокруг роняя искры света [4, с. 288–289].

Нельзя не почувствовать, что поэт, который вышел из социальных низов, много бедствовал и страдал, мироощущение которого окрашено особым трагизмом, резким дуализмом, обостренным чувством дисгармонии бытия и одновременно страстной жаждой гармонии, в творчестве которого подспудно звучат и социальные ноты, не просто создает парадокс библейского эпизода, но через него выражает понимание предназначения поэта (в том числе и своего собственного), а также бедственное состояние родного народа и надежду на его освобождение и счастливое будущее.

Параллельно, в те же 80-е годы, к образу Неопалимой Купины обращается ровесник К. Фофанова и тоже поэт-романтик Семен Фруг (1860–1916), ставший основоположником русско-еврейской поэзии. Именно так позиционировал себя поэт, который писал по-русски, опираясь на традиции русской классической поэзии, но преимущественно на еврейские темы. Он обработал в стихах очень многие библейские и талмудические сказания, писал и о современном ему состоянии еврейского народа, о его страстной жажде освобождения и обретения новой и такой древней родины в Земле Обетованной.

С. Фруг остро чувствовал свою связь с русской культурой, очень любил Россию, во многом ощущал себя русским: «Я — русский... С первых детских дней // Я не видал иных полей, // Иного не слыхал напева. // Мне песни русской дорог был // И грустный лад, и юный пыл, // И вспышки сумрачного гнева» [5]. Однако родина слишком часто становилась злой мачехой для своих еврейских сыновей. Против евреев существовало целое законодательство, ограничивающее их в правах. Чтобы жить во внутренних губерниях, вне пресловутой черты оседлости, особенно в обеих столицах, требовалось особое разрешение, вид на жительство, который выдавался только «полезным» евреям — врачам, адвокатам, купцам первой гильдии. При этом периодически евреев выселяли из Москвы и Санкт-Петербурга. Сам Фруг подвергся такому выселению, и за него хлопотал К. Случевский, чтобы он смог вернуться в Петербург.

Начало 80-х годов XIX века было особенно трагическим для российских евреев: после убийства народовольцами Александра II в марте 1881 года по стране прокатилась волна еврейских погромов, которая растянулась до 1883 года. Это стало крахом надежд Гаскалы (еврейского Просвещения) на то, что открытость евреев другим культурам, частичная или даже полная ассимиляция, просвещение помогут решению еврейского вопроса, отменят антисемитизм. На деле чем больше образо-

ванные евреи входили в немецкую или русскую культуру, тем более нарастал градус ненависти, раздуваемой реакционной прессой, тем больше говорили о еврейском «засилье». В конце XIX века в Германии рождается расовый антисемитизм, исходящий из того, что евреи — абсолютно несправимая нация, несущая миру только зло и подлежащая уничтожению. Все это привело к отказу от идей Гаскалы и возникновению именно в России идей национального возрождения. Одновременно волна погромов привела к массовому исходу евреев из России, в том числе в Палестину, к святыням Сиона. Возникает движение *Ховевей Цийон* («Любящие Сион»), и наряду с Хаимом Нахманом Бяликом, великим поэтом-символистом, писавшим на иврите, Семен Фруг становится певцом еврейского возрождения.

В стихотворении «Несгораемый куст» С. Фруг проецирует современность на древние события Исхода из египетского рабства, размышляет о прошлом своего народа, его убогом и придавленном настоящем и выражает надежду на грядущее возрождение:

Еще неведомый избранник
И стройный юноша тогда —
Он пас в долинах Мадиямских
Йофора пестрые стада.
И было юноше виденье:
Он близ Хорива увидал
Терновый куст, огнем объятый, —
Но куст горел и не сгорал...
И из огня раздался голос:
«Скажи народу Моему:
Как ветер — тучу, Я рассею
Его души и скорбь, и тьму;
Я сокрушу его оковы,
Его скорбей низвергну гнет;
Из дома рабства в край свободы,
Ведомый Мною, он придет...»

Прошли века, тысячелетья...
Осиротел его народ
И без пути и цели бродит
Среди лишений и невзгод.
Весь Божий мир пред ним раскинут
Пустыней мрачной и глухой,
А все горит и не сгорает
Терновник старый и сухой —
Горит века, тысячелетья

И все стоит, и все растет...
Тот дивный куст — душа народа;
Судьба народа — пламень тот...
И может быть, бездушным пеплом
Давно бы стал народный дух,
Когда б огонь его страданий,
Огонь судьбы его потух... [2, с. 19].

Совершенно очевидно, что поэт опирается на древнее традиционное прочтение Неопалимой Купины как символа народа Божьего, в котором и в униженном, рабском состоянии горит огонь его веры, неизменной верности Богу и своему предназначению.

Эта же семантика отзовется чуть позже у русского поэта, переводчика, стиховеда Георгия Шенгели, у которого были еврейские корни и который много переводил еврейских поэтов. В его стихотворении «Моисей» читаем:

Ведя верблюда к водопою,
Минуя каменистый склон,
Неопалимой Купиною
Ты был навеки опален [2, с. 300].

Под пером Г. Шенгели Неопалимая Купина является символом силы духа, верности своему предназначению, символом поэтического дара.

Еще более дерзко осмысливает образ Неопалимой Купины старейший русский символист Константин Бальмонт, трансформируя крылатое выражение в «Купину огнепалимую»:

Купина огнепалимая,
Это сердце здесь, в груди,
Как вошел в огонь и в дымы я,
Так назад меня не жди.

Я горю в самосожженности,
В раскаляемой печи,
Чтобы яркие стозвонности
Миру бросили лучи.

Купина огнепалимая
И хранимая вовек,
Всем сердцам, как светоч, зримая,
Да не гаснет человек! [2, с. 289–290].

Как совершенно очевидно, Неопалимая Купина у К. Бальмонта становится в равной степени символом трансцендентной реальности, в которую входит поэт-пророк («в огонь и дымы» — так среди столбов дыма из горных расселин поднимается на Синай Моисей), и символом поэтического дара, самого поэта, дерзко бросающего миру «яркие стозвонности».

Годы Первой мировой войны вновь оборачиваются особой трагедией для евреев: их насильно выселяют из прифронтовой полосы, считая всех поголовно потенциальными предателями и шпионами, хотя многие из них воюют в русской армии. Вновь вспыхивают погромы, и, как всегда в такой ситуации, русские поэты возвышают свой голос в защиту гонимого народа, давшего миру Библию и Христа. В их числе — Марина Цветаева, которая в 1916 году пишет стихотворение «Евреям», где посвоему трансформирует образ Неопалимой Купины:

Кто не топтал тебя — и кто не плавил,
О Купина неопалимых роз!
Единое, что на земле оставил
Незыблемого по себе Христос.

Израиль! Приближается второе
Владычество твое. За все гроши
Вы кровью заплатили нам: Герои!
Предатели! — Пророки! — Торгаши!

В любом из вас, — хоть в том, что при огарке
Считает золотые в узелке —
Христос слышнее говорит, чем в Марке,
Матфее, Иоанне и Луке.

По всей земле — от края и до края —
Распятие и снятие с креста
С последним из сынов твоих, Израиль,
Воистину мы погребем Христа! [6, с. 322].

Поэтесса напоминает о теснейшей преемственности, внутренней связи, общих духовных смыслах еврейской и христианской традиций, о том, что религия любви, каковой провозглашает себя христианство, не может утверждаться через ненависть к маленькому народу, тем более тому народу, который породил Христа. Цветаева говорит, что в мировой истории еврейский народ свершает путь гонимого и казнимого Христа, что убийство евреев и есть Его многократное убийство. Под ее пером возникает удивительная конвергенция еврейского и христианского сре-

зов символики Неопалимой Купины: «Купина неопалимых роз» — как напоминание, что сам еврейский народ и есть та Неопалимая Купина, подарившая миру Святое Семейство.

Символика Неопалимой Купины вновь актуализируется в кровавые годы братоубийственной гражданской войны в России. Особенно очевидно это в поэзии Максимилиана Волошина, который называет сборник 1919 года «Неопалимая Купина». В нем знаменитый библейский образ является символом духовной стойкости, неуничтожимости человеческого духа, символом нетленных ценностей культуры, бессмертия русской культуры: «Мы погибаем, не умирая, // Дух обнажая до дна. // Дивное диво — горит, не сгорая, // Неопалимая Купина». В стихотворении «Пустыня» из того же сборника вновь опорным образом-символом становится Неопалимая Купина, соединяясь еще с одной знаменитой теофанией — Огненным Столпом, которым Бог ведет Свой народ через пустыню:

Шел по расплавленным пустыням,
По непротоптанным тропам,
Под небом исступленно-синим
Вослед пылающим столпам.

А по ночам в лучистой дали
Распахивался небосклон,
Миры цвели и отцветали
На звездном дереве времен.

И хоры горних сил хвалили
Творца миров из глубины
Ветвистых пламеней и лилий
Неопалимой Купины [4, с. 536].

В интерпретации поэта Неопалимая Купина — знак трансцендентного Бога, символ некоего вечного мирового древа, «звездного дерева времен», на котором расцветают «пламена и лилии», символ самой трагической истории и надежды на то, что она имеет какой-то смысл. Для М. Волошина, как и для многих поэтов, Неопалимая Купина — символ пророческого видения, поэтического дара, самой поэзии.

Новый всплеск интереса поэтов к образу Неопалимой Купины возникает в годы Второй мировой войны и после нее. Через ее символику они пытаются осмыслить величайшую трагедию человечества, страшную гибель миллионов людей, в том числе и трагедию Холокоста, унесшего жизни шести миллионов евреев (из девяти), из них — полутора

миллионов детей. Под пером великих поэтов Нелли Закс, Розы Ауслендер, Пауля Целана Неопалимая Купина ассоциируется с огнем печей крематориев, со страшной жертвой всежжения, и одновременно является символом неугасимого Божественного огня, стойкости духа, неуничтожимости народа Божьего, неистребимости веры, символом любви и возрождения.

Параллель к этому находим в поэзии Семена Липкина (1911–2003), прошедшего Великую Отечественную войну, ставшего свидетелем трагедии Холокоста и ее замалчивания в Советском Союзе. В стихотворении «Моисей» поэт входит в образ великого пророка и его глазами смотрит на кошмарную историю «цивилизованного» мира:

Тропою концентрационной,
Где ночь бессонна, как тюрьма,
Трубой канализационной,
Среди помоев и дерьма,

По всем немецким и советским,
По польским и иным путям,
По всем плечам, по всем мертвецким,
По всем костям, по всем смертям

Я шел. И грозен, и духовен.
Впервые Бог открылся мне,
Сияя пламенем газoven
В Неопалимой Купине [2, с. 170].

Речь идет также о новом открытии Бога через страдания, как открыл Его заново некогда в эпицентре страданий библейский Иов.

Образ Неопалимой Купины становится архетекстуальным и в стихотворении «Кочевой огонь», в котором С. Липкин осмысливает судьбу еврейского народа, кочующего по миру и несущего в себе неистребимый духовный огонь, подпитывающего другие культуры:

Какая нам задана участь?
Где будет покой от погонь?
Иль мы — кочевая горючесть,
Бесплотный и вечный огонь?

Где заново мы сотворимся?
Куда мы направим шаги?
В светильниках чьих загоримся
И чьи утеплить очаги? [2, с. 167].

Перелом тысячелетий, рубеж XX–XXI веков вновь оказывается временем катастрофическим, временем обострения противоречий в мире и кризиса духовных ценностей, отчаянных поисков идентичности и духовных опор. Все это вновь обуславливает внимание к парадигме Исхода, понимаемого как преодоление инерции собственного существования, как путь навстречу Богу, внимание к образу Неопалимой Купины. Его по-своему трансформирует талантливый русскоязычный поэт Константин Михеев, живущий в Минске. Его стихотворение «Исход» написано в конце 90-х годов, когда он учился на пятом курсе филологического факультета БГУ. Опираясь на библейскую историю, поэт говорит о пути любого человека, любого народа к истинной свободе, к подлинной вере. Он то смотрит на эту историю со стороны, то становится ее участником, дерзко входя в образ пророка Моисея:

В лучах закатов, злобных и косых,
В песках пустынь, безмерных, как забвенье,
Дарован нам безжалостный язык
Обетования и Откровенья.

Не сорок верст, а сорок лет легли
Нам под ноги, и на губах бескровных
Цвел, обретая корни вне земли
Без усталости пылающий терновник.

Средь безымянных скал самумом мчась,
Рисуя письмена морщин на теле,
Шли с нами вера, гнев и часть
Того, Кого мы вслух назвать не смели.

Пусть мой народ не мною был влеком,
Но я был с ним на той дороге торной,
Где резали заржавленным штыком
Хлеб, испеченный в топке крематорной.

Я был в рыданье первенцев и вдов,
В сердцах, что в исступлении дрожали,
В бесстрастном счете судеб и годов,
В мерцанье неба, в букве на Скрижали.

Блажен, кто видел Бога со спины.
Вдвойне блаженны души человечьи,
Что перед жадным взором сатаны
Ни веры не утратили, ни речи.

Но более их всех блажен лишь тот,
Кто почитал единственной наградой
Слова: «Вот я, вот мир, вот мой народ.
И вот мой Бог. И большего не надо».

Не люди, а столетья полегли
На рубеже Земли Обетованной,
Чтобы топтали кости их в пыли
Беспамятных потомков караваны.

Но человек пред Богом предстает,
Слух отверзая в час скорбей и бедствий,
И слышит: «Вот он, мир, вот твой народ,
Бери свой посох и за Мною шествуй» [3, с. 236–237].

Таким образом, на протяжении десятилетий и даже столетий образ Неопалимой Купины является востребованным в поэзии на русском языке, каждый раз наполняясь новыми и новыми смыслами, но сохраняя при этом свои библейские основания, имеющие универсальный смысл.

Библиографические ссылки

1. *Агада*: Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / сост. Х. Н. Бялика и И. Х. Равницкого; пер. С. Фруга. М. : Раритет, 1993.
2. *Менора*: Еврейские мотивы в русской поэзии. М. : Еврейский ун-т в Москве, 1993.
3. *Михеев К.* Стихи Мнемозине. М. : Новое знание, 2002.
4. *Поэзия Небес*: Бог и человек в русской классической поэзии XVIII–XX веков / сост. Д. Д. Галютин. СПб. : Библия для всех, 2000.
5. *Фруг С.* Стихотворения [Электронный ресурс]. URL: Lib.ru/Классика: Фруг Семен Григорьевич. Стихотворения (дата обращения: 29.08.2024).
6. *Цветаева М.* Собрание соч.: В 7 т. / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. Т. 1. М. : Эллис Лак, 1994.
7. *Rilke R. M.* Die Gedichte / R. M. Rilke. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2014.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ БИБЛЕИЗМОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ГЕОРГИЯ КОНИССКОГО

С. Э. Сомов

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, somov72@mail.ru*

В статье анализируется функциональная роль библейских выражений и отдельных слов в художественном творчестве белорусского просветителя Георгия Конисского (1717–1795), православного архиепископа г. Могилева. В связи с религиозным содержанием творчества автора, ориентированного на Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, библейский текст рассматривается как основа образного и символического контекста литературного наследия Конисского, представленного произведениями различных жанров: трагедокомедии, поэтических переложений псалмов, поэтических надписей, слов и речей. Помимо содержательного аспекта, дается обоснование сугубо эстетических функций библеизмов в творчестве Конисского, позволяющих автору создавать тексты оригинальной композиции и ритмики.

Ключевые слова: библеизмы; эстетическая функция; Георгий Конисский; образно-символический; иллюстративный; ритмообразующий.

AESTHETIC FUNCTIONS OF BIBLICAL SYMBOLS IN THE WORKS OF GEORGY KONISSKY

S. E. Somov

*Belarusian State University, K. Marx St., 31, 220030,
Minsk, Belarus, somov72@mail.ru*

The article analyzes the functional role of biblical expressions and individual words in the artistic work of the Belarusian educator Georgy Konissky (1717–1795), Orthodox Archbishop of Mogilev. In connection with the religious content of the author's work, focused on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, the biblical text is considered as the basis of the figurative and symbolic context of Konissky's literary heritage, represented by works of various genres: tragicomedy, poetic paraphrases of psalms, poetic inscriptions, words and speeches. In addition to the substantive aspect, a justification is given for the purely aesthetic functions of biblical expressions in Konissky's work, allowing the author to create texts of original composition and rhythm.

Keywords: biblical expressions; aesthetic function; Georgy Konissky; figurative-symbolic; illustrative; rhythm-forming.

Белорусский просветитель Георгий Конисский (в миру Григорий Осипович Конисский) всю свою жизнь с молодых лет отдал на служение Православной церкви. Приняв монашеский постриг в Киево-Печерской

лавре в 1744 г., он прошел все ступени духовного служения от должности лаврского инок-проповедника в Киеве до архиепископа Белорусского в Могилеве. И это служение подвижник совершал с крайней степенью самоотверженности и усердия, снискав тем самым уважение у современников, а у потомков — авторитет святости (как местночтимый святой он был прославлен Белорусской Православной Церковью в Могилеве в 1993 г., а как общепочитаемый святой Русской Православной Церкви — в Москве в 2017 г.).

Как писатель Конисский проявил себя в различных литературных жанрах всех трех родов словесного искусства (трагедокомедия, интерлюдии, элегии, псалмы, слова и речи), но в какой бы художественной форме он не работал, святитель всегда оставался святителем, а именно, — духовным проповедником Слова Божьего. Практически все его произведения, за исключением нескольких поэтических миниатюр, имеют религиозное содержание и направлены на раскрытие перед читателями, слушателями или зрителями христианских истин. Корпус религиозных текстов древности и времен Георгия, безусловно, был огромен. Однако все: и пишущие, и читающие христиане уверены в непогрешимой святости главного текста — Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, по отношению к которому все иные религиозные произведения носят в определенной мере «вторичный» характер, поскольку направлены на разгадку тайн основного Текста.

Будучи христоцентричным, наследие Конисского неразрывно связано с Библией и опирается на библейский текст как на уровне содержания, так и на уровне художественного оформления. Знакомство с произведениями Георгия, особенно зрелого и позднего периодов его творчества, открывает нам глубокого знатока библейского текста. Конисский активно цитирует Библию, использует знакомые читателям образы-символы, стилизует ряд своих стихотворений под поэтический ритм библейских стихов (в особенности это касается поэтических переложений псалмов). Причем, с течением времени «удельный вес» библейских заимствований и в связи с обстоятельствами жизни и эволюцией пастырских задач, и в связи с жанровыми предпочтениями, и, безусловно, личными духовными исканиями в творчестве Георгия нарастает.

В ранних драматургических произведениях Конисского библеизмы представлены достаточно мало, поскольку его трагедокомедия «Воскресение мертвых» и пять интерлюдий решены в традициях школьной драмы, ориентированной на восприятие широкими слоями населения, прежде всего, необразованного. В этих произведениях присутствует народный дух, выражающийся в использовании разговорного стиля, площадного юмора и даже грубых фраз с элементами просторечий. Поэтому ни высо-

кая библейская лексика, ни символика, ни библейские реминисценции или, тем более, пространные цитаты на церковно-славянском языке (ко времени Георгия полного перевода Библии на русский язык просто не существовало, он будет осуществлен специальной синодальной комиссией Русской церкви только через столетие) представляются здесь стилистически неуместными.

Тем не менее, трагедокомедия «Воскресение мертвых» посвящена важной для верующих людей теме загробного существования человеческой души и имеет в своей основе библейскую притчу о богатом злодее и нищем Лазаре, которые по смерти попадают, соответственно, в ад и в рай, между которыми утверждается непреодолимая бездна. Помимо этого, школьная драма направлена на раскрытие в упрощенных формах христианских эсхатологических идей и описывает частный суд Божий над человеческими душами, предваряющий собой ожидаемый в неопределенном будущем Страшный суд над всеми людьми, в том числе умершими, которые должны непостижимым образом воскреснуть для этого телесно.

Даже первое действие трагедокомедии, несмотря на отсутствие прямых библейских заимствований, отталкивается от притчи Иисуса Христа о погибающем прорастающем зерне. Так простой неученый крестьянин, осматривая свои нивы, задумывается сначала о зернах в земле, сгнивших и проросших, а затем и о человеческих душах, призванных умереть, чтобы снова воскреснуть:

Не умерло знать в земле зерна внемало:
Бо умерло все, да всежь и пооживало.
Теперь мне на память прийшла думка тая,
Что священник говорил в церкви, поучая,
Будто и тело наше, хочай гноем станет
По смерти, но як зерно на страшный суд встанет.
Веру тому: бо вижу сам, как в земле тлеют

Семена, а в колосе растут и целеют (здесь и далее цитаты в орфографии и пунктуации оригиналов. — С. С.) [2, с. 40].

Поэтому образ зерна, погибшего и проросшего, здесь отсылает нас к библейскому притчевому контексту, и звеном этой отсылки, по сути перехода от прямого значения слова к духовно-символическому, является упоминание проповеди священника в храме, который учит пониманию евангельского текста, в том числе и притч Христа, активно включаемых в ежедневные литургические чтения. Подкрепляются духовно-философские мысли простолюдина решительным выводом о всемогуществе Господа:

Однак кто дает зерну стебло, колос, ости,
Той и порох обернет в тело, в жили, в кости.
Велика твоя сила, создателю Боже! [2, с. 40].

В отличие от речи персонажей трагедокомедии, среди которых нет настоящих богословов, выражающихся академически, Конисский использует более высокую лексику в кантах, разделяющих действия пьесы и углубляющих символическое содержание произведения. Так уже в первом канте возникает библейский образ Христа, воскрешающего смердящего четверодневного Лазаря, оживление которого является прологом к воскресению самого Спасителя, а одновременно и обетованием воскресения других людей:

Ожил иногда (некогда. — С. С.) мертвец, чтири дня смердящий;
Скоро испустил Христос глас животворящий
В той же самый тон:
Изийдете вон.
Затрубит громкою
Архангел трубою,
Всех нас зовущи на суд [2, с. 41–42].

Конисский включает сюда и библейский образ «архангеловой трубы» из Апокалипсиса Иоанна Богослова, в котором в эпических красках изображается Второе пришествие Христа и воскресение мертвых на Страшный суд, вызываемых из праха звуком этой вселенской трубы. Зрителям становится понятно, что речь пойдет о серьезных вещах. И действительно, Конисский описывает судьбу злодея Диоктита и страдальца Гипомена в библейском ключе. Диоктит как типичный негодяй, развращенный богатством, грабит Гипомена, наживает себе все больше имущества, ищет удовольствий от жизни, проводя время в пьянстве, которое вскоре и сводит его в могилу. Гипомен, напротив, человек порядочный, духовно оценивающий и приобретения, и утраты, полагающийся всецело на милость Божию, верующий без сомнений в загробную награду страдающим неповинно в этой жизни.

Умирая от нанесенных ему побоев, Гипомен непосредственно вызывает ко Христу как главному ходатаю за невинно обиженных, который как никто другой понимает боль и трагизм земных страданий, поскольку сам безвинно пострадал до смерти:

Но ты, Христе, ходатай для твоих страданий:
Во всем цело оправдан быти уповаю,
Себе ж и своей заслуге ничто не вменяю [2, с. 48].

Конисский, вкладывая в уста умирающего Гипомена рассказ о его муках и болях, выстраивает скрытую, но узнаваемую параллель со страданиями самого Спасителя. Такие слова, как «кровь» («наситился, как хотел, зверь тот моей крови»), «плоть» («в круг по телу плетмы избитый»), «трость» («до мозга глава тростью мне пробита») приобретают оттенок библейской символики жестоких и невинных страданий, поскольку речь идет о преддверии смерти и ожидании входа в «Небесное царствие». Например, в Евангелии от Матфея описывается трость, которой били Христа перед распятием: «И сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него и, взявши трость, били его по голове» (Мф. 27:29–30) [1, с. 1259]. Конисский намеренно не использует здесь ни слово «палка», ни «дубинка», ни «камень», поскольку библейский контекст чрезвычайно важен для понимания духовно-религиозного смысла произведения.

Речь идет о путях достижения человеком главной, с точки зрения христианина, цели его земного существования: спасения души в Боге, вхождения в Царство небесное. Именно туда стремится и в конечном итоге попадает страдалец Гипомен, в финале произведения изображаемый во славе и свете, которые так поражают своим сиянием проклятого Диоктита, оказавшегося в адских мучениях. Еще находясь в преддверии перехода от временной жизни к вечной, в молитвенном порыве ко Христу Гипомен выражает свою надежду на Царствие небесное, опять-таки, в библейском ключе:

Аось, може, по смерти вместо сих стенаний
Пойду даже в дом божий, в гласе радований [2, с. 48].

Библеизм «глас радования» восходит к ветхозаветной книге «Псалтирь», в которой древний автор, чаще всего царь Давид, которому принадлежат большинство древних песен, предвосхищает сокрушительное и величественное явление Господа на земле как царя и судии над всеми народами: «Вси языцы воспещите руками, воскликните Богу гласом радования». И в этом же хвалебном 46-м псалме «О сынех кореевых» в Библии присутствует указанный выше образ-символ «трубного гласа», призывающего всех на Суд: «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне. Пойте Богу нашему, пойте, пойте, Цареву нашему, пойте» [4, с. 372]. Развивающийся таким образом мотив Суда и воздаяния праведникам (равно, как и грешникам) является в произведении все более понятным зрителям, даже если они не являются богословски образованными людьми, поскольку в XVIII веке те, кто умел читать, в большин-

стве своем учились по Псалтири, нередко зная ее наизусть; но даже и те православные, кто были неграмотными, прослушивали всю Псалтирь неоднократно, присутствуя на вечерних и иных богослужениях, где она постоянно включается в молитвословия не только в виде целых кафизм или отдельных псалмов, но и в виде наиболее ярких гимнографических, а потому запоминающихся фрагментов, в частности, в форме многочисленных «Прокимнов», предваряющих чтение Священного Писания.

Помимо изобразительной и образно-символической функции, которые мы наблюдаем в драматургии Конисского, библеизмы используются им более широко в лирике, где присутствует уже сугубо художественная функция. Наиболее ярко это выражено в поэтических переложениях псалмов, где, в соответствии с жанром (поскольку речь идет о собственно библейском тексте), библейские слова и выражения являются стилеобразующими элементами текста.

Так, в переложении 14 псалма таковым элементом выступают библеизмы «двор Божий» и «гора Господня». В художественно-стилистическом отношении они используются Георгием для создания определенного поэтического ритма. Выражение «Господи! кто обитает в Твоем дворе, / И кто в святой Твоей вселится горе?» является рефреном и единоначалием пяти основных строф поэтического переложения псалма, позволяющим организовать и в музыкальном, и в смысловом отношении пять ответов на данный вопрос, начинающихся также единообразно с усиленных повтором указательных местоимений: «Той, той, кто...» [7, с. 256–257]. Организованный таким образом ритмический рисунок стихотворения позволяет акцентировать внимание читателя на принципиально важных ответах на вопрос о путях спасения человеческой души.

Создавая подобный ритмический рисунок стиха, Конисский представляется весьма смелым экспериментатором, он творчески осваивает библейский материал. Например, у признанного авторитета в опыте поэтического перевода псалмов М. В. Ломоносова мы видим выраженное следование за псалмопевцем Давидом. Ломоносов также использует понятие «двора» («дома») и «горы», но единожды, в первой строфе произведения, за которой следуют пять четверостиший-ответов, которые соответствуют библейским стихам оригинала:

Господи, кто обитает
В светлом доме выше звезд?
Кто с Тобою населяет
Верх священный горних мест? [3, с. 186].

Ломоносов поступает как художник слова, передающий в образных выражениях содержание оригинала. Отсюда — определенные образные трансформации: «светлый дом выше звезд» вместо библейского «жилище Твое», «священный верх горних мест» вместо «святую гору Твою». При этом следует учесть, что из всех переложений псалмов у Ломоносова 14 псалом ближе всего к оригиналу в текстовом отношении.

Следует признать, что Конисский действует более как мыслитель, нежели как поэт-переводчик. Он изменяет поэтическую структуру библейского текста в стремлении как можно более внятно донести духовный смысл Откровения. Поэтому его дефиниции библейских образов-символов ближе библейским, чем у Ломоносова, и даже тождественны им: «двор» вместо «жилища» и в точности, как в Библии, — «святая гора».

В символическом отношении данные дефиниции представляются весьма важными, поскольку имеют многоуровневый характер. Использование Георгием слова «двор» показывает его глубокое знание библейского текста, поскольку этот перевод представляется более удачным, чем распространенное в церковно-славянских вариантах слово «жилище», указывающее только лишь на вполне определенную пространственную характеристику огороженного жилого места. Исследователи библейских текстов (к примеру, Л. Райкен, Д. Уилхойт, Т. Лонгман [6]) в данном случае не склонны ограничивать перевод еврейского слова *haser* только лишь словом «жилище», поскольку слово «двор» представляется более содержательным, глубоко связанным с библейским контекстом. Это не только жилое помещение, огороженное для защиты от врагов-людей и хищных животных извне, но, шире, — это еще и определенная социальная структура, сообщество, свита, когда речь идет о царе и его престоле (члены семьи, приближенные царедворцы, слуги, гости). Даже в земном понимании этого слова речь идет о некоем великолепии, величестве, возвышающемся престоле, на котором восседает царь, что помогает представить себе величие Царя небесного в его «горних», то есть небесных, чертогах.

Разумеется, у царя Давида в псалме и в стихотворениях переводчиков речь идет именно о небесном чертоге Царя-Бога, правителя всего мироздания. Небесный двор изображается в Библии и как некий непостижимо возвышенный и прекрасный тронный зал, и как небесный храм, в котором перед престолом Всевышнего ему служат и его славят сонмы ангелов и святых, к которым в вечности хочет присоединиться каждый верующий человек [См.: Ис. 6:1; 2 Пар. 18:18; Откр. 4:1–4; Евр. 8:1; Пс. 47:2–3; Иер. 8:19 и мн. др.]. Небесный двор-храм есть место духовного

торжества, нелицемерного праздничного поклонения Царю и благоговения перед ним.

Этот мотив экстраполируется на восприятие Иисуса Христа, на поклонение ему и на благоговение перед ним, поскольку христиане вслед за апостолом Павлом воспринимают Спасителя и как Царя (не земного, ожидаемого иудеями, а потому «обманувшимися» о Христе, а небесного), и как первосвященника, «священнодействователя святилища» на небесах (Евр. 8:1–2). Это святилище призвано стать местом обитания народа божьего, включающего всех людей, в духе служащих Богу, то есть нравственно чистых, не творящих зла. Именно о них идет речь в ответах на главный вопрос: кто достоин спасения, кто может стать перед престолом Всевышнего в небесном чертоге?

Не менее содержателен и образно-символический смысл понятия «Божья гора», поскольку он связан не только с высоким, «горным» положением Бога в мироздании, то есть, Царством Небесным, но и с земными возвышенностями, на которых происходили принципиально важные для спасения человечества события, контакты между Богом и человеком, между физическим и трансцендентным измерениями: получение Закона, принесение в жертву Исаака, Распятие, Вознесение, Преображение и др. Из множества библейских гор самыми важными представляются две: Синайская и Сионская. На первой — Хориве — люди получили десять заповедей Закона, на второй — построили Иерусалим, в котором прославился Иисус Христос. Эти великие горы есть места святости, плодородности, изобилия земного существования (ср. Эдем на горе), а помимо этого еще и грозного величия Бога и, соответственно, искреннего поклонения ему, а также места радушного приема в дом Всевышнего всех чинов земных праведников.

В указанном выше переложении 14 псалма Божья гора есть место на небесах, предел вожделенного стремления всех спасающихся. Но в другом поэтическом произведении Конисского, в «Надписи к Иконе, изображающей Закон и Евангелие» (образ благословляющего Христа Вседержителя с книгой в левой руке) символика горы еще богаче, поскольку определяет не только цель, но и путь к этой цели, начиная с древнейших ветхозаветных времен. Ярчайшим выражением библейского мотива Божьей горы здесь выступают две уже упомянутые нами возвышенности: Синай и Сион. И та, и другая связаны с явлением и пребыванием Бога, соответственно, они таинственны, покрыты облаками и дымкой (см. Исх. 19–20), но они отличаются друг от друга, поскольку последняя есть место успокоения и благоденствия божьего народа. На Синае народ получил Закон, когда осуществлял главное движение в своей истории: от египетского рабства — в Землю обетованную, к свободе и процветанию. В

контексте Нового Завета это движение становится путем от Закона — к Благодати, от сумерек — к свету, от гибели — к спасению:

От Синайския горы бегу до Сиона,
От суровой Госпожи, до матерня лона.
Там Бог гремит, и молнией стреляет;
Здесь Он с любовью меня обнимает.
Сам страждет, хотя должно было бы мне страждать:
Как же не буду, грешный, к Нему прибегать? [7, с. 263].

Движение в пространстве становится символом движения в духе: от сурового Закона — к благодатной жертвенной любви, соответственно, от справедливости — к милости, которая выше формальных правил и определений.

Наиболее полно, на наш взгляд, эстетические функции библеизмов реализуются в художественном творчестве Георгия Конисского в жанре слова, поскольку проповеди по сути своей являются частными попытками раскрытия смыслов Священного Писания. Библия здесь выступает и предметом повествования, и способом раскрытия данного предмета. В узком смысле слова предмет — это Евангельское слово, новозаветная проповедь Спасителя, которая раскрывается в пророческом и «прообразовательном» (от слова «прообраз» — нечто, предвосхищающее великие и спасительные события будущего) контексте Ветхого завета, а также в толковательных новозаветных откровениях: посланиях святых апостолов и в Откровении Иоанна Богослова.

Библеизмы в словах Конисского выполняют как содержательную, образно-символическую, так и художественно-эстетическую функции. Например, в анализируемом нами выше «Слове на Рождество Христово» символ дождя, сходящего на руно и «капли, капающей на землю», выступает основным для раскрытия тайны непостижимого и незаметного для большинства человечества явления в мир Спасителя, предсказанного неоднократно ветхозаветными пророками именно таковым, тихим, сокрытым от большинства живущих.

Важной для проповеднического творчества Георгия является также иллюстрирующая функция библеизмов, заключающая в том, что посредством библейских цитат, образов и выражений, имеющих аксиоматический для проповедника и для слушателей смысл, Георгий иллюстрирует и доказывает свои умозаключения и выводы в отношении, прежде всего, новозаветных событий, изречений и истин. Например, к «Слову на Пасху» 1785 года в качестве эпиграфа Георгий избирает фразу из послания апостола Павла к римлянам: «Кто поемлет на избранныя Божия? Бог оправдая. Кто осуждая? Христос Иисус умерый, паче же и воскре-

сый», повествующую об особом духовном положении верующих в Христа грешников, которые праведниками в большинстве своем не становятся, даже искренне желая того, но по милости Божией, по его дару, становясь уже его паствой, надеются на защиту от клеветников и пожирателей, первым из которых выступает враг всего рода человеческого, то есть дьявол, пожирающий души людей [5, с. 150].

Для иллюстрации и подтверждения своей мысли об особой духовной защищенности от зла верных, пусть и грешных, но верных христиан Конисский использует цитаты из Ветхого и Нового Заветов, а именно, из Книги Второзаконие и послания апостола Павла к галлатам: «Из числа избранных Божиих выступит на чело Павел Апостол и, помахав рукою, не уже связан веригами железными двема, как прежде во убийственном Иерусалиме, но свободь и пляшущь. Вы, говорите, о навадницы! Имеете ли что клеветать на избранных Божиих? А вот Сам Судия Бог оправдает их: дерзнете ли осуждать их? А вот тут же сидит Сын Божий, Иисус Христос, умерший, паче же и воскресший. Ты, закон, праведно говоришь: проклят всяк, иже не пребудет во всех писанных в книзе законней, яко творити я, (Втор. 27:26), но Христос искупил нас от клятвы законныя, быв по нас клятва (Гал. 3:13) [5, с. 150–151].

В целом, говоря об использовании библейских слов и выражений в художественном творчестве Георгия Конисского, следует заключить, что библейский контекст имеет определяющее значение для большинства его произведений ввиду их религиозного и христианского содержания. Понятия и образы библейского происхождения несут на себе основную духовную и идейно-философскую нагрузку, поскольку касаются важнейших вопросов оправдания нравственного несовершенства и спасения человеческой души в Боге. Библизмы выполняют как образно-символическую, так и иллюстрирующую, и стилиобразующую функции, позволяя автору создавать произведения в контексте собственно библейской традиции (переложения псалмов), а также выходящие за ее пределы в область современного просветительского творчества (школьная драма, лирика, ораторская проза).

Библиографические ссылки

1. *Библия* или книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго завета. М. : Крон-Пресс, 1991.
2. *Воскресение мертвых обще убо всем будущее, но страждущим невинно в веце сем блаженно, а бидящим гибельно, в пяти действиях в пользу чающим оного показанное в Киевской Академии 1747 году трудами иеромонаха Георгия Конеского // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым: В 5-ти тт. СПб. : Типография Грачева и комп., 1861. Т. III. Кн. 6. С. 39–58.*

3. *Ломоносов М. В.* Избранные произведения. Л. : Советский писатель, 1986.
4. *Молитвослов* и Псалтирь. М. : Издание Сретенского монастыря, 2004.
5. *Слова* и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилевского. Могилев-на-Днепре : Скоропечатня и литогр. Я. Н. Подземского, 1892.
6. *Словарь* библейских образов: [Справочник] / Под общ. ред. Лиланда Райкена, Джеймса Уилхойта, Тремпера Лонгмана III; ред.-консультанты: Колин Дюриес, Дуглас Пенни, Дэниел Рейд; [пер.: Скороходов Б. А., Рыбакова О. А.]. Санкт-Петербург : Библия для всех, 2005.
7. *Собрание* сочинений Георгия Конисского, Архиепископа Белорусского: В 2 ч. / Изд. прот. И. Григорович. СПб : Тип. Императорской Российской Академии, 1835. Ч. 2.

БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ В РАССКАЗЕ Н. С. ЛЕСКОВА «КОТИН ДОИЛЕЦ И ПЛАТОНИДА»

Т. Н. Усольцева

*Гомельский государственный медицинский университет, ул. Ланге 5,
246000, г. Гомель, Беларусь, tnu610205@gmail.com*

В статье рассмотрены примеры обращения Н. С. Лескова к библейскому тексту на материале рассказа «Котин доилец и Платонида». Анализ библейских реминисценций обнаруживает неслучайность, осознанность их использования писателем. Апелляция к тексту Священного Писания позволила писателю не только осмыслить острые проблемы современного общества, определив их нравственную составляющую в качестве первостепенной, наиболее значимой, но и продемонстрировать их вневременной характер.

Ключевые слова: праведник; рассказ; путь; мотив; реминисценция; пророк; символ; образ; оппозиция.

BIBLICAL TEXT IN THE STORY OF N. S. LESKOV “KOTIN DOILETS AND PLATONIDA”

T. N. Usoltseva

*Gomel State Medical University, Lange str. 5, 246000,
Gomel, Belarus, tnu610205@gmail.com*

The article examines examples of N. S. Leskov's appeal to the biblical text based on the story “Kotin doilets and Platonida”. The analysis of biblical reminiscences reveals the writer's deliberate use of them. The appeal to the text of the Holy Scripture allowed the writer not only to comprehend the pressing problems of modern society, defining their moral component as the primary and most significant, but also to demonstrate their timeless nature.

Key words: righteous man; story; path; motive; reminiscence; prophet; symbol; image; opposition.

В рассказе Н. С. Лескова «Котин доилец и Платонида» писатель изображает два типа праведников, два пути обретения человеком своего истинного пути, приближающего его к постижению смысла бытия и ко Христу.

«Котин доилец и Платонида» Н. С. Лескова впервые напечатали в «Отечественных записках» (1867) как часть незаконченной романической хроники «Чающие движения воды», но уже в этом же году, когда для писателя стало очевидно, что работа над этим произведением не мо-

под свое крыло двух девочек-сироток, то обретает и свое имя — Константин Ионыч.

Следует отметить и то, что имена персонажей отсылают нас к библейскому тексту или житийной традиции: Авенир — военачальник и двоюродный брат Сеула (1Цар. 14:50–51), Иоиль — пророк, призывавший к покаянию, а имя Константин чаще всего соотносится с именем раннехристианского святого Константина I.

При создании образа Пизонского беллетрист расширяет пространство художественного текста, прибегая к библейским реминисценциям, что позволяют трактовать этот персонаж не как нелепого неудачника, но как праведника. Уродливую, комичную фигуру этого человека Лесков сравнивает с пророком Елисеем, учеником пророка Илии: «С непокрытою от рассеянности головою прошел он по всему городу, удивляя своею лысиною прохожих, которые смеялись над ним злее, чем дети смеялись над лысым пророком; но Пизонский, однако, был терпеливей пророка: он никого не проклинал, а только тихо поплакал, севши под ракитой за городскою заставой» [2, с. 228].

Насмешки над лысиной Елисея, как и стремление изгнать его из города, свидетельствовали, скорее, не о желании поглумиться над человеческими недостатками, но о неприятии и неверии в его пророческий дар, за что Господь расправился с жестокими детьми [1]. Облик Пизонского вызывает смех у людей, которые не знакомы с ним. У него нет защитника, способного оградить от подобной жестокости, Константин привык к тому, что окружающие издеваются над его внешним видом, над его ограниченными способностями и «запуганностью», но он не может принять своего одиночества и ненужности, поэтому активно начинает «искать какого бы то ни было приюта» [2, с. 228].

Первое сравнение Пизонского с пророком Елисеем скорее внешнее, формальное, но сам факт возможного сопоставления этих двух лиц делает странную фигуру Котина более значимой и глубокой. В следующем эпизоде Лесков уже не отсылает напрямую к образу пророка Елисея, он прибегает к скрытой реминисценции, которая приобретает ключевое значение для понимания персонажа. Речь идет о ситуации, когда Константин Ионыч ночью согревает девочек-сироток своим телом: он «сел над ними на корточки, как наседка, и, подобрав их под грудь, в течение всей короткой ночи согревал их животную теплотою собственного тела и сам плакал... сладко плакал от счастья» [2, с. 231].

Это описание напоминает эпизод оживления ребенка пророком Елисеем, который передавал умершему свое тепло: «Он лег поверх мальчика, прижался губами к его губам, глазами — к его глазам, ладонями — к

его ладоням. Так он припал к ребенку, и в теле того затеплилась *жизнь*» (4Цар. 4:34).

Пизонский, отдавая свое телесное тепло, словно вдыхает в девочек жизнь и открывает перед ними новые горизонты: обреченные на нищенство сироты получают любовь, заботу, возможность учиться и быть просто детьми, а не добытчиками пропитания для себя и старухи, которая взяла их к себе, чтобы нажиться на них.

Имя еще одного пророка упоминает уже сам Константин Ионыч, когда рассказывает бабушке Февронье Роховне эпизод из жития Илии, которого кормили вороны по повелению Бога: «сидел пророк Илия один в степи безлюдной; пред очами его было море синее, а за спиною острая скала каменная, и надо бы ему погибнуть голодом у этой скалы дикой. <...> Да послал к нему господь ворона, — говорил, оживляясь, Пизонский, — и повелел птице кормить слугу своего, и она его кормила. Замечай: птица, бабушка, кормила! *птица!*» [2, с. 241] (Ср.: «пошел и остался у потока Хорафа, что против Иордана. И вороны приносили ему хлеб и мясо поутру, и хлеб и мясо по вечеру, а из потока он пил» (3Цар. 17:5–6)).

Речь Пизонского, который в обыденной жизни не может связать двух слов и путается в своей половой принадлежности, говоря о себе в женском роде, совершенно меняется, когда он молится или проводит параллели между эпизодами библейской истории и его собственным бытием. Тогда она звучит торжественно, наполняется фольклорными образами: «море синее», «острая скала каменная», «скала дикая», «погибнуть голодом», а обстоятельства, в которых он, обычный человек, оказался, Константин Ионыч запросто сравнивает с периодом из жизни пророка Илии, отправленного Богом в уединенное место, чтобы спасти того. В этих речах нет вызова, гордости, осознания своей значимости, все в них только свидетельствует об искренности и простоте веры персонажа Лескова, об убежденности в любви Христа к человеку и о том, что Пизонский, не задумываясь о возможном и невозможном, доверяет Христу, а историю отношений человека и Бога воспринимает как свою личную историю.

Зачастую Константин Ионыч обращается к образам птиц, которые воспринимаются как символические: «И послал мне господь двух птиц: летает ко мне ворон Авенир, и печется обо мне белая лебедь Платонида Андревна, и прокормят они меня с цыплятками моими...» [2, с. 241]. При первой встрече он называет девочек-сироток «голубятками» [2, с. 229], потом «бедными птенчиками» [2, с. 240].

Символика образов птиц связана в тексте Лескова как с фольклорной, так и с христианской традицией. Ворон символизирует и смерть, и

связь с дьяволом, но при этом именно вороны были посланниками Бога и кормили пророка Илию. Авенир предстает и как соблазнитель Платониды, и как добрый ее посланник и помощник. Лебедь ассоциируется с чистотой, даже с Богородицей, но при этом и со смертью. Для того, чтобы очиститься от грехов, гордая красивая женщина Платонида умерла для мирской жизни, уйдя в монастырь, она даже «проплакала очи», больше не может видеть окружающего мира и становится «провидицей». Традиционно противопоставление символов ворона и лебедя, белого и черного, жизни и смерти свидетельствует и о неразрывной связи живого и мертвого. Платонида и Авенир переживают трансформацию, но раскаяние в грехах их приводит к разным дорогам: она пришла к Богу, а он заслужил «чин и крест» и «женился на генеральской дочери» [2, с. 261].

Символ голубя в ветхозаветной традиции связан с благой вестью, в Новом Завете является олицетворением Духа Святого. В произведении Лескова эти два значения оказываются неразрывно связанными: встреча с племянницами-сиротками стала той самой поворотной точкой, изменившей жизнь Константина Пизонского.

После исключения из духовного училища его не заботила нищета, в которой он жил. Духовной пищей молодому человеку служили романтические поэмы Дж. Байрона, И. И. Козлова, а нравственным кредо — песня, которую они распевали с приятелем-ремесленником:

О человек! Вспомни свой век.
Взгляни ты на гробы,
Они вечны дома [2, с. 247].

Эти строки явно отсылают к ветхозаветным словам: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и вовек не согрешишь» (Сх. 7:39), которые позволяют судить о том, что определяющей доминантой веры был страх перед смертью. Но изменившиеся обстоятельства жизни приносят и изменения в понимание веры.

Страх перед окружающим миром исчезает благодаря любви к детям и желанию сделать их жизнь более счастливой (Ср.: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1Ин. 4:18)). Любовь становится смыслом жизни Константина Ионыча. Он обретает семью, а из неприкаянного несуразного человека становится ловким, нужным всему городу, почитаемым «собственником и гражданином» [2, с. 247]. Его жизнь освещается любовью, в нем просыпается творец, что позволяет ему построить отдельный маленький рай, преобразив пустырь на острове, данном ему городом в пользование.

Таким образом, в рассказе «Котин доилец и Платонида» Лесков обращается как к ветхозаветному, так и к евангельскому тексту. Библейские реминисценции выполняют в рассказе несколько функций.

Благодаря обращению к тексту Священного Писания бытовой рассказ о нелепом существе приобретает философское звучание, его поступки воспринимаются не как неразумные действия дурака, не понимающего, что он творит, а как осознанные шаги человека, живущего по Христовым заповедям и следующего своим чувствам.

Кроме того, первоисточником всех проблем современного ему общества Лесков видел нравственное несовершенство человека, а обращение к библейскому тексту позволяло читателю увидеть, с одной стороны, вневременной их характер, а с другой стороны, возможность выбора, которую имеет каждый вне зависимости от социального положения.

Лескову удастся показать, что любовь и вера в Христа — это те силы, которые способны преобразить личность коренным образом, дать ей смысл и возможности прожить жизнь, не изменяя своему предназначению.

Библиографические ссылки

1. *Кашкин А. С.* Пророк Елисей и вефильские дети: экзегетический анализ 4 Цар. 2:23–24 // Христианское Чтение [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Kashkin/prorok-elisej-i-vefilskie-deti-ekzegeticheskij-analiz-4-tsar-2-23-24/ (дата обращения: 28.08.2024).
2. *Лесков Н. С.* Собрание сочинений: В 11 т. Т. 1. М. : ГИХЛ, 1956.
3. *Ромодановская Е. К.* Сюжетный комплекс «переодевание» и мотив потери одежды в повестях о гордом царе // Критика и семиотика [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philology.ru/literature2/romodanovskaya-10.htm>. (дата обращения: 28.08.2024).

II. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА, ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ПАРАДИГМЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

УДК 1(091) |18|(075.8)

В ПОИСКАХ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТИНЫ И ПУТЕЙ ГУМАНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОЦЕССОВ: РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ 30-50-Х ГОДОВ XIX ВЕКА

Т. И. Адуло

*Институт философии Национальной академии наук Беларуси, ул. Сурганова, 1/2,
220072, г. Минск, Беларусь, tadoul@mail.ru*

В статье на базе трудов В. Г. Белинского, А. И. Герцена, М. А. Бакунина, П. Я. Чаадаева и других мыслителей раскрыт процесс развития философской мысли России в 30–50-е годы XIX века и ее роль в разработке гуманных социальных проектов — «русского крестьянского социализма», «славянской федерации» и других. Показано, что духовная жизнь в России представляла собой богатую, разноплановую и достаточно противоречивую картину, которая получила дальнейшее развитие уже во второй половине XIX века. Фактически именно 1830–1850-е годы подготовили выход на интеллектуальную сцену таких титанов мировой мысли, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев и других.

Ключевые слова: русская философия; М. А. Бакунин; В. Г. Белинский; А. И. Герцен; П. Я. Чаадаев; М. В. Петрашевский; славянофилы.

IN SEARCH OF SOCIAL TRUTH AND WAYS TO HUMANIZE SOCIAL PROCESSES: RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE 30–50s OF THE 19th CENTURY

T. I. Adulo

*Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Surganova str., 1/2,
220072, Minsk, Belarus, tadoul@mail.ru*

The article, based on the works of V. G. Belinsky, A. I. Herzen, M. A. Bakunin, P. Ya. Chaadaev and other thinkers, reveals the process of development of philosophical thought in Russia in the 30–50s of the 19th century and its role in the development of humane social projects — “Russian peasant socialism”, “Slavic federation” and others. It is shown that the spiritual life in Russia represented a rich, diverse and rather contradictory picture, which was further developed in the second half of the 19th century. In fact, it was the 1830–1850s that prepared the entrance to the intellectual stage of such titans of world thought as F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, V. S. Solovyov and others.

Key words: russian philosophy; M. A. Bakunin; V. G. Belinsky; A. I. Herzen; P. Ya. Chaadaev; M. V. Petrashevsky; slavophiles.

Рассмотрение заявленной темы представляется нужным начать с общей оценки русской философии как формы духовной культуры, поскольку на протяжении двух столетий не прекращаются дискуссии относительно ее сущности, специфики, а также хронологических рамок ее зарождения и формирования. Одни исследователи (М. Н. Громов, Н. С. Козлов) относят зарождение русской философии к X веку, другие (В. В. Зеньковский) — к XVIII веку, третьи (А. И. Введенский) — к 1755 году, то есть году открытия Московского университета. Архимандрит Гавриил, автор 6-томной «Истории философии», считал философию атрибутивным свойством мышления русского человека, полагая, что уже в пословицах содержится философская рефлексия окружающего мира [8, с. 33]. При этом подавляющее большинство историков русской философии признают ее самостоятельность и оригинальность. Известный русский мыслитель В. В. Зеньковский отмечал: «Ничто так определенно не подтверждает самостоятельность и оригинальность русской философии, как наличность ее *развития*. Всякое развитие может быть только органическим, т.е. в нем можно проследить *диалектическую связность*, а не только одну историческую последовательность» [9, с. 24]. Правда, имеются и скептики: культурное отставание России в сфере философии признавал, например, Г. Г. Шпет. «Таким образом, — констатировал он, — общий итог условий, при которых развивалась философская мысль в России, короток. *Невежество* есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русского в философии, как будет показано ниже, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как доказывает все русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история русской науки, а исключительно невежество не позволило русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексия. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая» [15, с. 49].

Что можно сказать относительно исторической эпохи, ставшей предметом нашего исследования?

В экономическом плане 30–50-е годы XIX века — это эпоха дальнейшего разложения феодально-крепостнического строя и постепенного развития капитализма, что подтверждалось ростом городов, промышленного производства, упрочением всероссийского рынка, активизацией денежного обращения, внешней торговли и т.д. Товарное производство

значительно возросло даже на селе, несмотря на сохранение крепостного хозяйства. Нельзя не сказать в этом плане об указе Екатерины II 1764 года *о секуляризации*, в результате чего была подорвана *экономическая база церкви* и передано государству около миллиона крестьян мужского пола, которые в дальнейшем использовались в качестве наемной рабочей силы.

В политическом плане Россия по-прежнему оставалась монархией, но ее устои постепенно расшатывались усилиями оппозиционно настроенных либеральных дворян, начиная еще с А. Н. Радищева, а также военных чинов, организовавших в декабре 1825 года восстание.

В интеллектуальном плане Россия сделала очередной шаг в своем развитии. Образовавшиеся многочисленные кружки (Московский кружок Любомудров, кружок Н. В. Станкевича, кружок А. И. Герцена и др.) и салоны стали привычной картиной интеллектуальной жизни страны. В их деятельности принимали участие поэты, писатели, журналисты. В круг обсуждений попадали весьма разнообразные темы, касающиеся как литературы, так и политической жизни. Причем постепенно формировались метафизические (философские) основания анализа происходящих событий и прогнозирования их последующего развития.

В целом, следует признать значительно возросший интерес образованной дворянской молодежи к философии. Так, в Московском кружке Любомудров (1823–1825 гг.) изучали труды Ф. Шеллинга и А. Шлегеля, осмысливали предмет философии и ее место в системе наук, идеи идеалистической диалектики.

Нередко для более глубокого освоения западноевропейской философии молодые люди отправлялись за рубеж. М. А. Бакунин, например, для постижения философии Гегеля, которою он, как и В. Г. Белинский, был покорен, уехал в Германию и слушал соответствующие курсы лекций непосредственно в Берлинском университете, хотя вскоре совершенно в них разочаровался.

Общая картина русской общественно-политической мысли 30–50-х годов XIX века выглядела примерно так. Дворянско-крепостнический строй все в большей мере тормозил экономическое развитие России, служил онтологической основой возрастающих социальных противоречий, грозящих обернуться социальным взрывом. Это осознавали не только мыслящие разночинцы, выходцы из низов, но и представители либерального дворянства — Т. Н. Грановский, П. В. Анненков, В. П. Боткин, К. Д. Кавелин, И. С. Тургенев и др. Учитывая эти обстоятельства, представители дворянского либерализма были противниками крепостного права и желали развернуть Россию на европейский путь. Но при этом категорически отказывались от

революционных методов преобразования страны, что было характерно для революционных демократов, делали ставку на просвещение и мирные постепенные реформы политического строя, не ущемлявшие чрезмерно дворян. Какое-то время дворянские либералы контактировали с революционными демократами, но к концу 50-х годов, испугавшись мощного протестного движения низов, которых поддерживали революционные демократы, перешли в оппозицию по отношению к ним и встали на защиту существующего строя. Таким образом, единственным политическим лагерем, отстаивающим интересы народных масс, оказались революционные демократы.

Известный русский философ Г. Г. Шпет считал, что замысел революции «выносила, лелеяла, себя сама на нем воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века» [15, с. 14]. И начало этому замыслу было положено в рассматриваемый нами период. Из философов к сторонникам революции следует отнести в первую очередь В. Г. Белинского, А. И. Герцена и М. А. Бакунина.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1841) — крупный русский мыслитель первой половины XIX века. Выходец из «низов» (родился в семье флотского лекаря), он всю свою сознательную жизнь посвятил идее освобождения народа от эксплуатации и насилия.

В мировоззренческо-теоретическом развитии Белинский прошел длительный, непростой путь от романтизма и идеализма через этап «примирения с действительностью» к революционному демократизму и материализму. Был приверженцем диалектики Гегеля, но переосмыслил ее и критически переработал в материалистическом ключе. По убеждению Белинского, все «развивается по моментам, движется диалектически, из низшей ступени переходя на высшую. Этот непреложный закон мы видим и в природе, и в человеке, и в человечестве» [4, с. 583]. Более того, «только тот народ имеет право назваться «историческим», который выразил своею жизнью момент диалектически развивающейся идеи человечества» [4, с. 100–101].

Опираясь на диалектику, Белинский обосновывал закономерность исторического процесса, неизбежность социального прогресса и социализма. Диалектика стала для мыслителя методологической базой разрабатываемого им проекта преобразования российского общества. А преобразовывать было что. Характеризуя российские общественные устои той эпохи, Белинский в письме В. П. Боткину 13 июня 1840 года указывал: «Меня убило это зрелище общества, в котором действуют и играют роли подлецы и дюжинные посредственности, а все благородное и даровитое лежит в позорном бездействии на необитаемом острове. Вот, например, ты: что бы мог ты делать и что делаешь?» [6, с. 527]. Русский

мыслитель ратовал за отрицание старых, отживших форм социума — острое его критических стрел было направлено против крепостничества и самодержавия. Единственный приемлемый в сложившихся условиях путь преобразования мира — социальная революция. При наличии жесткой цензуры он не мог заявить об этом открыто, но свою главную идею выдавал в завуалированной форме, в своих публикациях акцентировал внимание на революционных эпохах во всемирной истории, например, на французской буржуазной революции XVIII века. В письмах же был более откровенным, в частности, в письме В. П. Боткину заявлял: «Я все думал, что понимаю революцию — вздор — только начинаю понимать. Лучшего люди ничего не сделают» [7, с. 72].

Белинский видел прогрессивную роль буржуазии как социального класса, решительно убравших с политической сцены кровожадных феодалов и создавших промышленность, но будущее гуманное общественное устройство с нею не связывал. В письме В. П. Боткину 2–6 декабря 1847 года он отмечал: «я сказал, что не годится государству быть в руках капиталистов, а теперь прибавлю: горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах. Для них война или мир значат только возвышение или упадок фондов — далее этого они ничего не видят. Торгаш есть существо, по натуре своей пошрое, дрянное, низкое и презренное, ибо он служил Плутусу, а этот бог ревнивее всех других богов и больше их имеет право сказать: кто не за меня, тот против меня. Он требует себе человека всего, без раздела, и тогда щедро награждает его; приверженцев же неполных он бросает в банкротство, а потом в тюрьму, а наконец в нищету» [7, с. 449]. Белинский не исключал формирование класса буржуазии и в России, усматривал в этом даже позитивный момент, полагая, что «внутренний процесс гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуазию» [7, с. 468].

Белинский был убежден в неизбежном утверждении на планете справедливого общества — победе социализма и наступлении «золотого века», таких времен, «когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы <...> Не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья» [7, с. 70–71]. Гуманное будущее Белинский связывал с формированием нравственного человека, в силу чего теме воспитания отводилось значительное место в его публикациях: «воспитание, — указывал Белинский, — всегда делает нас или выше, или ниже нашей натуры, да, сверх того, с нравственным улучшением должно возникнуть и физическое улучшение человека. И это сделается чрез социальность. И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само

собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» [7, с. 71].

В религии и церкви русский мыслитель видел оплот самодержавия и поэтому их критике уделял в своих сочинениях особое внимание. Начиная с 1840 года, он прочно стоял на материалистических позициях в философии и именно с этих позиций дал жесткую оценку последней книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». «Вы не заметили, — отмечал он в своем письме, — что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, 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 со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение» [5, с. 213].

Своеобразный проект преобразования самодержавно-крепостнической России предложил *Александр Иванович Герцен* (1812–1870). Выходец из дворянской семьи, он, как и Белинский, связал свои интересы с защитой обездоленных народных масс. Сначала возлагал надежду на европейские революции 1848–1849 годов, которые, по его убеждению, должны были бы направить общество по гуманному пути. Их поражение привело мыслителя к духовному кризису и пессимизму, но, с другой стороны, позволило ему более пристально обратить свой взор на Россию и именно с ней попытаться связать гуманное развитие человечества. Суть разрабатываемого проекта заключалась в следующем. Герцен увидел в пока еще не разложившейся русской крестьянской общине тот благоприятный материал, на котором можно было бы при его дальнейшей обработке выстроить модель идеального общественного устройства. Эта модель получила название «русского крестьянского социализма».

При всем уважении к интеллектуальным способностям Герцена, выстраиваемая им на протяжении многих лет модель оказалась не более чем утопией. Вскоре она подверглась научно обоснованной критике первого русского марксиста Г. В. Плеханова, но и сама социальная практика шла с ней в разрез: во второй половине XIX века, особенно после отмены крепостного права, казалось бы, неизбежной, сельская община, стала активно разлагаться, поскольку и село постепенно, но неотвратимо переходило на капиталистический путь развития. Такова закономерность исторического процесса.

Герцен также известен как крупнейший организатор вольной русской типографии в Лондоне, затем в Швейцарии. Издававшиеся им альманах «Полярная звезда» и еженедельник «Колокол» своим острием были направлены на подачу объективной картины русской действительности, а следовательно, на критику деспотического строя державы. Вольная русская пресса сыграла большую роль в распространении свободомыслия и революционизации массового сознания в России.

Одним из видных теоретиков и революционеров-практиков XIX века был *Михаил Александрович Бакунин* (1814–1876).

В качестве причины, непосредственно обусловившей активный поиск Бакуниным путей революционного преобразования мира, следует назвать социально-экономическое и политическое развитие предреволюционной Европы, в которой мыслитель очутился, впервые попав за границу в 1840 году. И хотя Бакунину, приверженцу философии Гегеля, стоявшему в конце 1830-х годов на позиции «примирения с русской действительностью», были чужды все практически-политические вопросы, именно практика революционной борьбы трудящихся Западной Европы обусловила его интерес к анализу проблемы социальной революции. Революционным исканиям способствовало личное знакомство Бакунина с А. Руге, В. Вейтлингом, Г. Гервегом, К. Марксом, Ф. Энгельсом, а позднее — с революционными деятелями Польши. При этом необходимо учитывать, что к началу 40-х годов Бакунин был уже идейно и теоретически подготовлен к восприятию революционных идей, чего нельзя сказать о практическом решении им политических вопросов. Как и другие передовые люди России, во второй половине 30-х годов он искал ответ на волнующие вопросы русской действительности, изучал философию Гегеля, послужившую затем теоретической базой его первых, революционных по содержанию работ, активно участвовал в работе кружка Станкевича, выражал протест (скорее всего неосознанно) против самодержавно-крепостнических порядков в России.

В первой статье Бакунина «Реакция в Германии», опубликованной в «Немецких летописях» за 1842 год под именем Жюля Элизара и получившей высокую оценку А. И. Герцена, содержится выход за рамки традиционно абстрактного «теоретизирования» левогегельянцев. «Свобода, реализация свободы, — писал Бакунин, — кто станет отрицать, что сейчас этот лозунг стоит на первом месте в порядке дня истории?.. Но одно слово, голое признание ничего не стоят» [2, с. 126]. Бакунин приходит к важному выводу о том, что будущее принадлежит народу, угнетенным классам, однако дифференцировать угнетенные классы он не смог [2, с. 148].

Русский мыслитель стремился разработать программу освобождения угнетенного народа. Его внимание привлекают работы Гегеля и Шеллинга, Вердера и Руге, так как в курсах лекций по философии, читавшихся в Берлинском университете, он разочаровался в первый же год своего пребывания в Германии. «Познакомившись поближе с метафизическими вопросами, я довольно скоро убедился в ничтожности и суетности всякой метафизики; я искал в ней жизни, а в ней смерть и скука, искал дела, а в ней абсолютное безделье» [3, с. 102–103], — писал он впоследствии о преподававшейся в Берлинском университете философии. Сделав правильный вывод о том, что «революционная драма еще не закончена» [2, с. 230].

В центре его внимания находится также «славянский вопрос». И это не случайно. Интерес к «славянскому вопросу» обусловлен не только борьбой Бакунина против русского царизма за освобождение народа своей страны. Он рассматривал разрешение «славянского вопроса» в качестве конкретной программы объединения угнетенных славянских народов в борьбе против господствующих классов не только в России, но и в Западной Европе, и как один из наиболее реальных путей установления справедливого общественного устройства в ряде государств Европы.

В революционном движении народов Западной Европы русский мыслитель выделял поляков как наиболее стойких революционеров. Поиски Бакуниным путей освобождения угнетенного народа с неизбежностью поставили его перед «польским вопросом», который, как справедливо отмечается в литературе, «надолго стал одним из острейших углов противоречий в европейской международной политике» [12, с. 4]. В бакунинской программе «революционного действия» польскому народу отводилась, как правило, решающая роль. Таким образом, «польский вопрос» занял одно из центральных мест в разрабатываемой Бакуниным программе разрешения «славянского вопроса» и не только его, так как Бакунин ставил задачу освобождения всех славянских народов.

Вторая отличительная черта бакунинского решения «славянского вопроса» — это требование «солидарности» всех славянских народов в борьбе с русским императором. Бакунин ставит перед собой цель объединения угнетенных классов славянских народов для совместной борьбы против русского царя. Подобную политику он проводил и на Пражском конгрессе славян. Следует, однако, заметить, что Бакунин усматривал лишь теоретическую возможность союза всех наций. В его трудах нередко встречаются элементы панславизма. Так, он считал, что «ненависть против немцев есть первое основание славянского единства и взаимного разумения славян» [3, с. 133].

Безусловно, в качестве положительной стороны воззрений Бакунина необходимо выделить идею союза и дружбы русского и польского народов, которая была близка выдающимся революционным деятелям Польши. Так, на протяжении всей жизни эту идею отстаивал виднейший прогрессивный общественный деятель Польши Иоахим Лелевель [10, с. 223].

В работах Бакунина уделяется значительное внимание проблеме внутреннего устройства «славянской федерации», а также вопросу ее взаимоотношения с другими государствами. В статье «Основы новой славянской политики», написанной в 1848 году, Бакунин рассматривает принципы, лежащие, по его мнению, в основе «славянской федерации», — равенство, свободу, братскую любовь, признание независимости всех славянских народов, запрещение войн между ними, недопустимость их союза с другими народами и т.д. [1, с. 115–116]. Однако этот проект был утопичен, абстрактен и пронизан к тому же панславистскими идеями.

В целом, необходимо отметить в качестве бесспорной заслуги Бакунина его практическую деятельность в 1840-х годах. Несмотря на свою противоречивость, эта деятельность носит гуманистический характер и заслуженно получила признание в России и Европе. «У всех панславистов, — отмечал Ф. Энгельс, — национальность, т.е. фантастическая общеславянская национальность стоит *выше революции*. Панслависты согласны примкнуть к революции при условии, чтобы им разрешено было объединить в самостоятельные славянские государства всех славян без исключения, не считаясь с насущнейшими материальными потребностями» [11, с. 305].

Один из «оракулов» вольности анализируемой исторической эпохи — *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–1856). Воистину, автор знаменитых восьми «Философических писем», публикация первого из которых в «Телескопе» послужила основанием для закрытия журнала, взял на себя миссию оракула, хотя правительственные круги сочли его попросту сумасшедшим. Несмотря на свой развитый интеллект и эрудицию, что признавали современники, в их числе А. С. Пушкин, с которым мыслитель поддерживал тесные связи, Чаадаев не смог предложить заслуживающего внимания общественности социального проекта. Основная идея сводилась к критике российской действительности. «Дело в том, — констатировал Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежали ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [14, с. 18]. В силу своей неразвитости

России, по мнению Чаадаева, следовало бы обратиться к Европе и пойти к ней «на выучку». «Я, конечно, не утверждаю, — уточнял он, — что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, отнюдь нет. Но я говорю, что, судя о народах, надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера» [14, с. 24]. Идеи Чаадаева не были поддержаны даже либеральными дворянами, в качестве их активных критиков выступили славянофилы, митрополит Серафим, министр народного просвещения С. С. Уваров, посчитавший первую «Философическую статью» «настоящим преступлением против народной чести» [14, с. 527], писатели Ф. Ф. Вигель («Самая первая статья <...> содержит в себе такие изречения, которые одно только безумство себе позволить может» [14, с. 528], П. А. Вяземский и др. «Что же касается нашей исторической ничтожности, — возражал Чаадаеву А. С. Пушкин, — то я решительно не могу с вами согласиться» [14, с. 524]. Подвел итог дискуссии писатель П. А. Вяземский. «Все эти возглашения истин непреложных, — иронизировал он, — заблуждения молодости или счастливой суетности» [14, с. 526].

Важной вехой в революционно-освободительном движении России стала деятельность *петрашевцев* — участников кружка М. В. Петрашевского. Кружок образовался в Петербурге в 1845 году и прекратил свое существование в апреле 1849 года в связи с арестом его членов. Как по своему социальному положению, так и по своим мировоззренческим позициям участники кружка не были однородными. Например, кружок посещали такие известные в будущем люди, как В. А. Милютин, М. Е. Салтыков-Щедрин, Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский и др. Базовой философской основой кружка служила философия французского социалиста-утописта Ш. Фурье, но участники кружка, о чем свидетельствуют дискуссии, были знакомы с трудами Г. Лейбница, И. Канта, Л. Фейербаха, А. И. Герцена. Среди участников кружка выделялось левое крыло, возглавляемое Петрашевским. Его представители стояли на материалистической платформе в философии, признавали всеобщую связь явлений, развивали диалектические идеи применительно к природе и с этих позиций готовили статьи для «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка». Петрашевцы отмечали важную роль просветительной деятельности в плане повышения сознания народных масс и преодолении различных общественных пороков. «Одним словом, — замечал Петрашевский, — когда свет образованности

будет разлит в обществе соответственно с его потребностями, тогда благосостояние не замедлит внедриться в оном» [13, с. 119].

Нередко в процессе обсуждения будущего гуманного социального проекта обращалось внимание на крестьянскую общину как возможную базу преобразования России. Представители левого крыла петрашевцев, выстраивавшие свои разработки в русле утопического социализма, оказались, пожалуй, наиболее радикальными мыслителями 1830–1850-х годов.

Наконец, нельзя не сказать о *славянофилах* — своеобразном философско-историческом направлении русской общественной мысли 1830–1840-х годов, известными представителями которого являлись И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин и др. Основная идея славянофилов — опора России в своем дальнейшем развитии на собственные, преимущественно древние устои. В этом плане они критически относились к преобразованиям Петра I, который своими радикальными реформами и «вхождением» в Европу, нарушил естественный ход развития Руси. Славянофилы, безусловно, не могли не замечать технических и технологических достижений Запада, понимали их значение для общественной жизни. Они, в конечном счете, могут быть полезны и для России. Но как их привнести, не разрушая ее древних устоев, — вот главный вопрос, на который они так и смогли найти ответа.

Русских мыслителей 30–50-х годов XIX века обычно разделяли на два лагеря — западников (Белинский, Герцен, Огарев, Бакунин, Кавелин и др.) и славянофилов. Эти две группы не были отделены друг от друга китайской стеной, одно время они даже входили в один и тот же кружок Станкевича. Но, разделившись, они в своих публикациях стремились выдерживать избранное направление мыслительной деятельности. Хотя, по большому счету, такого рода деление мыслителей — всего лишь один из апробированных и введенных в практику критериев классификации их теоретического наследия.

В *заключение* отметим следующее. Многогранная философская мысль России 1830–1850-х годов не исчерпывается теоретическим наследием и практической деятельностью отмеченных нами имен. Она масштабнее. Перечисленные нами персоналии не более как ее узловые точки. Но и они убедительно подтверждают то, что духовная жизнь в России представляла собой богатую, разноплановую и достаточно противоречивую картину, которая получила дальнейшее развитие уже во второй половине XIX века. Фактически, именно 1830–1850-е годы подготовили выход на интеллектуальную сцену таких титанов мировой мысли, как Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев и др.

Библиографические ссылки

1. *Бакунин М. А.* Избранные сочинения: В 5 т. Пг.–М. : Голос труда, 1919–1922. Т. 3.
2. *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем: В 4 т. М. : Изд-во Всесоюз. о-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934–1935. Т. 3.
3. *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем: В 4 т. М. : Изд-во Всесоюз. о-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934–1935. Т. 4.
4. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М. : Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 6.
5. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М. : Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 10.
6. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М. : Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 11.
7. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. М. : Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 12.
8. *Ванчугов В. В.* У истоков формирования канона «древнерусской философии» // Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность: материалы Международного круглого стола (г. Минск, 20 сент. 2013 г.) / Ин-т философии НАН Беларуси; науч. ред. Т. И. Адуло. Минск : Медисонт, 2013. С. 30–45.
9. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д., 1999. Т. 1.
10. *Избранные* произведения прогрессивных польских мыслителей: В 3 т. / Подбор и ред. текстов, вступ. статьи и примеч. И. С. Миллера и И. С. Нарского. М. : Госполитиздат, 1956–1958. Т. 2.
11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: В 50 т. Изд. 2-е. М. : Политиздат, 1955–1981. Т. 6.
12. *Очерки революционных связей народов России и Польши. 1815–1917.* М. : Наука, 1976.
13. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев / вст. ст. и общ. ред. В. Е. Евграфова. М. : Госполитиздат, 1953.
14. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М. : Изд-во «Правда», 1989.
15. *Шпет Г. Г.* Сочинения. М. : Изд-во «Правда», 1990.

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. И. ГРЕЧА

М. В. Аксенова

*Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина,
ул. Ульянова, 1, 603003, г. Нижний Новгород, Россия, marina.v.aksenova@gmail.com*

Н. И. Греч оставил в качестве литературного наследия множество прозаических путешествий, посвященных исследованию и сравнению государств, стран и обществ. Дидактическая природа его travelogov позволяет в полной мере раскрыть систему нравственных ценностей писателя, где на первом месте — практическая добродетель, милосердие и деятельная помощь ближнему. Никогда прямо не говоря о религии и не проповедуя, Греч утверждает в своем творчестве истинно христианские ценности как основополагающие для счастья отдельного человека и общества в целом.

Ключевые слова: Н. И. Греч; travelog; роман-путешествие; дидактическая проза; христианские ценности.

CHRISTIAN VALUES IN WORKS OF N. I. GRECH

M. V. Aksenova

*Nizhny Novgorod State Pedagogical university named after K. Minin,
Ulyanova str, 1, 603003, Nizhny Novgorod, Russia, marina.v.aksenova@gmail.com*

N. I. Grech's remarkable literary heritage includes travel writing devoted to research and comparison of states, countries and societies. Didactic essence of his travelogues makes it possible to reveal in full the system of moral values of the writer, where the first place is taken by pragmatic virtues, mercifulness and practical assistance to people. Never speaking about religion directly and without any preaching Grech manifests in his works truly Christian values as essential ones for happiness of a man in particular and the society in general.

Key words: N. I. Grech; travelogue; travel novel; didactic proze; Christian values.

Николай Иванович Греч — разносторонняя и многогранная личность в истории русской литературы. Он был писателем, публицистом, издателем: в типографии Греча издавались многие книги. Успешно складывалась и его преподавательская карьера. В литературных кругах со временем он приобрел заметное влияние, известны стали «четверги Греча», на которых собирались лучшие представители отечественной литературы и публицистики. Занимался журналистским делом (издавал «Сына Отечества», участвовал в издании «Журнала Министерства внутренних дел», «Библиотеки для чтения», «Русского вестника»). Всю свою жизнь Греч был активным гражданином, никогда не оставался в стороне

от процессов, происходящих в стране, измеряя их соответственно своему внутреннему моральному камертону. В начале своей карьеры он занимался тем, что распространял грамоту среди низших военных чинов по Ланкастерскому методу, затем горячо поддерживал движение декабристов, а позднее, разочаровавшись в них, стал сторонником традиционной монархии.

Греч оставил весьма разнообразное и обширное творческое наследие, включающее как научные работы, так и литературные произведения. Самыми многочисленными в списке его работ являются травелоги, созданные под впечатлением от частых поездок за границу: «28 дней за границу, или Действительная поездка в Германию, 1835» (1837), «Путевые письма из Англии, Германии и Франции» (1839), «Письма с дороги по Германии, Швейцарии и Италии» (1843), «Парижские письма с заметками о Дании, Германии, Голландии и Бельгии» (1847). Возможностью путешествовать он был обязан занимаемым должностям в официальных департаментах, часто эти поездки имели деловой характер, однако Греч всегда подробно и внимательно описывал свои странствия, а также предпочитал выступать именно в роли писателя, литератора и ученого.

Как любой образованный человек того времени, Греч был воспитан в христианских традициях, другого воспитания было не принято давать. Он, разумеется, хорошо был знаком с религиозными текстами, сам был верующим человеком. Греч в книге воспоминаний «Записки о моей жизни» говорит о том, что род его берет начало от католического проповедника, доктора богословия Адриана Греча. Можно сказать, что страсть к поучению и наставлению других была у Николая Ивановича в крови. Учился Греч в Юнкерской школе при Сенате, где помимо прочих дисциплин изучал, разумеется, и Закон Божий. Греч был протестантом, однако всегда говорил о том, что мог «умиляться душой» только в православной церкви. Героиня его романа «Поездка в Германию» Луиза, дочь немца, также испытывает на себе противоречие традиций двух церквей, православной и лютеранской. Это противоречие разрешается через Марию Ивановну, лютеранку, которая не имеет обязанности соблюдать пост, однако делает это из любви к своему сыну, чтобы не ввести его в искушение. Любовь и поддержка оказываются важнее для героев, чем простое следование правилам для прихожан. Еще в ранних пробах пера юный Николай Греч обращался к темам общечеловеческих ценностей и добродетелей, задумывался о смысле жизни, возможно, под влиянием сентиментальной литературы. Став зрелым и солидным литератором, чиновником, журналистом, Греч сохранил пылкость сердца и чистоту

чувств. Даже будучи серьезным господином, он искренне переживал чужое горе, сочувствовал бедам, радовался чужому счастью.

Выбрав в качестве основного жанра травелог, Греч словно бы всю жизнь занимался духовными исканиями, на первое место в его произведениях выходит общий нравственный портрет нации, страны, города. Нравственным камертоном в его поездках выступали такие ценности как добропорядочность, трудолюбие, сострадание, милосердие.

Посещая страны и города, Греч много внимания уделял церквям и соборам — часто они выступают центром архитектурных ансамблей, являются великолепно украшенными зданиями. Однако все эти прекрасные места чаще описаны с точки зрения туриста и гостя в городе, настоящая же тема христианства и христианских добродетелей в творчестве писателя проявляется в рассказах о жизни людей, их привычках, домашнем укладе, различных событиях, а также анализе исторических событий.

В повествовании Греча, весьма светском, тем не менее, часто появляются библейские мотивы и символы: жертвенность, сострадание, бескорыстное служение, любовь. Рассказывая о пожаре, который произошел в Германии около Бергердорфа в 1842 году, Греч упоминает о единении всех горожан, бросившихся на его устранение. Причина пожара так и не была установлена, воздух был отравлен. Несмотря на все попытки «усилия граждан честных и добросовестных были безуспешны», — пишет Греч, — «Сыпался горячий пепел, как при разрушении Помпеи» [3, с. 25]. Горожане не верили сначала, что пожар настолько страшен, осознали всю опасность, только увидев горящую церковь Святого Николая. Некоторые предлагали подорвать порохом несколько домов, но были остановлены другими, испугавшимися за имущество. И немедленно это имущество обратилось в прах, словно бы люди были наказаны за жадность. Пожаром было уничтожено множество домов, случилось настоящее бедствие. Греч пишет о том, что в сожженный город приходили разбойники и грабители, однако несмотря на это горожане проявили истинно христианские добродетели, объединившись вместе против беды: и бедные, и богатые раздавали хлеб, искали укрытия для тех, кто остался без крова. Греч не случайно упоминает Помпеи. Картина Брюллова стала настоящим перерождением и прорывом русской исторической живописи, где героем был показан народ. Как и на картине Брюллова, Греч представляет и описывает настоящее великодушие, взаимопомощь, которые помогли горожанам выстоять в схватке со стихией.

Будучи в Голландии, он описывает следующий случай: в XVI веке город Лейден находился под осадой испанцев. Осада длилась четыре месяца, бургомистр отказывался сдавать город, говоря о том, что сдаст его, только когда подойдут к концу съестные припасы. Спустя некоторое

время наступил настоящий голод: ели траву, корни, начались серьезные болезни. Разъяренные истощенные жители города ворвались в ратушу и потребовали сдачи города, на что бургомистр отвечал: «Я присягнул, что буду защищать город, и еще раз клянусь пред Богом, что сдержу свое слово. Хлеба у меня нет, но если мое тело может утолить ваш голод, возьмите его, изрежьте в куски, и разделите между самыми голодными». Люди отступили и вскоре, как пишет Греч, «Великодушные получили достойную награду. Не рука людей, а милость Божия спасла Лейден» [3, с. 116]. Поднялась сильная буря и затопив окрестности города, разрушила вражеский лагерь. Чуть позднее подошла с помощью флотилия Принца Оранского, весть о которой принесли два голубя. Любопытно то, что на предложение Принца Оранского выбрать себе награду за освобождение города от неприятелей, лейденцы выбрали учреждение университета, предпочтя его свободе от податей, красноречиво сделав выбор между ценностями материальными и созидательным развитием и просвещением.

Защита дома и правильное управление им, словно воссоздание в нем маленькой модели мироздания, является для Греча очень важной добродетелью. Часто путешествуя и посещая множество семей своих друзей и знакомых, он неизменно тепло пишет о тех семьях, где видит заботу и работу хозяев. Например: «Все в доме дышит добродетелью, спокойствием, довольством дарами судьбы, благоговением к Подателю благ земных. Не видать ни слуг, ни служанок. Мать разливает чай; дочери сами подносят гостям, с такой лаской, с такой приветливостью, что совестно отказаться и от третьей чашки» [3, с. 28]. Этими словами он описывает семью пастора Миллера из Гамбурга, «члена и ревнителя многих <...> общепользовательных обществ и первого учредителя общества трезвости». В «Поездке в Германию», одном из ранних своих произведений, Греч так описывает семью своих знакомых: «видел повиновение, основанное на законах природы и общества человеческого, видел строгость, соединенную с правосудием и нежностью; видел детскую безусловную любовь и преданность к родителям; видел родителей, которые смотрят на детей, как на залог, данный им Богом, в котором они должны со временем дать отчет на Страшном Суде» [5, с. 90].

Предназначение человека автор видит не только в праведной жизни, но и в неустанном труде по распространению знаний, улучшению жизни вокруг себя. Люди обеспеченные должны заниматься благотворительностью, не только передавая деньги, но и деятельно участвуя в развитии полезных обществ. Таков, например, банкир Соломон Гейне, многие другие персонажи, таков и сам Греч, неизменно принимающий участие в людях, нуждающихся в этом.

Сострадание — важное качество, в полной мере присущее и самому автору. В Амстердаме он видит, как дети катаются в повозках, запряженных козлами, что ему очень не нравится. «Жестокое обращение с животными портит детское сердце: начнет козлами, а кончит неграми в Суринаме» [3, с. 74]. Как настоящий педагог, он сразу видит, что может принести тот или иной порок, беда в перспективе, проявившись в подрастающем поколении. Описывая дома для сирот, особое внимание Греч уделяет тому, что сироты получают не только кров и еду, но также присмотр и воспитание, которое нацелено на то, чтобы вырвать детей из порочного круга нищеты, воровства и несчастий.

Служение простого человека для Греча состояло прежде всего в труде, честном выполнении своих обязанностей. Сам он не переносил праздности, был очень деятельным, в трудах и работе находил утешение в минуты горя. Потеряв сына, Греч отправился с поручением в Европу, в результате чего появились «Путевые письма из Англии, Германии и Франции», которые стали очень полным и подробным портретом трех стран. Снова в этом произведении Греч восхищается набожностью и трудолюбием англичан, порицает Францию, потерявшую порядок и монархию, наслаждается строгостью и простотой Германии. Идеал для Греча — нежно любить свою Отчизну, но притом испытывать интерес и уважение к другим. Универсальные ценности, которые прославляет автор — простая и скромная жизнь, помощь ближним, любовь в семье. Травелоги Греча — не только занимательное чтение, свидетельство реальной жизни тех лет, но и дидактическая проза, полная нравственных уроков, заслуживающая внимания современного читателя.

Библиографические ссылки

1. Греч Н. И. 28 дней за границей, или Действительная поездка в Германию. СПб. : Тип. Н. Греча, 1837.
2. Греч Н. И. Записки о моей жизни. М. : Издатель Захаров, 2002.
3. Греч Н. И. Парижские письма с заметками о Дании, Голландии и Бельгии. СПб. : Мартынов, 1847.
4. Греч Н. И. Письма с дороги по Германии, Швейцарии и Италии. СПб., 1983.
5. Греч Н. И. Поездка в Германию: Роман в письмах. [Письма Д. С. Мстиславцева к А. И. Левадину в Рязань]. Ч. 1. СПб. : Издано Николаем Гречем, 1831.
6. Греч Н. И. Поездка в Германию: Роман в письмах. [Письма Д. С. Мстиславцева к А. И. Левадину в Рязань]. Ч. 2. СПб. : Издано Николаем Гречем, 1831.
7. Греч Н. И. Путевые письма из Англии, Германии и Франции. Ч. 1. СПб. : Тип. Н. Греча, 1839.
8. Греч Н. И. Путевые письма из Англии, Германии и Франции. Ч. 2. СПб. : Тип. Н. Греча, 1839.

ИЗУЧЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА В КИТАЕ

Биликэ Самэйти

*Шанхайский университет иностранных языков, ул. Вэньсянь, 1550, 201620,
г. Шанхай, Китай, 495721048@qq.com*

Цель данной статьи — проиллюстрировать исследовательский интерес китайских академических кругов к религиозной философии Вл. Соловьева, которая изучается в трех аспектах: перевод и публикация трудов Вл. Соловьева на китайском языке, а также результаты исследований его философских воззрений и поэзии китайскими учеными.

Ключевые слова: Вл. Соловьев; религиозно-философская мысль; поэзия; перевод.

STUDY OF THE WORK OF VL. SOLOVIEV IN CHINA

Bilike Saimaiti

*Shanghai International Studies University, St. Wenxiang, 1550, 201620,
Shanghai, China, 495721048@qq.com*

The purpose of this article is to illustrate the research interest of Chinese academic circles in the religious philosophy of Vl. Soloviev, which is explored through three aspects: the translation and publication of Vl. Soloviev's works in Chinese, as well as the results of Chinese scholars' research into his philosophical views and poetry.

Key words: Vl. Solovyov; religious-philosophical thought; poetry; translation.

С середины 1980-х годов постепенное углубление изучения религии в Китае обострило интерес ученых к религиозной философии. Распад СССР привлек внимание китайских исследователей к русской религиозной философии, оказавшей глубокое влияние на философскую мысль в целом. В начале 1990-х годов в академических кругах началась волна переводов и исследований русской религиозной философии Серебряного века. Центральное место в ней занимает философия Вл. Соловьева, и, хотя ее изучение в Китае началось сравнительно недавно (только в середине 1990-х годов), за последние два десятилетия оно достигло значительных результатов. При этом сложилась парадоксальная ситуация: сначала китайские исследователи познакомились с работами последователей Вл. Соловьева (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка), и только потом — с идеями самого «отца русской философии». Лишь во второй половине 1990-х годов работы Вл. Соловьева постепенно входят в круг интересов китайских ученых. Поводом для этого послужили по-

следовательные переводы и публикации его работ на китайском языке: «Смысл любви» (1996), «Кризис западной философии» (2000), «Русская идея» (2000), «Чтения о богочеловечестве» (2000), «История и будущее теократии» (2001), «Россия и Европа» (2002), «Любовь спасает личность» (2005).

Оглядываясь на историю исследований последних 20 лет, можно сказать, что изучение философии Вл. Соловьева китайскими учеными охватывает широкий диапазон аспектов его жизни, философской мысли (теория полного знания, богочеловечества, Софии, мировой души и эсхатологии), эстетических взглядов и поэтического творчества. Особенно глубокие исследования провели Сюй Фэнлинь и Чжан Байчунь.

Профессор Сюй Фэнлинь — старший научный сотрудник Пекинского университета — систематически анализировал систему религиозной философии Вл. Соловьева и предложил уникальную интерпретацию его теории. Уже в 1995 году тайваньской книжной компанией «Донда» была опубликована первая в Китае монография, посвященная изучению наследия Вл. Соловьева. Книга «всесторонне знакомит с философской идеей Вл. Соловьева в форме критической биографии и дает увлекательный анализ теоретических истоков, значения и влияния философии Вл. Соловьева» [1, с. 12]. Впоследствии, в 2007 году, профессор Сюй Фэнлинь опубликовал книгу «Философия Вл. Соловьева», в которой систематически исследуются основные взгляды Вл. Соловьева на онтологию, гносеологию, философию жизни, религиозную мудрость, историософию, социальную и нравственную философию и эстетику. Следует отметить, что профессор Сюй Фэнлинь не только исчерпывающе представляет философскую идею Соловьева, но и помещает ее в контекст восточной и западной философий для более углубленного изучения уникальных идейных особенностей русского мыслителя.

Профессор Чжан Байчунь начал свои исследования о Соловьеве в середине 1990-х годов, опубликовал ряд научных работ, а также перевел и издал в 2000 году «Чтения о богочеловечестве». Профессор Чжан Байчунь провел глубокий анализ христианской традиции в философии Соловьева, что нашло отражение в его книге «Современная православная богословская идея: русское православное богословие», опубликованной в 2000 году, в которой он систематически проанализировал идеи, школы, личности и развитие русского богословия, подробно рассмотрел особенности богословской идей различных теологий в России и их уникальные темы. В данной книге богословская идея Вл. Соловьева раскрыта более полно, автор считает, что «Вл. Соловьев — основатель русской философии в современном понимании и эпохальная фигура в истории развития русской идеи, положившая конец эпохе, когда в России не было фило-

софской системы, и открывшая уникальную эпоху русской философии, от него в истории мировой философской идеи возникла совершенно новая и уникальная философская традиция — русская философская традиция. С одной стороны, при нем впитывание Россией западной философской идеи достигло апогея, и он не только систематически критиковал западную философию, но и сознательно выстраивал собственную философскую систему, а с другой стороны, при нем глубоко и систематически выразились русская национальная философия и национальный дух» [3, с. 68–69].

Кроме того, другие ученые, такие как Цзинь Яна, Чэнь Шулинь и Чжоу Лайшунь, также изучали и комментировали философские взгляды Соловьева. Профессор Хэйлунцзянского университета Цзинь Яна сосредоточилась на учении о Софии — центральном месте в философской системе Вл. Соловьева — и опубликовала монографию под названием «Ожидание Софии — философское и культурное исследование культа „вечной женственности“» (2009). Она считает Софию организующим принципом теософии, теократии и медиумизма, подробно рассматривает православную традицию культа Богородицы и религиозные истоки Софии и Вечной Женственности, аргументируя философские коннотации Софии как Вечной Женственности и восстанавливая богословско-философское значение Софии от красоты Божественной к красоте человеческой природы и от красоты человеческой природы к красоте Божественной: «София есть Божественная Премудрость Бога и материальное воплощение Бога <...> София находится как в Боге, так и вне Бога, как в сотворенном, так и в человеке» [2, с. 20].

Чжан Байчунь и Чэнь Шулинь (профессор философского факультета Хэйлунцзянского университета) вместе редактировали «Серии исследований русской философии», опубликованные издательством Хэйлунцзянского университета. Среди них изучение наследия Вл. Соловьева нашло отражение в работах Чэнь Шулиня и Чжоу Лайшуна. Чэнь Шулинь в 2010 году опубликовал монографию «Философская рефлексия над судьбой России — изучение историософии Вл. Соловьева и ее значение в современном мире», в которой систематически исследуется историософия в философской системе Вл. Соловьева с точки зрения ее эпохи и культурного фона, теоретического происхождения, подтекста, темы и ее практического значения. Чжоу Лайшунь в книге «Тяжесть миссии и тревога о судьбе. Исследование религиозной философии в период Серебряного века в России» (2014) анализирует основополагающую и ведущую роль Вл. Соловьева в философии России Серебряного века.

В период с 2006 по 2020 год восемь докторских диссертаций китайских ученых были посвящены религиозной философии Вл. Соловьева.

Среди них — «Исследование философии религии Вл. Соловьева» Пань Миндэ (2006), «Исследование учения полного знания Вл. Соловьева» Ли Ли (2006), «Время Богочеловека: Исследование философии религии Вл. Соловьева» Сунь Сюна (2007), «Исследование метафизической идеи Вл. Соловьева» Чэнь Яна (2007), «Исследование философии права Вл. Соловьева» Ли Синя (2010), Ху Чжэньцзян «Исследование учения о Софии Вл. Соловьева» (2019) и Го Дань «Исследование историософии В. С. Соловьева» (2020). Эти научные труды не только представляют исчерпывающий обзор жизни Соловьева, но и углубляются в его творческую биографию и систему философского мышления. Стоит отметить, что некоторые из этих докторских диссертаций были опубликованы в виде монографий, что еще больше способствует углублению и развитию исследований философии Вл. Соловьева.

Философские идеи Вл. Соловьева хорошо изучены в китайских академических кругах благодаря переводам, и их масштабное влияние не подлежит сомнению. Внимание ученых также привлекают его поэтические произведения благодаря яркому изложению в них его философских идей. Действительно, Вл. Соловьев сыграл роль духовного наставника в русской символистской поэзии, а его теоретическое новаторство способствовало трансформации русской поэзии от традиции к современности и революции в поэтических концепциях.

Перевод и изучение поэтических произведений Вл. Соловьева не были изолированными, а органично вписывались в общую структуру изучения поэзии Серебряного века. Выдающиеся специалисты в области поэтического перевода Ли Хаочжи «Избранные стихотворения русских символистов» (1996), Чжоу Цичао «Серебряный век» (1998) и Ван Цзяньчжао «Избранные стихотворения Серебряного века России» (2018) тщательно перевели стихи Соловьева, чтобы китайские читатели могли в полной мере оценить глубину и красоту его поэзии.

Следует особо отметить, что профессор Чжэн Тиву (Шанхайский университет иностранных языков), являясь авторитетным специалистом в области перевода и изучения поэзии Серебряного века, перевел 17 стихотворений Соловьева в ряде составленных им поэтических сборников, включая «Избранные стихи русской модернистской школы» (1996), «Избранные стихи русской модернистской школы» (в трех томах) (2020), «Золотой свод поэзии Серебряного века: том поэтов-мужчин» (2020) и др., что явилось ценнейшим источником материалов для чтения и исследований.

Что касается интерпретации поэзии, то Цзэн Си посвятил стихам Вл. Соловьева целую главу своей монографии «Исследования модернистской поэзии русского Серебряного века» (2004). Профессор Чжэн

Тиву также уделил значительное внимание поэзии Соловьева и идеям, лежащим в ее основе, в отдельной главе своей новаторской монографии «Русская модернистская поэзия» (2001), которая считается первой авторитетной работой в Китае, систематически рассматривающей русскую модернистскую поэзию. Кроме того, профессор Чжэн Тиву написал эссе «Вл. Соловьев — наставник русского символизма» (1996) и «Введение в философскую поэзию Вл. Соловьева» (1993), в которых он не только дает общее представление о философской идее и эстетических взглядах Соловьева, но и подробно рассматривает центральное место Вл. Соловьева в движении русского символизма и его влияние на последующие поколения поэтов. Примечательно, что, внимательно вчитываясь в поэтические произведения Вл. Соловьева, ученый показывает, как эти глубокие философские и эстетические концепции находят конкретное и яркое воплощение в творчестве поэта. Эти исследования представляют собой ценный научный материал для более полного понимания Вл. Соловьева и его поэтического творчества.

Несмотря на то, что переводов и исследований поэзии Соловьева в Китае было немного по сравнению с исследованиями его философской идеи, кропотливая работа ученых, несомненно, предоставила ценные научные ресурсы для изучения творчества Вл. Соловьева. Эти труды не только углубляют наше понимание русской литературы Серебряного века, но и позволяют оценить важную роль Вл. Соловьева в истории русской литературы в целом, а также влияние и воплощение его философских идей в литературном творчестве.

Данной теме посвящены не только вышеупомянутые монографии и поэтические сборники, но и многочисленные журнальные статьи. В совокупности все эти исследования представляют собой всестороннее и систематическое изучение идей Вл. Соловьева. Анализ его философских и художественных текстов широко представлен в китайских переводах и научных трудах по истории религиозной философии, истории литературы, эстетики, собрании авторских писем, литературных направлений.

Все китайские исследования религиозной философии Вл. Соловьева можно разделить на две категории: переводные, представленные в основном переводом и интерпретацией его работ, и автономные, проводимые учеными в соответствии с их собственными взглядами и пониманием. В последних преобладает общий обзор философских идей, в то же время нет недостатка и в углубленном изучении конкретных областей его философской системы.

При анализе философских взглядов Вл. Соловьева китайские ученые выдвинули немало уникальных идей. В целом, однако, из-за относительно небольшого размера академического сообщества, специализиру-

ющегося на философских исследованиях в Китае, осмысление философии Вл. Соловьева хотя и продолжаются, но все еще ограничены. Тем не менее, энтузиазм и усилия китайских ученых в этом направлении никогда не угасает и неуклонно растет.

Библиографические ссылки

1. *Сунь Сюн*. Время Богочеловека: Исследование философии религии Соловьева. Пекин. : Изд-во религиозной культуры, 2009.
2. *Цзинь Яна*. Ожидание Софии — философское и культурное исследование культа «вечной женственности». Пекин : Народная литература, 2009.
3. *Чжан Байчунь*. Современная православная богословская идея: русское православное богословие. Шанхай : Шанхайский книжный магазин «Саньянь», 2000.

**БИБЛЕЙСКАЯ ПРИТЧА В РОМАНЕ «АННА КАРЕНИНА»
Л. Н. ТОЛСТОГО И ОДНОИМЕННОЙ КИНОАДАПТАЦИИ
Т. СТОППАРДА И ДЖ. РАЙТА**

Е. П. Гурина

*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана,
2-ая Бауманская ул., 5, стр. 4, г. Москва, Россия, bestengteacher@yandex.ru*

В статье исследуется притчевый характер романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», проводится анализ притчевых элементов в романе и визуальных отсылок к евангельским притчам в одноименной киноадаптации Т. Стоппарда и Дж. Райта (2012). Автор рассматривает случаи обращения Л. Н. Толстого к жанру притчи в разные периоды жизни, изучает отношение писателя и авторов киноадаптации к главной героине при построении оппозиции грешница / праведница и блудница / мученица.

Ключевые слова: притча; роман-притча; притчевый элемент; киноадаптация; Т. Стоппард и Дж. Райт; Л. Н. Толстой; «Анна Каренина».

**BIBLICAL PARABLE IN THE NOVEL “ANNA KARENINA”
BY L. TOLSTOY AND ITS FILM ADAPTATION
BY T. STOPPARD AND J. WRIGHT**

E. P. Gurina

*Bauman Moscow State Technical, 2-aya Baumanskaya St., 5, bldg. 4,
Moscow, Russia, bestengteacher@yandex.ru*

The article examines the parable nature of the novel “Anna Karenina”, analyzes the parable elements in the novel and visual references to the Gospel parables in its film adaptation by T. Stoppard and J. Wright (2012). The author deals with L. Tolstoy's use of parable in different periods of his life, studies the attitude of the writer and the authors of the film adaptation to the main character when constructing the opposition of the sinner / righteous woman and the harlot / martyr.

Keywords: parable; parable novel; parable element; film adaptation; T. Stoppard and J. Wright; L. N. Tolstoy; “Anna Karenina”.

В современном мире все чаще обращаются к жанру притчи. Появились романы- и повести-притчи. В них важны не столько события и герои, сколько мысли, а повествование носит и философский, и дидактический характер. Примером могут служить роман-притча «Повелитель мух» У. Голдинга и повесть-притча «Чайка по имени Джонатан Ливингстон» Р. Баха. В них авторы делятся с читателями своими философскими идея-

ми и представлениями о моральных нормах, побуждая их делать самостоятельные, часто неоднозначные выводы. Именно в этом заключается принципиальное различие между романом-притчей и классической притчей.

Притча была известна на Ближнем Востоке со времен глубокой древности. Притча («машаль» на иврите) — это «любое высказывание, для создания и восприятия которого требовалось умственное напряжение, в котором отражалась тонкая интеллектуальная и словесная игра, <...> концентрировался духовный, нравственный опыт, передаваемый от поколения к поколению. <...> притча всегда содержит в себе образец поведения, выбора в той или иной сложной ситуации, парадигму позитивного или негативного опыта <...> обобщение, иносказание, символические подтексты» [12]. Различают собственно притчу и параболу (от греческого — «находящийся рядом»), которая используется сегодня для обозначения особенного типа притч с чрезвычайно многозначной символикой. Уже библейские притчи делились на три типа: 1) афоризмы (Книга Притчей Соломоновых); 2) «житейский эпизод» (Евангельские Притчи); 3) «небольшой сюжетный рассказ» либо в прозе — «повести-притчи (Книга Ионы, Книга Рут, Книга Эстер), либо в стихах — «поэмы-притчи (Книга Иова и Книга Экклесиаста)» [12].

Притча — один из трех типов нарративных стратегий (согласно классификации В. И. Тюпы), который для литературы сегодня в чистом виде не характерен. При этом в произведениях разных жанров, содержащих мифологические, сатирические, трагические элементы, могут встречаться «притчевые мотивы», «элементы притчи», «притчевость», «параболы» [10, с. 8]. Благодаря «магистральной философской идее» и «набору специфических художественных условностей» [10, с. 8] они обретают притчевый характер. Притча может строиться на основе: 1) аллегории, что характерно для фольклора; 2) «символов и обобщений», широко использующихся в наши дни [10, с. 9, 10]. В любой притче идея более значима, чем ее форма («внешняя сторона» [9, с. 48]).

Л. Н. Толстой часто обращался в своем творчестве к жанру притчи. Он сам создавал притчи «или же включал Евангельские притчи в свои работы» [7, с. 10]. Писатель впервые использовал «притчеобразные конструкции», под которыми «понимается элемент повествования, который имеет жанровые признаки притчи, но при этом в нем отсутствует тот или иной ее значимый компонент» еще в конце 50-х — начале 60-х годов XIX века в рассказе «Три смерти» [7, с. 10]. Притчевый характер носят и его более поздние рассказы для детей, например, «Лозина» (1875). Размышления о глубоких философских вопросах, характерные для притчи, «отчетливо проявлены» не только в романе „Война и мир“, но и в „Анне Ка-

рениной“» [7, с. 9]. Начиная с 1880-х годов происходит коренное изменение религиозного мировоззрения писателя, и Л. Н. Толстой активно обращается к жанру притчи не только в публицистике («Исповедь», «В чем моя вера?», «Царство Божие внутри вас», «Так что же нам делать?», «О жизни»), но и в художественных произведениях («Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Крейцера соната», «Дьявол», «Хозяин и работник», «Отец Сергей») [7, с. 4].

Особый интерес представляет его роман «Анна Каренина», который обычно воспринимается как реалистическое произведение. Однако М. М. Дунаев и С. В. Мельникова отмечают его метафорический и притчевый характер. М. М. Дунаев подмечает параллель между евангельской притчей о сеятеле (Мф. 13:3–8, Мк. 4:1–9, Лк. 8:4–8) и взаимоотношениями Каренина со своей женой. Доброе семя, зародившееся в его душе, заглушается, поскольку для него характерен «эгоизм приверженности форме, усугубленный псевдорелигиозным вывихом души» [5]. С. В. Мельникова утверждает, что уже этому роману Л. Н. Толстого присуща «та метафоричность, которая будет свойственна „позднему“ Толстому, поскольку он пишет не столько о злободневном, сколько о вечном. Она определяет его как „роман переходного типа“» [8, с. 80] и подчеркивает возможность «притчевой интерпретации» [8, с. 83] девяти коротких отрывков, выражающих важную мысль: реальная жизнь для Каренина — «пучина» [14, с. 155], утрата контакта с женой — потерянный «ключ» [14, с. 157], сближение Анны с Вронским — «убийство» [14, с. 161], сын Анны — путеводный «компас» [14, с. 199] для нее и Вронского, Левин — «дерево» с «молодыми побегами» [14, с. 165], безжалостное отношение Анны к мужу — чувство «тонущего человека» к «вцепившемуся за него собрату по несчастью» [14, с. 493], занятие живописью для Вронского — игра в «куклы» [14, с. 509]. Эти отрывки похожи на небольшие рассказы с возможностью истолкования «как притчевых» [8, с. 84] и соотнесения их с притчами в Новом Завете. Каренин, стремящийся отыскать утерянный ключ к душе грешной Анны, подобен пастуху, который идет искать заблудившуюся овцу (Мф. 18:12–14, Лк. 15–37), или женщине, зажигающей свечу, чтобы найти потерянную драхму (Лк. 15:8–10).

Сравнение сына Анны с компасом позволяет провести параллель с Евангельскими керигмами (проповедями) о детях, которым принадлежит Царствие Небесное, им открыто то, что скрыто от «разумных» взрослых; тот, кто соблазнит их, достоин даже худшей участи, чем «если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18:6), то есть в той «глубине морской», той «пучине», в которую Анна ввергает Каренина, себя, Вронского и сына, не догадываясь ни

о чувствах своего мужа, который «пелестрадал» [13, с. 389], ни сына, для которого отношения его матери с Вронским были соблазном.

Сравнение деятельности Левина с молодыми побегами, а увлечение живописью Вронского с игрой в куклы, несомненно, заставляет читателя вспомнить притчу о талантах.

Но притчевость романа проявляет себя не только в этих отрывках-рассказах. Притчевость — в простоте его фабулы и сложности нравственно-религиозных идей. С момента первой публикации романа возникла дискуссия, о чем же роман? По мнению Н. А. Некрасова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, А. А. Ахматовой, это бульварный роман о прелюбодеянии и самоубийстве, до которого героиню доводят откровенные ничтожества из высшего света, такие, как графиня Лидия Ивановна, которая, подобно фарисею из евангельской притчи, считала себя не такой, «как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи» (Лк. 18:9–11). Она пеклась о всеобщем благе, занимаясь «делом сестричек», «объединением церквей» и т.д., Анна же подобна мытарю, который «не смел даже глаз поднять на небо» (Лк. 18:9–11). В романе она обратилась с молитвой к Богу только перед смертью потому, что осознавала свою греховность и «знала вперед, что помощь религии возможна только под условием отречения от того, что составляло для нее весь смысл жизни» [13, с. 308]. М. Цветаева, однако, сумела прочувствовать всю философскую глубину этого романа-притчи, повествующего о «полноте страдания и пустоте счастья» [16]. М. Цветаева понимала, что героиня и счастлива, и несчастна, потому что «для других, для Бетси, например, (она знала ее скрытую для света связь с Тушкевичем), все это было легко, а для нее так мучительно?» [13, с. 200].

Мысль о том, что Анна — не просто блудница, а мученица, высказывает А. Г. Гродецкая на основе анализа материалов житийной литературы из библиотеки Л. Н. Толстого с его личными пометками. Писатель подчеркнул в исповеди Марии Египетской следующие слова: «то бо мнех быти и жизнь, еже всегда творити безчестие естества» [4, с. 442]. Литературовед приходит к выводу, что прообразом Анны Карениной послужили раннехристианские Святые жены — «блудницы и любодеицы», в том числе Мария Египетская. Однако в романе Анна во время «родильной горячки» упоминает святую, которая жила в Риме и была, как думала Анна, блудницей-мученицей: «Я ужасна, но мне няня говорила: — святая мученица — как ее звали? — она хуже была. И я поеду в Рим, там пустыня, и тогда я никому не буду мешать, только Сережу возьму и девочку» [13, с. 440]. Г. А. Ахметова утверждает, что, упоминая блудницу, жившую в Риме, Анна имеет в виду Марию Египетскую — «покровительницу кающихся и борющихся с плотской страстью». Согласно ее мнению, Анна — блудница, одержимая дьявольской страстью [1]. Но в Риме жила Мария Магдалина, и Анна озвучивает не

православный, а католический вариант жития святой Марии Магдалины. В XIII веке в «Золотую легенду», повествующую о житиях святых, монах Иаков Ворагинский включил рассказ о Марии Магдалине как о кающейся блуднице, перепутав ее с Марией Египетской. Мария Магдалина таковой не была, она страдала недугом беснования, от которого ее излечил Христос [2]. Принимая во внимание этот факт, можно сделать вывод, что причина гибели Анны не плотская дьявольская страсть, а ее тонкая психическая организация, которая приводит к душевному заболеванию — к бесноватости. Болезнь проявляется в постоянной ревности, которую герои называют «бес» или «дьявол» [13, с. 383], в бессоннице и в непредсказуемых поступках. В конце концов, это приводит к приему опиума и самоубийству, что по современным данным всегда является следствием душевного заболевания. Однако, Е. Полторец, также как А. Б. Тарасов, уверена, что Анна — «грешница», поскольку «крестное знамение» не удержало ее от самоубийства [11]. А. Г. Гродецкая, наоборот, уверена, что главная героиня — праведница, поскольку «в агиографической традиции смерть на коленях, во время молитвы — закрепленная житийным канонизмом смерть праведника, этикетная формула благочестивой кончины» [4, с. 445]. Анна «упала под вагон на руки и легким движением, как бы готовясь тотчас же встать, опустила на колена. И в то же мгновение она ужаснулась тому, что делала. „Где я? Что я делаю? Зачем?“». Она хотела подняться, откинуться; но что-то огромное, неумолимое толкнуло ее в голову и потащило за спину. „Господи, прости мне все!“ — проговорила она, чувствуя невозможность борьбы» [14, с. 811]. Анна, выйдя из бесноватого состояния и в последнюю минуту осознав, что сейчас произойдет, попросила у Бога прощения за все ее преступления, включая самоубийство, которого она уже не желала, но было уже поздно. Подобно работникам одиннадцатого часа, Анна успела раскаяться, чтобы войти в Царствие Небесное (Мф. 20:1–16). Кроме того, Л. Н. Толстой все время подчеркивает ее правдивость, являющуюся синонимом праведности, с точки зрения А. Г. Гродецкой. Анна осознает, что ее страсть греховна и добровольно принимает на себя венец мученичества, отказываясь от развода. Анна говорит Стиве: «Я чувствую, что лечу головой вниз в какую-то пропасть, но я не должна спасаться. И не могу» [14, с. 456].

Метафоричность и притчевость романа хорошо осознавали авторы одноименной киноадаптации романа, вышедшей в 2012 году, Т. Стоппард и Дж. Райт. Они постарались передать их визуальными средствами. Жемчужные ожерелья и серьги Анны за 2 миллиона долларов от Шанель (символ женской красоты и неординарности) отсылают нас к притче о драгоценной жемчужине: «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну дра-

гоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф. 13:44–46). Авторы фильма посылают нам знак: Анна — драгоценная жемчужина. Благодаря ей герои смогут войти в Царствие Небесное, но ради этого надо от многого отказаться (не только в материальном, но и в духовном плане). Вронский считает, что в глазах света обладание такой женщиной вполне компенсирует отказ от военной карьеры, поэтому он не едет служить в Ташкент, хотя об этом очень хлопочет его матушка: “Vronsky is with his Commanding Officer, Colonel Demin, Demin Here’s the thing, Vronsky. A posting has come up and there’s a promotion in it for you. Vronsky Thank you, sir. Demin The garrison in Tashkent Vronsky Tashkent? But... I would like to stay in Peter, sir, if you don’t mind. Demin I don’t mind. But your mother” [19, с. 67–68], — а потом выходит в отставку. Каренин, поддавшись душевному порыву, в определенный момент готов пожертвовать ради нее своим добрым именем и отказаться от сына, дав ей развод. После ее гибели он воспринимает как родную ее внебрачную дочь: “Baby Anya, old enough to stagger on her feet, wavers through wild flowers half her height. She falls over, almost disappearing. This is being watched, with a mixture more pleasure than pain, by Karenin” [19, с. 199]. Жемчуг в этой Евангельской притче — символ Царствия Небесного, награда праведнику, но ни один из них этого так и не понял.

В христианстве белый жемчуг всегда выражал чистоту, невинность и веру. Авторы фильма смогли связать его христианскую и языческую символику. Итальянский философ-неоплатоник Марсилио Фичино в эпоху Возрождения попытался объединить классическую философию и христианство, введя понятие Небесной Венеры — символа любви, милосердия и гуманизма, открывающей путь к спасению на небесах. В Древней Греции считалось, что жемчужины — это слезы вышедшей из морских волн богини красоты Афродиты. В Древнем Риме Афродита носила имя Венеры, и в эпоху Возрождения Сандро Боттичелли создает картину «Рождение Венеры» под влиянием взглядов М. Фичино. На ней богиня, осыпанная лепестками роз (символ любовных страданий), плывет по волнам в жемчужной раковине, подгоняемая западным ветром Зефиром и Флорой, знаменующим союз плотской и духовной любви. Когда в фильме Анна возвращается после свидания с сыном, она в задумчивости стоит рядом с большим полотном «Киклопы (циклопы) куют молнию Зевсу» итальянского художника Антонио Веррио XVII столетия. Оригинал находится в Небесной комнате замка Бергли-Хаус в окрестностях Стемфорда в графстве Линкольншир (Великобритания). Молнии Зевса не только карали, но и воспламеняли страсть. Киклопы куют их в подземной кузнице безобразного Гефеста (Вулкана), который тоже не смог сопротивляться

любовным чарам своей ветреной жены — красавицы Афродиты (Венеры) и выковал доспехи для ее внебрачного сына.

Жемчуг — это символ красоты, но не всегда чистой. В кульминационный момент фильма Анна появляется в темно-красном платье с жемчужным ожерельем и серьгами, напоминая вавилонскую блудницу, которая так описана в Откровении святого Иоанна Богослова: «И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия ее» (Ои.17:4). В фильме после фейерверка на вечеринке у княгини Бетси Вронский предлагает Анне «чашу» — вазочку «грязного мороженого» [14, с. 803]: “Vronsky (O.C.) May I have the honour of bringing you an ice?” [19, с. 73].

Красный цвет ее платья служит напоминанием не только о вавилонской блуднице, но о крови Христа, изливаемой во искупление грехов (в том числе и самой Анны), и Его воскресении, а жемчужины украшают не только блудницу, но служат воротами в Небесный Иерусалим: «А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины». (Ои. 21:21). Не каждый может войти в них, а только тот, кто, пройдя сквозь горнило земных страданий, из «кусочка угля» превращается в чистый и твердый «алмаз», в «бриллиант в Божьей короне» [3]. Бриллиантовая брошь на плече у Анны незадолго до родов указывает на то, что и ей предстоят страдания, пройдя которые, ее душа превратится в драгоценность, достойную украсить «царскую диадему» [3].

Среди 12 камней с именами колен Израилевых, украшавших наперсник первосвященников, шестым камнем был алмаз. На нем было выгравировано имя колена Завулонова, о котором в Книге Пророка Исаи, предсказавшем приход Иисуса Христа, говорится: «Прежнее время умилило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9:1–2). Кана Галилейская, Назарет, Тивериада, гора Фавор находились именно в Галилее. Алма — это символ Божьего света и Царства Небесного. Те же камни, что украшали наперсник, лежат в основании стен Небесного Иерусалима, хотя в Синодальном переводе алмаз и некоторые другие камни были заменены. Каждый из этих камней имеет символическое значение, знаменующее те качества, которые позволят душе человеческой войти в Небесный Иерусалим. Бриллианты в древности тоже считались слезами богов. Сегодня они символизируют не только любовь и преданность, но, подобно алмазу, знаменуют силу, чистоту и невинность. Жемчужные и бриллиантовые украшения Анны говорят зрителю об этих чертах ее характера. Она совестливая, а

«если у него [человека] все потеряно, но эта ниточка совести не оборвана, Господь найдет, как через эту ниточку его спасти» [6]. «Ниточка совести» не позволяет Анне ни продолжать жить с мужем, как ни в чем не бывало, ни принять развод и окончательно унизить его. Сознаваясь мужу в том, что ждет от Вронского ребенка, она лежит на супружеской кровати в кипенно-белой рубашке: “Anna Alexei... I can’t... I’m sorry... But I’m his wife now. (she turns to him) I am having his child” [19, с. 113]. Анна смело бросает вызов светскому ханжеству, появляясь в театре в белом платье во всем своем великолепии: “Anna, at her most beautiful” [19, с. 171]. Белый цвет — это цвет ангелов, Преображения Иисуса на горе Фавор, Царствия Небесного. Белое платье и бриллианты подчеркивают ее душевную силу, чистоту и невинность. Она не виновата в том, что она «живая женщина, которой нужна любовь», что ей «нужно любить и жить» [14, с. 312], что она не может притворяться. Анна словно белая ворона в этом ханжеском обществе, о чем могло бы говорить ее белое платье в театре, но Толстой не указывает, во что она была одета в этот момент, а англичане называют необычного человека не «белой вороной», а «черной овцой». Черное платье Анны на балу соответствует роману, но для британского зрителя несет дополнительную информацию — еще в начале фильма сигнализирует о том, что она чужая среди светских притворщиков. Кити «воображает ее «на бале в лиловом» [14, с. 81], поскольку во времена Л. Толстого лиловый цвет считался королевским и очень романтичным. В киноадаптации лиловое платье надето на не побоявшейся общаться с Анной в театре княгине Мягкой, которая проявляет при этом поистине королевскую смелость. В сцене разговора Долли с Анной в кафе незадолго до гибели последней мы опять видим ее в белом костюме с жемчужной сережкой. Долли знает ее смелость и оправдывает ее, признаваясь, что она бы тоже поступила так же, если бы была посмелее: “Anna Don’t you disapprove of me for what I’ve done? Dolly No. I wish I’d done the same. But no one asked me! Well... I wouldn’t have been brave enough” [19, с. 180].

В древности, если человек в суде получал черный камень, то он считался виновным, а если белый, то оправданным. Одевая Анну в белое, украшая ее белыми жемчугами и бриллиантами, авторы фильма оправдывают ее и причисляют к числу «побеждающих», которым дан будет «белый камень» (Ои. 2:17), который «символически обозначает чистоту и невинность христиан, за которую они получают награду в будущем веке» [13].

Роман Л. Толстого — это притча. Он носит ярко выраженный дидактический характер. Взаимоотношения Анны–Вронского и Левина–Кити, подобно евангельским притчам, предлагают читателям однозначный положительный и отрицательный образец поведения. Однако эта простота

обманчива, что авторы киноадаптации смогли продемонстрировать зрителям. В своих интервью Т. Стоппард и Дж. Райт подчеркивали, что при создании фильма они учитывали мнение консультанта О. Файджес (O. Figes), считавшего, что Анна — жертва только собственных страстей (“victim of her own passions” [18, с. 154]), а не совести или общества. Это мнение вполне согласуется с представлением о романе в среде современных западных литературоведов, утверждающих, что «Анна Каренина» — это роман о человеческой сексуальности (“about human sexuality”) [17, с. 79]. Однако при внимательном анализе киноадаптации нам удалось установить, что как «бог поэзии» не дал А. П. Чехову проклясть свою Душечку, а «велел благословить» [15], так и «бог кинематографа» не позволил авторам фильма «демонизировать» Анну, «очернить» ее, осудив за страстность. Они, наоборот, «обелили» ее, используя визуальные отсылки (жемчуг, бриллианты, белый цвет) к евангельским притчам, и провозгласили не блудницей, а праведницей и мученицей вслед за Л. Н. Толстым, который, по примеру Христа, не осуждает, а жалеет ее.

Библиографические ссылки

1. *Ахметова Г. А.* Житийный сюжет в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» // Вестник Башкирского государственного университета [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhiitiyny-syuzhet-v-romane-l-n-tolstogo-anna-karenina> (дата обращения: 24.08.2024).
2. *Блудница* из Магдалы? История Марии Магдалины без фейков [Электронный ресурс]. URL: <https://pravslav.ru/marija-magdalina.html>. (дата обращения: 24.08.2024).
3. *Володченкова Е.* Бриллианты в Божьей короне // Интернет-газета «Путь» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.protestant.ru/news/analitics/review/article/67412> (дата обращения: 24.08.2024).
4. *Гродецкая А. Г.* Агиографические прообразы в «Анне Карениной» (жития блудниц и любодеиц и сюжетная линия главной героини романа) [Электронный ресурс]. URL: https://pushkinskijdom.ru/wp-content/uploads/2018/02/AG_1993_TODRL.pdf (дата обращения: 24.08.2024).
5. *Дунаев М. М.* Роман «Анна Каренина» // Православие и русская литература [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-iii-chast-4-dunaev/4/> (дата обращения: 24.08.2024).
6. *Лаврентьева К.* «Путь к священству». Иеромонах Прокопий (Пашенко). Вера. Светлое радио. Светлый вечер [Электронный ресурс]. URL: <https://radiovera.ru/put-k-svjashhenstvu-ieromonah-prokopij-pashhenko.html> (дата обращения: 24.08.2024).
7. *Лещева В. А.* Поэтика жанра притчи в творчестве Л. Н. Толстого 1880–1900-х годов [Электронный ресурс]. URL: http://irbis.gnpbu.ru/Aref_2016/Лещева.pdf (дата обращения: 24.08.2024).

8. Мельникова С. В. Притча как форма выражения философского содержания в творчестве Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. М., 2002.
9. Момот Д. В. «Классический вариант неклассической притчи» в произведении Уильяма Голдинга «Повелитель мух» [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/klassicheskiy-variant-neklassicheskoy-pritchi-v-proizvedenii-uilyama-goldinga-povelitel-muh> (дата обращения: 24.08.2024).
10. Ольшванг О. Ю. Сюжетно-пространственная и рецептивная структура романов-притч Р. Баха: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2009 [Электронный ресурс]. URL: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01004631342.pdf (дата обращения: 24.08.2024).
11. Полторец Е. «Анна Каренина» в современной школе: «Полнота страдания и пустота счастья». Я иду на урок // Литература, 2003. № 1.
12. Синило Г. Жанр притчи и его модификации в Библии [Электронный ресурс]. URL: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/151209> (дата обращения: 24.08.2024).
13. Толкования на Откровение Иоанна Богослова 2:17 [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Апок.2:17&r> (дата обращения: 24.08.2024).
14. Толстой Л. Н. Анна Каренина. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.
15. Толстой Л. Н. Послесловие к рассказу Чехова «Душечка» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/book/138372/read-posleslovie-k-rasskazu-chehova-dushechka-lev-tolstoj> (дата обращения: 24.08.2024).
16. Цветаева М. Мой Пушкин [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/book/27835/read-moj-pushkin-marina-tsvetaeva>. (дата обращения: 24.08.2024).
17. Kokobobo A. Sexual Citizenship and the Legacy of the Novel of Adultery in a Twenty-First Century Adaptation of Anna Karenina [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/33852317/Sexual_Citizenship_and_the_Legacy_of_the_Novel_of_Adultery_in_a_Twenty_First_Century_Adaptation_of_Anna_Karenina (дата обращения: 24.08.2024).
18. Figes O. Natasha's Dance. F Cultural History of Russia. Metropolitan Books Henry Holt and Company [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-55676449_2725 (дата обращения: 24.08.2024).
19. Stoppard T. Anna Karenina Screenplay Based on the novel by Leo Tolstoy [Электронный ресурс]. URL: <https://screencraft.org/wp-content/uploads/2014/01/AnnaKarenina.pdf> (дата обращения: 24.08.2024).

ГРЕКОЯЗЫЧНЫЕ БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТАТЫ В ХРАМОВЫХ НАДПИСЯХ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

А. В. Кириченко, В. Д. Грицевич

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, arinakirichenko1972@gmail.com, vova.i.mir@mail.ru*

В статье рассматриваются надписи на древнегреческом языке, содержащие цитаты из Библии, на иконах и церковной утвари в некоторых храмах Республики Беларусь, приводится синодальный русский перевод этих надписей. Анализируется надпись на копии змеевика, хранящегося в музее Белорусской православной церкви. Приводятся варианты расшифровки и перевода надписи. Акцентируется важность изучения грекоязычного духовного наследия.

Ключевые слова: Библия; библейская цитата; храмовые надписи; древнегреческий язык, змеевик.

GREEK-LANGUAGE BIBLICAL QUOTATIONS IN THE TEMPLE INSCRIPTIONS OF THE REPUBLIC OF BELARUS

A. V. Kirichenko, V. D. Gritsevich

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31, 220030,
Minsk, Belarus, arinakirichenko1972@gmail.com, vova.i.mir@mail.ru*

The article examines inscriptions in ancient Greek containing quotations from the Bible on icons and church utensils in some temples of the Republic of Belarus, and provides a synodal Russian translation of these inscriptions. The inscription on a copy of the amulet-zmееvik kept in the museum of the Belarusian Orthodox Church is analyzed. The variants of decoding and translating the inscription are given. The importance of studying the Greek-speaking spiritual heritage is emphasized.

Key words: Bible; biblical quotation; temple inscriptions; ancient Greek, amulet-zmееvik.

Древнегреческие инскрипции на территории современной Беларуси стали появляться с момента знакомства славян с христианством, когда первые греческие священнослужители и миссионеры привезли с собой иконы, богослужебную утварь и книги на греческом языке. Впоследствии в связи с увеличивающимся влиянием западного христианства на территории Беларуси стали распространяться и надписи на латинском языке. Стоит отметить, что надписей на латинском языке значительно больше и их проще найти, чем греческие, так как фактически до Второго Ватиканского собора в католической церкви существовал запрет на ис-

пользование национальных языков в богослужении и все храмовое пространство оформлялось на латинском языке. Нередки случаи, когда определенные надписи в костелах или бывших униатских храмах делались на польском языке. В православных храмах практически всегда применялся церковнославянский язык как язык богослужения, понятный простому человеку, поэтому и надписи на иконах и на утвари выполнялись в основном на церковнославянском языке.

После крещения Руси византийская культура начала распространяться на землях славян, налагая свой отпечаток на их мировоззрение и мышление. В массе своей наши предки действительно были людьми, которых вела по жизни вера и для которых Христос, Богородица и все святые «были столь же живыми, реальными личностями, сколь и члены их собственных семей» [8]. Это обстоятельство в том числе объясняет желание носить при себе какие-либо предметы с библейскими цитатами.

Большое распространение на Руси получили змеевики (подвесные амулеты с ликами святых на лицевой стороне и головой человека, окаймленной змеями на обратной стороне), энколпионы (небольшие ковчежцы с изображением Христа или святых с частицей просфоры или мощей) и иные нагрудные иконы, которые изготавливались из дерева или металла. Известны различные их варианты. С некоторых энколпионов и змеевиков делались копии, которые потом можно было найти в различных уголках славянского мира. Среди них выделяется так называемая «Черниговская гривна» (или змеевик) XI века; ее копия сегодня хранится в собрании музея Белорусской православной церкви (рис. 1).



Рис. 1. Копия змеевика из собрания музея БПЦ

Изучению данного змеевика, в том числе и инскрипции на нем, посвящены многие статьи и публикации [3, 4, 5, 6, 7]. Надпись представляет собой неточную древнегреческую цитату из Книги пророка Исаии 6:3,

которая также известна христианам как элемент Евхаристического канона Литургии Восточной традиции. Использование именно древнегреческого языка на змеевике объясняется тем фактом, что священнослужителями в первые годы после крещения Руси были греки, которые вели службы на греческом языке. Прихожане, даже не знавшие этого языка, но постоянно слышавшие отрывки из библейских текстов, запоминали на слух особенно часто повторявшиеся цитаты, среди которых были и молитвы Евхаристического канона. Это обстоятельство во многом может объяснить некоторые особенности надписи.

На змеевике мы видим следующую надпись: «ΑΓΙΟΣΑΓΙΟΣΑΓΙΉΘΣΧΣΣΑΡΑΟΘΠΑΙΡ.ΣΟΥV.ΙΝΟΣΚΙΓΙ». Греческий текст отрывка из Книги пророка Исаии 6:3 и его Синодальный перевод выглядит следующим образом: Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ — «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!». Чаше всего в публикациях, посвященных этому змеевику, мы можем найти именно такой перевод надписи, который не совсем точен. Первая ее часть не представляет проблем для интерпретации: это повторяющееся слово ἅγιος ‘святой’, но уже после третьего ΑΓΙ возникают проблемы с трактовкой: одни исследователи считают, что здесь стоит также читать полное греческое слово ἅγιος, другие интерпретируют это как аббревиатуру ΘС, то есть Θεός ‘Бог’. Хотя этого слова нет ни в греческом тексте пророчества, ни в Евхаристической молитве, эта вставка есть в еще одном распространенном христианском гимне — гимне святого Амвросия Медиоланского «Тебе Бога хвалим», где мы читаем: «Свят, Свят, Свят Господь **Бог** Саваоф, полна суть Небеса и земля величества славы Твоя» (в греческом тексте: Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος Σαβαώθ ὁ Θεός, πλήρεις οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοσύνης τῆς δόξης σου). Таким образом, здесь возможна и такая интерпретация первой части надписи на змеевике.

Еще один момент, не характерный для цитаты из Ветхого Завета, — это замена слова κύριος ‘Господь’ именем Χριστός, что можно объяснить исключительно волей изготовителя змеевика: часть надписи ΧΣΣΑΡΑΟΘ расшифровывается как ΧΡΙΣΤΟΣ ΣΑΒΑΩΘ. Следующий фрагмент также труден для расшифровки; ряд исследователей допускают некоторую порчу текста и из набора ΠΑΙΡ.ΣΟΥV.ΙΝΟΣ предлагают следующее прочтение: ΠΑΗΡΕΙΣ ΟΥΡΑΝΟΣ, однако можно предположить и другой вариант, который позволяет не игнорировать ряд элементов надписи: πλήρεις σου ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ — «полны тебя небо и земля». В обоих случаях первая часть прочитывается одинаково как πλήρεις (букв. «полные») с единственным замечанием, что вместо положенной буквы η (эта) мастер использует ι (иота), что можно объяснить тем, что автор

слышал средневизантийское чтение текста и не различал эти две буквы на слух. Вторая часть более сложна для восприятия, но, если сопоставить текст и некоторые иные памятники, можно предположить, что здесь слова приведены в сокращении и используется диграф из букв «о» и «ижица», который в классических текстах выглядит как *ου* (этот же диграф используется и в граффити Сынковичского храма). Завершают надпись четыре буквы *ΚΙΓΙ*, которые можно интерпретировать как союз *καί* 'и' и существительное *γῆ* 'земля'. В средневизантийском произношении эти два слова звучали как «ки ги». В итоге надпись на змеевике расшифровывается следующим образом: Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Θεὸς Χριστὸς Σαβαώθ, πλήρεις σου ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ — «Свят, Свят, Свят Бог Христос Саваоф, полны тебя небо и земля». Как видим, мастер змеевика безусловно был знаком с византийской христианской традицией, знал греческие тексты молитв и отрывки из Священного Писания. Однако с большой вероятностью можно заключить, что греческий язык не был для него родным, кроме того, греческие тексты скорее всего он воспринимал на слух, а не через книги, чем и можно объяснить объединение в один текст нескольких и даже некоторое изменение содержания и греческой орфографии.

О близком знакомстве наших предков с византийской культурой свидетельствует и храм святого архистратига Михаила в Сынковичах. В Сынковичском храме можно найти два вида текстов: светские и церковные. В метрике Сынковичской церкви от 1887 г. отмечается, что надписей было около 40, некоторые из них были стерты. К сожалению, в советский период часть граффити в Сынковичской церкви была уничтожена. Сегодня ведется работа по поиску утраченных надписей и реставрации и изучению найденных. Реставраторы ориентировались на информацию из старых описаний храма и особенно тщательно изучили места, где могли быть граффити [1]. В результате такой работы было обнаружено несколько текстов на библейском иврите, церковнославянском, древнегреческом, латинском и польском языках. На греческом языке, как правило, приводятся цитаты из Священного Писания: *Αγαπητοὶ μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν* — «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1); *Ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου* — «Господь Иисус Христос со духом твоим» (2 Тим. 4:22) (рис. 2; фото граффити из книги «Крепость духа: история и современность прихода Архистратига Михаила в Сынковичах» протодиакона Павла Бубнова [2]).

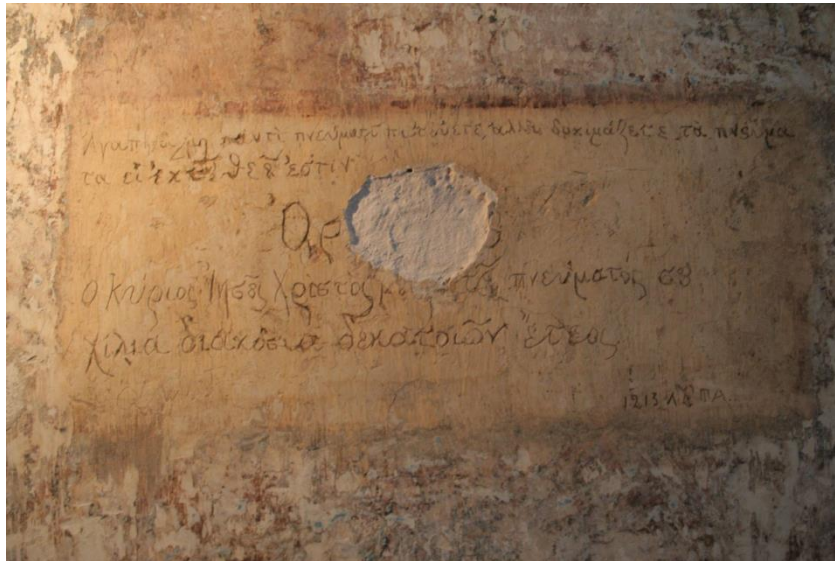


Рис. 2. Надписи на стене храма святого архистратига Михаила в Сынковичах

На колонне около северных диаконских дверей находится еще одна библейская цитата: Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ᾖται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν — «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Последняя надпись призывает верующих быть внимательными к своему внутреннему миру и, как об этом говорит другая, латинская, надпись, жить, помня о кратковременности этой жизни.

Отличительной особенностью надписей на греческом языке является использование монограммы «у» на месте греческого дифтонга ου. Специфика написания дифтонга может говорить о том, что человек, оставивший граффити, вероятно, пользовался греческим языком довольно часто, так как для писцов того времени, которые копировали тексты Евангелий, Посланий и других Священных текстов, было все-таки характерно использовать стандартный дифтонг, а использование монограммы — особенность скорописи.

Можно предположить, что цитаты из Библии оставлены на стенах не только в силу благочестивого порыва, но и как одна из форм борьбы с Брестской унией, так как тексты, которые цитируются, как раз намекают на то, чтобы прихожане Сынковичского храма пребывали в верности православию и не поддавались униатской пропаганде. Цитаты из Нового Завета дословные и написаны без ошибок, что может свидетельствовать об уровне образования писавшего, который знал греческий язык не только на слух, но и, вероятно, читал и писал на нем.

На сегодняшний день количество икон и утвари с надписями на греческом языке возросло, что связано с увеличением числа паломничеств в Грецию и повышенным интересом к греческой культуре. Во многих храмах Беларуси можно найти иконы, привезенные с горы Афон или из других греческих монастырей. Зачастую на таких иконах надписей немного, они ограничиваются либо *nomina sacra*, либо названием иконы. Интерес представляют подписи икон, так как они отражают греческую традицию именования той или иной святыни.

В Соборе Воскресения Словущего города Пинска находятся две иконы, пожертвованные афонским монастырем Хиландар. Одна из двух пожертвованных икон, образ Божией Матери «Троеручица», имеет греческую надпись — название иконы Τριχέρουσα.

В соборе можно найти и другие иконы, изготовленные в Греции, с греческими названиями: ἡ ἁγία Αἰκατερίνα ‘святая Екатерина’, ἡ ἁγία Βαρβάρα ‘святая Варвара’ и т.д. Еще несколько икон, привезенных со святой горы Афон, можно увидеть в Свято-Успенском Жировичском мужском монастыре (ἡ Παντάνασσα ‘Всецарица’). Большое собрание икон с греческими надписями находится в Спасо-Преображенском соборе города Заславль: ὁ ἅγιος Γεωργίος, ὁ ἅγιος Σπυρίδων, ὁ ἅγιος Λαβρέτιος, ὁ ἅγιος Στέφανος, ἡ Βάλτισις, ὁ Χαιρετισμός, ὁ Ἐπιτάφιος Θρήνος, ὁ ἅγιος Ἰω(άννης) ὁ Πρ(ό)δρ(ο)μος, ὁ ἅγιος Πέτρος, ὁ ἅγιος Πάυλος, ὁ ἅγιος Ἰω(άννης) ὁ Χρ(υσόστομος).

Подобные иконы можно найти и в других храмах Беларуси, например, в храме святого великомученика Георгия Победоносца города Барановичи находятся иконы τὸ Ἄξιόν ἐστιν ‘Достойно есть’, ὁ Μυστικὸς δεῖπνος ‘Тайная вечеря’, ἡ Πορταῖτις ‘Вратарница’ (рис. 3). На иконе Божией Матери «Вратарница» в клеймах мы видим изображения апостолов, а также ветхозаветных пророков: Давида (на иконе подпись ὁ προφήτης Δαβίδ) и Исаии (ὁ προφήτης Ἠσαΐας). Оба они держат в руках свитки, на которых написаны следующие цитаты из библейских книг авторства этих пророков:

Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἰδὲ καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου — «Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего» (Пс. 44:11).

Ὅτι ἐπεθύμησεν ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριός σου — «И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он — Господь твой, и ты поклонись Ему» (Пс. 44:12).

Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουήλ. — Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил (Ис. 7:14).



Рис. 3. Икона Божией Матери «Вратарница» в храме святого великомученика Георгия Победоносца г. Барановичи

Кроме этого, в храме находится Евхаристический набор, привезенный из Греции. На дискосе находится надпись Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου — «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26). Данная надпись отличается от надписей, принятых в современной практике Русской Православной Церкви, которая помещает чаще иной текст: «Се Агнец Божий, вземляй грехи мира».

В Коложской церкви города Гродно находится список чудотворной иконы праведной Анны (см. Рисунок 4), написанный в одноименном скиту и на Афоне, привезенный в 2015 г. Помимо стандартных для икон подписей святых, изображенных на образе (св. праведной Анны, пророков Давида и Исаии, держащих свитки с цитатами из их книг), в нижних углах можно увидеть цитаты из служб, посвященных святым богоотцам Иоакиму и Анне: Ζωὴν τὴν κυήσασαν ἐκκοφόρησας (Тропарь праздника успения праведной Анны) — «Жизнь рождшую во чреве носила»; Χαῖρε, ἀτεκνίας φυγούσα τὸ ὄνειδος (Кондак службы святых праведных богоотцев Иоакима и Анны) — «Радуйся, освободившись от уз бесплодия».



Рис. 4. Икона св. прав. Анны в храме во имя святых мучеников Бориса и Глеба (Коложская церковь) г. Гродно

Таким образом на примере древнегреческих надписей в некоторых храмах Республики Беларусь наблюдается древняя традиция использовать библейские новозаветные цитаты на языке оригинала, а ветхозаветные — в переводе на греческий язык. Несмотря на то, что надписи, несущие смысловую нагрузку или непонятные по изображению на иконе человеку, не знающему греческий язык, выполнены на церковнославянском языке, традиция использования древнегреческого языка в храмовых инскрипциях сохраняется, поскольку именно на древнегреческом языке были созданы (или дошли до нас) тексты Нового Завета. Изучение таких надписей, несомненно, приобщает нас к истокам нашей духовности и позволяет глубже осмыслить текст Священного Писания.

Библиографические ссылки

1. *Антоник Виталий, протоиерей.* Загадки Сынковичского храма // Богослов.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6177409> (дата обращения: 19.08.2024).
2. *Бубнов Павел, протодиакон.* Крепость духа: История и современность прихода Архистратига Михаила в Сынковичах. Минск : Изд-во «Четыре четверти», 2017.
3. *Варвинский Г. О.* О надписи на Черниговской гривне // Труды и записки Московского общества истории и древностей Российских, учрежденного при Императорском Московском университете. 1826. Ч. III. С. 126–130.
4. *Болховитинов Евгений, митрополит.* Замечания о Черниговской гривне // Труды и летописи Московского общества истории и древностей Российских, учрежденного при Императорском Московском университете. 1833. Ч. IV. С. 121–123.

5. *Клочкова М. Ю.* Митрополит Евгений (Болховитинов) и начало изучения Черниговской гривны // Вестник ПСТГУ. 2017. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 83. С. 68–82.
6. *Николаева Т. В.; Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М. : Наука, 1991.
7. *Переседов И. Г.* Об амулетах-змеевиках и их связи с нательными крестами и иными предметами церковной культуры // Византия в контексте мировой истории. Материалы научной конференции, посвященной памяти А. В. Банк. СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2004. С. 108–121.
8. *Сорочан С. Б.* Византия // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/vizantija/ (дата обращения: 19.08.2024).

ДУХОВНЫЙ ФОН РОМАНА М. А. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»

Д. В. Куницкий

*Институт философии Национальная академия наук Беларуси,
ул. Сурганова, 1, 220131, г. Минск, Беларусь, stremlenie-humall@yandex.ru*

В статье рассматривается значимость духовного фона всякого глубокого художественного произведения, а особенно имеющего отношение к метафизике и изображению исторической эпохи, ярким примером которого является роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита». В герменевтике романа обнаруживается несколько уровней глубины, предельным из которых является богословский. В его свете метароман пилатовых глав оказывается не только ложным «евангелием от сатаны», но и органично вписанным в основной роман, отражая оккультные установки самого писателя. Последний сливается с собственным персонажем и предлагает читателю прелестно-привлекательный образ инфернальных сил.

Ключевые слова: литературная герменевтика, М. А. Булгаков; духовный фон эпохи; авторская духовная предустановка; оккультная мистика; прелесть.

THE SPIRITUAL BACKGROUND OF M.A. BULGAKOV'S NOVEL “THE MASTER AND MARGARITA”

D. V. Kunitsky

The Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, 1 Surganova str., 220131, Minsk, Belarus, stremlenie-humall@yandex.ru

The article examines the importance of the spiritual background of any deep artistic work, and especially those related to metaphysics and the depiction of a historical epoch, a striking example of which is the novel “The Master and Margarita” by Mikhail Bulgakov. The hermeneutics of the novel reveals several levels of depth, the ultimate of which is the theological one. In his light, Pilate's meta-novel turns out to be not only a false “gospel of Satan”, but also organically inscribed into the main novel, reflecting the occult attitudes of the writer himself. The latter merges with his own character and offers the reader a charmingly attractive image of infernal forces.

Keywords: literary hermeneutics; M. A. Bulgakov; the spiritual background of the epoch; the author's spiritual preset; occult mysticism; charm.

Общепризнанной несомненностью является загадочность романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» и необходимость его духовно-философской расшифровки. Значимость данной расшифровки выхо-

дит далеко за пределы художественно-словесной эстетики, академического литературоведения и раскрытия биографии автора: в данном романе отражается не только эпоха Булгакова и даже вечные вопросы человечества, но и вызовы перед тысячелетней Русью и сугубо — настоящего дня, когда история оживает у нас на глазах.

Зеркалом эпохи, длящейся по сей день, роман «Мастер и Маргарита» можно назвать с важными оговорками: это не плоское (как в соцреализме) и даже не сферическое, но проникающее вглубь и одновременно имеющее фокус не вне себя, а в себе. Духовную сущность постреволюционной эпохи России раскрывает не только содержание романа, но и сам роман вместе с его автором. Именно поэтому особенно необходимо углубление в духовный фон создания произведения.

Можно сказать, что сформировалась целая традиция герменевтики романа «Мастер и Маргарита» при различии подходов к ней. Подход христианской философии призван выделяться среди них помещением в центр мысленной тяжести церковного (святоотеческого) взгляда. К сожалению, не только в западной, но и в отечественной гуманитарной среде (у научно-философской, художественной, публицистической интеллигенции) такой взгляд пользуется априорным недоверием — вплоть до лишения его статуса научного, философского, творческого: требуется хоть какое-то отступление от ортодоксии, хоть доля своеволия и непокорства. И однако же, в конечном счете, именно такой взгляд и основанный на нем подход и ведет к истине, ибо исходит из нее (а не из своего *cogito*, *perceptio* и любого другого субъективного начала).

При анализе философского и художественного произведения в классической европейской традиции принято было направляться к выявлению того смысла, который в него вложил автор произведения, изливая в нем свою душу. По мере все большего ухода западной цивилизации от некогда своих христианских корней (от которых оторвалась уже сама классическая католическая культура) в сторону нынешнего постмодерна в ней нарастало отрицание сущностной личности автора, самой его души, вплоть до доктрины «смерти Автора», которая направляла на главную ницшеанскую идею всей эпохи Модерна «смерти Бога». В таком случае всякий автор превращался из источника в то самое зеркало смысла, при этом преимущественно лишенное понимания лучей, которые ему доводится отражать и преломлять, и осознания собственной вторичности.

Православное Христианство преодолевает ловушку этих двух альтернатив, между которыми колеблется европейский ум. Несомненно, всякая личность суть живая душа и творчески рождает смысл, требующий своего понимания читателем, однако личность эта не существует в

«безвоздушном пространстве», являясь самодостаточной и безотчетной: она существует в духовном мире по законам, установленным Богом, свободна выбирать между духовными источниками, к которыми обращается, и послушание которым предопределяет путь ее слова, между светом и тьмой, между подлинной свободой и порабощенностью, между, соответственно, осознанностью и неосознанностью предпосылок собственного же творчества.

Отсюда постижение духовного фона этого творчества и его плодов требует не только раскрытия духовной атмосферы создания произведения, но и духовного состояния самого автора. От чего будет зависеть и та сложность и глубина, на которые необходимо опускаться для понимания подлинной сущности авторских образов и идей.

У прочтения романа «Мастер и Маргарита» существует несколько уровней, при этом на каждом последующем в глубину уровне оказывается значительно меньше читателей и истолкователей. И к этому необходимо относиться серьезно, ибо этого не мог не понимать и сам Михаил Булгаков. Наиболее массовый, особенно молодой читатель, прочитывает данное произведение как приключенческую сказку, в которой дисциплинированная реальность строящегося рационалистического социализма смешивается с неожиданной мистикой, казалось бы, до гротеска чуждой данной эпохе. Такая легкомысленность, однако, никак не отменяет восприятия массовым читателем представленных в романе образов, в том числе жизненно определяющих, библейских.

На втором, углубленном, уровне восприятия находится читатель, знакомый с библейским контекстом произведения Булгакова и идентифицирующий его замысел как своего рода аллюзию на евангельские мотивы. Вместе с тем общий характер восприятия этой аллюзии сводится к умозаключению о том, что Михаил Булгаков творчески пересказывает евангельские события и перекликает их с событиями современной ему Москвы на исходе эпохи НЭПа, которую по-хозяйски посетил сатана, глумясь над падшей столицей мирового Православия.

Более глубокий, третий уровень восприятия романа уже требовал определенной степени духовно-умственной причастности к самому Христианству. Это видение раскрывает бывший дьякон Андрей Кураев в своем литературно-критическом произведении «Мастер и Маргарита: За Христа или против?» [1]. Следует здесь добавить, однако, что ему был знаком и более глубокий уровень прочтения романа, в частности, профессор Московской духовной академии Михаилом Дунаевым [2], которому он даже оппонирует с некоторым вызовом.

В своем труде А. Кураев верно определяет сущность пилатовских глав романа как не просто кощунства в свете Христианства, но как лож-

ное евангелие — «Евангелие от Воланда» или «Евангелие от сатаны». Он последовательно разбирает образ Иешуа Га-Ноцри как художественный суррогат Христа, клевету на подлинного Богочеловека. Также Андрей Кураев достаточно живописно описывает всевозможные духовные изъязнения Мастера и Маргариты. Впрочем, разоблачения были сделаны задолго до него.

Сквозь красивые умозрительные подробности стройного выведения на свет демонической сущности Мастера и Маргариты и их совместного с Воландом романа Андрей Кураев настойчиво продвигает мысль о том, что сам Михаил Булгаков в этой истории выступает светлым персонажем, изобличающим сатану и его вольных слуг. Сам автор подводится чуть ли не под мессианский образ сбережения и донесения Евангелия до советских людей в условиях воинствующего даже не безбожия, а богоборчества, глумления над Церковью и заграждения ее уст. Данное понимание автора «Мастера и Маргариты» и самого его произведения в значительной мере заняло толковательные вершины в литературоведении. И здесь к нам возвращается духовный фон романа Булгакова — причем в соединяющихся планах духовного фона его собственной личности и эпохи.

Начать следует с последней. 1920-е годы, от которых отталкивался роман М. Булгакова, — время не только коммунистической диктатуры и установления идейной монополии марксизма-ленинизма, но и больших и еще далеко не разгаданных духовно-политических загадок происходившего вплоть до окончательного утверждения власти Иосифа Сталина. Большевицкая власть поставила вне закона Православную Церковь и все служившие ее опорой сословия — священство, монашество, княжеские роды, дворянство, казачество, купечество, черносотенное крестьянство и рабочие. Но она отнюдь не поставила вне закона многочисленные интеллигентские сообщества, которые с дореволюционного времени увлекались оккультизмом, а также были связаны с тайными антихристианскими союзами-орденами во главе с масонством.

Михаил Булгаков происходил из священническо-ученой православной среды, которая как раз противостояла этим течениям. В частности, отец Михаила Булгакова серьезно изучал масонство и посвятил ему брошюру «Современное франкмасонство в его отношении к церкви и государству». В ней он писал: «Франкмасонство есть самый опасный заговор против общества, секта убийц, действующих с помощью космополитического еврейства и конспиративного протестантизма» [3, с. 3].

Сам писатель находился в духовном поиске, но, к сожалению, верующим воцерковленным христианином он не стал (во всяком случае до смертного одра), хотя и рефлексивно обращался в обиходе к Богу в слу-

чаях земных нужд и скорбей. Более того, судя по всему, масонство, напротив, стало для него духовно близким. При этом, что очень важно, он прямо заявлял о своем неприятии советской власти, атеизма и материализма и одновременно говорил о себе как о «мистическом писателе», то есть, был идейно-классовым врагом «нового общества». И однако же его не только не постигала кара карательных органов, но ему даже разрешено было вести свой труд над романом и ставить свои труды в виде пьес на сцене ведущего московского театра. Здесь следует отметить, что до начала политических процессов, известных как «сталинские репрессии», влияние оккультных взглядов и настроений среди правящей большевистской элиты, скрывавшихся под маской материалистов, было значительным.

Таким образом, мы подходим к четвертому и самому глубокому уровню понимания романа «Мастера и Маргарита»: тому уровню, на котором сам писатель скрывается под личиной героя собственного произведения, являющегося безымянным и носящим лишь высший титул базовых степеней масонства. Или, если взглянуть через обратную перспективу, — Мастер оказывается автором не только романа о Понтии Пилате, изображенным тамплиером (в белом плаще с красным подбоем), действительно возникших в Иерусалиме, однако тысячелетие спустя, но и самого романа «Мастер и Маргарита».

А если помнить, что соавтором, причем первым, романа в романе общепризнан сатана Воланд, то совершенно справедливо предположить, что не художественный, а подлинный Мефистофель является и главным соавтором романа «Мастер и Маргарита». Тем более что подобная история имела место и в случае с предшественником М. Булгакова и прототипом его романа — «Фаустом» И. Гете. Согласно известному философу Н. К. Гаврюшину, зеркальным взаимным отражением первых букв имен Мастера и Воланда (Woland) писатель сознательно устанавливает между тем онтологическую связь протагонистов [4, с. 87].

Железное доказательство этого утверждения не является тайной за семью печатями и даже несколько странно в своем упущении сторонниками положительной характеристики мышления М. Булгакова: роман заканчивается появлением тех же самых Левия Матфея, Иешуа Га-Ноцри, которые сохраняют такой же клеветнический образ евангельских лиц, как и в рукописях Мастера. Сам верховный демон (главный герой романа) не лишается своей несомненной поверхностной привлекательности из основной части романа. Более того, он кощунственно обретает свойства повелевать святым, надменно и безнаказанно унижать Небо, демонстрировать свою независимость от Бога и право творить суд. Приговоры же, выносимые им коллективно Пилату, Мастеру и Маргарите, совер-

шенно не соответствуют христианским понятиям, согласно которым они с их описанными в романе же деяниями и духовным состоянием, должны низвергнуться в бездну еще перед свитой Воланда.

Между тем, как бы критики ни доказывали несомненную порочность поведения Воланда и его свиты, а также Мастера и Маргариты, несомненно, им придана особая темная обаятельность и притягательность, укрывающая тот подлинный духовный мрак, в котором они не могли не пребывать, и которая и должна от них отталкивать. И на самом деле, на практике роман «Мастер и Маргарита» оставляет у большинства своих читателей, а экранизация у зрителей (особенно молодых), прелестно-притягательный отпечаток, а главное — восприятие самих евангельских событий не через текст Библии, а сквозь призму двойного романа Булгакова, — подобно распространявшимся и лихо воспринимавшимся в том же СССР «Забавной Библии» и «Забавному евангелию» сатаниста Лео Таксила, который был доведен иезуитами в их монастыре до ненависти к Христианству, впоследствии демонстративно вернулся в католицизм, где разоблачал масонство, а потом демонстративно же разоблачил свои лицемерные разоблачение и обращение в католицизм, хотя, несомненно, ложным было как раз само разоблачение якобы ложного разоблачения. Подобную игру зеркал представляет собою и роман «Мастер и Маргарита».

Характерно, что и дерзко отстаивавший ложного разоблачителя Воланда бывший дьякон Кураев в своей упомянутой критике-апологии «Мастера и Маргариты» позволил себе откровенно уничижительный выпад в сторону Церкви: «Почему из всех евангелистов выбран только один и именно Левий Матвей? Этот выбор как раз показывает, что перед нами не историческая „реконструкция“. Библейская критика ко времени написания Булгаковым романа уже единодушно считала, что первым евангелистом был все же Марк, и другие синоптические Евангелия (в том числе и Евангелие от Матвея) опирались на него. Церковная же традиция полагает, что первым евангелистом был все же Матфей. Поскольку Воланд ведет войну с церковными христианами, а не с учеными, поэтому в его антиевангелии должен быть пародирован именно Матфей» [1, с. 51].

Тем не менее, решительное наложение клейма сознательного духовного диверсанта на Михаила Булгакова следует признать неблагодарным. Весьма многие талантливые представители русской творческой интеллигенции той эпохи оказались в плену унаследованных духовных болезней, главной из которых была ложная гуманистическая вера в человека, признававшая за ним в его независимом самостоянии и греховном со-

стоянии могущество постижения мира — притом не только видимого, но и невидимого.

Выросшее из этой веры религиозное искательство русской интеллигенции, стремившейся не покорить свой ум Церкви, но подвергнуть ее критике и снисходительному поучению, закономерно приводило ее в жестокие ловушки. Притом жертва могла сама вполне не осознавать свое нахождение в такой ловушке. Нередко при этом делалось без злого сознательного умысла и оставляло место для сомнения в себе и возможного покаяния. Биография (в том числе словесная) последних лет знаменитого русского писателя, к которым относилось и завершение романа, указывает на признаки такой искренней самокритики, недоступной тем, кто осознанно присягнул злу.

Библиографические ссылки

1. *Кураев А. В.* Мастер и Маргарита: за Христа или против? М. : Проспект, 2023.
2. *Дунаев М. М.* О романе М. А. Булгакова Мастер и Маргарита. М. : Изд-во «Святая гора», 2005.
3. *Булгаков А. И.* Современное франкмасонство. Опыт характеристики. Киев, 1903.
4. *Гаврюшин Н.* Литостротон, или Мастер без Маргариты // Вопросы литературы. 1991. №8. С. 75–88.

БОГ, ДЬЯВОЛ И ЛИРИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ: О ДИСКУРСИВНОЙ СТРУКТУРЕ «ЧЁРТА» М. ЦВЕТАЕВОЙ

Д. А. Молчанова

*Белорусский государственный университет, ул. Кальварийская, 9, 220004,
г. Минск, Беларусь, anafielas@yandex.ru*

Текст «Чёрт» М. Цветаевой рассматривается с точки зрения взаимодействия в нем двух типов дискурса. Стадиально наиболее поздний тип дискурсивности (медитатив), свидетельствующий о достижении человеком высокой ступени абстрактного мышления, соседствует с наиболее архаичным (перформативом), при этом последний распространяет на все характер лирической рефлексии. Герой такого текста наделяется чертами лирического героя, а читателю отводится позиция читателя лирического стихотворения, предполагающая совмещение себя с фигурой «другого» — лирического героя — и переживание вместе с ним некоторого лирического откровения.

Ключевые слова: прозиметрия, медитатив, перформатив, лирика, поэзия, М. Цветаева.

GOD, DEVIL AND LYRICAL POETRY: ON THE DISCURSIVE STRUCTURE OF M. TSVETAEVA'S "THE DEVIL"

D. A. Molchanova

*Belarusian State University, st. Kalvariyskaya, 9, 220004,
Minsk, Belarus, anafielas@yandex.ru*

The article examines the prosimetric text "The Devil" by M. Tsvetaeva in the aspect of its discursive structure in which meditative and performative components interact. The most recent type of discursivity (meditative), indicating high level of abstract thinking, is adjacent to the most archaic (performative) one, and the latter extends the character of lyrical reflection to the whole text. The hero of the text is given the features of a lyrical hero, and the reader is given the position of the reader of lyrical poem, which assumes combining himself with the figure of the "other" — the lyrical hero — and experiencing with him some lyrical revelation.

Key words: prosimetry, meditative, performative, lyrics, poetry, M. Tsvetaeva.

Текст, в котором сочетаются две формы художественной речи — проза и поэзия, принято относить к категории прозиметрии. Под соответствующим термином понимают, как правило, художественные тексты, включающие в себя «два принципиально различных способа организации речевого материала, два разных языка литературы» [3, с. 11]. Именно к такому типу художественного целого справедливо отнести

текст М. Цветаевой «Чёрт» (1935), поскольку в нем имеют место поэтические вставки — цитаты из стихотворений, песен и баллад.

Хотя нет строгой связи между родовой спецификой произведения и типом художественной речи (то есть эпические тексты не всегда написаны прозой, а лирические — стихами), однако явление прозиметрии может быть рассмотрено в том числе в аспекте категории рода литературы. И. А. Поплавская в монографии «Типы взаимодействия поэзии и прозы в русской литературе первой трети XIX в.» с опорой на мысли М. М. Бахтина отмечает: «Поэзия и проза как архитектурные художественные формы, как формы завершения эстетического объекта создают соответствующие им модели действительности и в этом смысле обнаруживают свое глубинное родство как с лирикой, так и с эпосом, тоже понятыми архитектурно» [4, с. 16–17]. Итак, нас в прозиметрии интересует то, как влияет на прозаический (эпический) в целом текст включение в него поэтического (лирического) текста, то есть результат «соприкосновения» двух принципиально различных типов дискурса.

Поскольку термин «дискурс» многозначен, оговорим: в нашем случае мы имеем в виду коммуникативное событие встречи двух сознаний — говорящего и слушающего (автора и читателя), которые «встретились» по поводу некоторого объекта (героя). Установление характера границы между участниками триады дает возможность разделить художественные практики на нарративные и перформативные.

Нарратив предполагает временной разрыв между рассказанным событием и событием рассказывания и «гносеологическую» дистанцию между говорящим и слушающим (рассказчик всегда более осведомлен, нежели читатель), которая преодолевается в самом событии рассказывания. Следовательно, нарратив имеет структуру воспоминания. К числу таких «двойкособытийных» дискурсивных практик принято относить эпические жанры художественной литературы, родовое содержание которых в самом общем виде определяется как событийный опыт существования «я-в-мире».

С лирическими жанрами, то есть с перформативными дискурсивными практиками, дело обстоит иначе.

Сам термин «перформатив» заимствован лингвистами, где он называет непосредственные речевые действия, высказывания-поступки, как то: клятвы, заклинания, проклятия, молитвы, мольбу, божбу, обещания и т.п. Все названные действия нельзя совершить иначе, нежели произнеся соответствующую речевую формулу. Лирические тексты, чье родство с архаичными заклинаниями (первобытными перформативами) едва ли на данный момент подлежит сомнению [2], также обладают высоким потенциалом воздействия, или трансформиру-

ющей силой. Иными словами, в лирическом тексте происходит откровение, уяснение собственного состояния, осмысляемого, однако, как универсальное, а читатель, вошедший в солидарность с лирическим героем, способен испытать аналогичное озарение, рождение которого и зафиксировал в своем тексте автор.

Важно, что лирический перформатив — это именно озарение, а не последовательное логическое умозаключение. Если же перед нами разворачивается аргументированное рассуждение, то мы имеем дело не с перформативом, а с аргументативом, или медитативом. Именно этот последний регистр дискурсивности доминирует в тексте М. Цветаевой «Чёрт».

Перед нами разворачивается постепенное абстрагирование и обобщение опыта, при этом картины из детства маленькой Мусы, выполненные нарративными средствами, служат своего рода иллюстрациями в структуре текста-рассуждения. Например, первый эпизод начинается высказыванием: «Чёрт жил в комнате у сестры Валерии, — наверху, прямо с лестницы — красной, атласно-муарово-штофной, с вечным и сильным косым столбом солнца, где непрерывно и почти неподвижно крутилась пыль» [7, с. 32]. Термин «эпизод» используется нами не в строго нарратологическом значении; хотя границы эпизода определены с учетом изменений пространственно-временной конфигурации, а также поддерживаются типографскими средствами — дополнительными отступами между абзацами, однако их содержание не событийно в научном смысле этого слова, что будет показано далее. Особое внимание к пространственно-временной организации (читатель имеет некоторые архетипические представления о том, что может случиться в хронотопе комнаты) и упоминание о типичных происшествиях, связанных с локусом: «Начиналось с того, что меня туда зазывали: „Иди, Муся, там тебя кто-то ждет“, либо: „Скорей, скорей, Мусенька! Там тебя ждет (протяжно) сюрпри-из“» [7, с. 32], создают у реципиента определенные ожидания, которые, однако, разрушаются тут же — приданием всем предшествующим (и будущим) происшествиям в комнате итеративного (не-событийного) статуса. Вместо уникального события читателю далее предлагается описание обыденного, ожидаемого, повседневного; более того — эпизод завершается умозаключением: «Действия не было. Он сидел, я — стояла. И я его — любила» [7, с. 33]. Повествовательный потенциал тем самым не реализуется, а нарративная интрига замещается генерализацией опыта. Аналогичным образом строятся и прочие эпизоды «Чёрта»: некоторое происшествие из детства помещается в кругозор взрослой поэтессы и служит «посылкой» для того или иного «аргумента». Так, эпизод с карточными гаданиями завершается выводом: «Позже и этого стало много,

позже удар с сердца, на котором лежал, перешел — в сердце. Изнутри меня — шел, толкая — на все дела» [7, с. 40]; итог эпизода о поиске потерянной в доме вещи с помощью присказки «Чёрт-чёрт, поиграй да отдай» — высказывание: «Одной вещи мне Чёрт никогда не отдал — меня» [7, с. 43] и др.

И все же медитативный регистр хотя и преобладает в дискурсивной структуре текста, однако не исчерпывает ее. Особого внимания заслуживают фрагменты, в которых прозаический текст разбавлен поэтическими вставками, различно мотивированными: это песни, разучиваемые детьми вместе с матерью или исполняемые матерью и Валерией, и баллады, всплывающие в памяти маленькой или взрослой Марины по тому или иному поводу.

Наш методологический подход к прозиметрии основан, как видно, на наработках ученых-нарратологов — в той мере, в какой они определили границы эпических (нарративных) текстов, оставив за скобками тексты лирические, или перформативные. Категориальное наполнение еще только формирующейся научной отрасли по изучению лирики как перформативной речевой практики, которая могла бы именоваться перформативистикой (термин наш. — Д. М.), намечено преимущественно В. И. Тюпой [6, с. 112–143]. В книге «Дискурс / Жанр» он предлагает систему «неэлиминируемых» (Ю. Н. Тынянов) признаков перформатива, к которым относятся ценностная архитектоника пространственно-временной конфигурации лирического текста, модус самоактуализации и этос суггестивности [6, с. 122]. Под этосом в данном случае понимается «аффективное состояние получателя, которое возникает в результате воздействия на него» текстом [1, с. 264.; Цит. по: 6, с. 122]. Таким образом, с опорой на суггестивность оказывается возможным установить жанровую стратегию лирического дискурса, то есть соотнести его с тем или иным базовым перформативом (к числу базовых ученых относит хвалу, хулу, перформативы угрозы и покоя, жалобы и желания).

Уяснение дискурсной стратегии лирических перформативов, служащих вкраплениями в преимущественно медитативный текст, видится нам продуктивным шагом при интерпретации «Чёрта» еще и потому, что перед нами художественный феномен, называемый «прозой поэта».

Первое поэтическое включение в медитатив — фрагмент стихотворения А. С. Пушкина «Утопленник», цитата из которого приходит на ум маленькой Мусе, когда та пытается пересказать матери свой сон: ее, тонущую, спасает сам Чёрт, однако в попытке скрыть истинную сущность своего визави во сне Муся замещает его фигурой «главного утопленника», а для убедительности присовокупляет строчки из пушкинского текста: «Но это, правда, были утопленники, самые-совершенные, синие...»

И в распухнувшее тело
раки черные впились! [7, с. 34].

Данный лирический текст генетически восходит к перформативу тревоги, который наиболее ярко воплотился в жанре баллады: ситуацию стихотворения образует вторжение в «наш» мир гостя из «иногo» мира — утопленника. Балладный жанр, по мысли В. И. Тюпы, предполагает «катастрофическую самоактуализаци[ю] лирического субъекта, [которая] представляет собой откровение неизбежного конца, предопределенной исчерпанности индивидуального бытия, но одновременно — откровение его особенности, жертвенной ценности, внеоценочной самодостаточности обреченного „я“» [6, с. 134]. Включение в текст фрагмента стихотворения с сильным «балладным» подтекстом, во-первых, ставит маленькую Мусю в один ряд (или даже в отношения параллелизма) с детьми из пушкинского стихотворения, столкнувшимися с потусторонним, то есть приравнивает ее к лирическому субъекту, с которым происходит обозначенное откровение. В другом автобиографическом тексте — «Мой Пушкин» (1937) — М. Цветаева рисует свое детское восприятие этого стихотворения следующим образом: «Во-первых, эти дети, то есть мы играем одни на реке, во-вторых, мы противно зовем отца: тятя! а в-третьих, — *мы* не боимся мертвеца. Потому что кричат они не страшно, а весело, вот так, даже подпевают: „Тятя! Тятя! Наши сети! Притащили! Мертвеца!“ — „Врите, врите, бесенята, — заворчал на них отец. — Ох, уж эти мне ребята! Будет вам, ужо, мертвец!“ Этот ужо-мертвец был, конечно, немножко уж, уж, которого, потому что стихи, зовут *ужо*» (*здесь и далее курсив наш.* — Д.М.) [7, с. 77].

Иначе говоря, маленькая Муся, как и дети из стихотворения, не испытывает страха перед потусторонним: оно представляет угрозу для взрослых как истинных представителей «этого» мира — но не для детей, чей статус можно определить как медиальный (приносят отцу весть о появлении мертвеца). Утопленник же, или в случае с «Чёртом» — дьявол, мыслится Мусей не как воплощение зла или Князь Тьмы, но как квинт-эссенция «иногo», «не-своегo».

Во-вторых, цитата из стихотворения, восходящего к перформативу тревоги, сообщает генерализующему дискурсу медитации суггестию жертвенности, избранности, «исключенности» из всеобщего миропорядка, что вполне согласуется с тем откровением, которое выводится Цветаевой из всех своих «встреч» с чертом: «Первая же примета его любимцев — полная разобщенность, отродясь и отвсяду — выключенность» [7, с. 37].

В том же «балладном» духе ощущается Мусей посещение дома священниками, на этот раз через обращение к цитате из баллады «Светлана» В. А. Жуковского:

Посредине черный гроб,
И гласит протяжно поп:
Буди взят моги-илой! [7, с. 47].

С той лишь разницей, что цитатной иллюстрацией снабжает свое детское восприятие уже взрослая поэтесса (строчки включены в обрамляющий текст медитации, а не в речь героини псевдонарратива Муси). Суггестия страха, генетически свойственная балладе, сопровождается далее в тексте «Чёрта» попыткой рационализации: «Священники мне в детстве всегда казались колдунами. Ходят и поют. Ходят и махают. Ходят и колдуют. Охаживают. Окуривают. *Они*, так пышно и много одетые, казались мне не-нашими („Народное наименование черта“ — прим. автора), а не тот, скромно- и серо-голый, даже бедный бы, если бы не осанка, на краю Валерииной кровати» [7, с. 47]. И увенчивается умозаключением: «Бог для меня был — страх» [7, с. 48], или: «Бог был — чужой, Черт — родной. Бог был — холод, Черт — жар» [7, с. 48]. В соответствии с тем, что мы сказали выше об отсутствии страха перед дьяволом-утопленником, можно заключить, что для героини «Чёрта» (Муси) истинными пришельцами, гостями из иного мира выступают представители того круга, который для обыкновенного человека было бы «своим», «нашим», близким и понятным.

Откуда же берется такая инверсия? Она возникает под влиянием поэзии, которую Муся впитывает с детства: в тексте «Чёрт» лирическая поэзия представлена стихотворением «Утопленник» А. С. Пушкина, о балладном генезисе которого мы уже сказали, и собственно балладами («Лесной царь» и «Фульский король» И. Гете, «Светлана» В. А. Жуковского). Включение соответствующих фрагментов в текстуальное целое «Чёрта» призвано, по-видимому, воздействовать на читателя в соответствии с балладным этосом суггестии — подтолкнуть его к эмоциональному состоянию жертвенности, исключительности и вместе с тем обреченности, которая, по мысли Цветаевой, присуща лирическому поэту едва ли не от рождения, но точно — с детства.

Другие вставки в медитатив о роли Чёрта в судьбе лирического поэта образованы любовной лирикой — “Kein Feuer, keine Kohle” (нем., «Ни пламя, ни уголь»), романтической элегией У. Людвига «Die Kapelle» (нем., «Часовня») и гимном “Jusqu'à la mort nous Te serons fidèles” (франц., «До смерти верны Тебе сердцами»). С их помощью М. Цветаева воспроизводит для читателя процесс преображения ее собственного

внутреннего мира и ее отношения к Чёрту (или — отношений с Чёртом) под воздействием тех или иных лирических жанров. Характерно, что два первых текста предполагают такой модус самоактуализации, при котором лирический субъект остро ощущает свою чуждость миропорядку.

В песне “Kein Feuer, keine Kohle” мы видим трагическую ситуацию запретной любви, которая «есть ситуация чрезмерной „свободы „я“ внутри себя“ <...> относительно своей роли в миропорядке (судьбы)», что приводит «к преступлению (переступанию границы) и делает героя „неизбежно виновным“ (Шеллинг) перед лицом миропорядка» [5, с. 62]. В элегии “Die Kapelle” лирическое «„я“ переживает свою выключенность из дальнейшего течения жизни» [5, с. 70]. В то время как в гимне (молитве) «одическое <...> „я“ — это ролевое, регламентированное „я“ с готовой, предзаданной ценностной позицией» [6, с. 126], которое чуждо как маленькой Мусе, так и взрослой М. Цветаевой. И здесь принципиально важно, что эти трагизм, элегизм и отчужденность от всякой регламентарной заданности наделяются за счет перформативности лирического дискурса, повышенным потенциалом воздействия, статусом хоровой значимости, то есть предполагают, во-первых, всеобщий характер откровения (следует отнести его к каждому и всякому лирическому поэту — по меньшей мере Серебряного века), во-вторых, совместное (разделяемое с адресатом) переживание. В «опоэтизированной» медитации М. Цветаевой, как в собственно лирике, «„я“ выступает синекдохой „мы“» [6, с. 121].

Из всего сказанного следуют два вывода. Первое: отношения между субъектами (Мусей и Чёртом, Мусей и Богом, Чёртом и Богом) и бытийственные характеристики окружающего Мусю мира претерпевают изменения по мере того, как она осваивает лирическую поэзию и открывает лиризм как свою собственную сущностную характеристику. В качестве финального умозаключения взрослой М. Цветаевой устанавливается прочная связь между Чёртом и Лирической Поэзией: «Если искать тебя, то только по одиночным камерам Бунта и чердакам Лирической Поэзии» [7, с. 56].

Второе: то, что принято называть «прозой поэта» за счет поэтических (лирических) включений наделяется более высоким в сравнении с обычной прозой потенциалом воздействия на читателя. Поскольку «перформативная суггестия представляет собой вовлечение адресата в актуальное коммуникативное событие» [6, с. 119], читатель получает возможность отождествить себя с героем в такой степени, в какой это обычно допустимо лишь в лирике, пережить с ним некоторое откровение, составляющее единственное событие лирического текста.

Автобиографический текст «Чёрт», таким образом, есть прозиметрическое целое, лиризованная проза с повышенной суггестивностью, в которой в соответствии с балладным модусом самоактуализации самоопределение субъекта осуществляется на границе между Чёртом и Богом, тьмой и светом, одиночеством и обществом. Поскольку балладная суггестия и балладный модус самоактуализации доминируют в рассматриваемом нами тексте, мы полагаем, что «лирическое событие» «Чёрта» состоит в откровении маленькой поэтессой своей «самости», особенности, исключительности и «исключенности».

Библиографические ссылки

1. Дюбуа Ж. и др. Общая риторика. М. : Прогресс, 1986.
2. *Лирика: генезис и эволюция* / Сост. И. Г. Матюшина, С. Ю. Неклюдов. М. : РГГУ, 2007.
3. *Орлицкий Ю. Б.* Динамика стиха и прозы в русской словесности. М. : РГГУ, 2008.
4. *Поплавская И. А.* Типы взаимодействия поэзии и прозы в русской литературе первой трети XIX в. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2010.
5. *Тамарченко Н. Д., Тюпа В. И., Бройтман С. Н.* Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика // Теория литературы: учеб. пособие для студ. филол. фак.: В 2-х т. Под ред. Н. Д. Тамарченко. Т. 1. М. : Издательский центр «Академия», 2004.
6. *Тюпа В. И.* Дискурс / Жанр. М. : Intrada, 2013.
7. *Цветаева М.* Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. Переводы // Собрание сочинений: В 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. Т. 5. М. : Эллис Лак, 1994.

РЕЛИГИЯ И САМОСОЗНАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ЛИЧНОСТИ

И. И. Морозова

*Институт философии Национальной академии наук Беларуси, ул. Сурганова, 1/2,
220072, г. Минск, Беларусь, inesmorozova@bk.ru*

В статье рассматривается роль религии в структуре самосознания личности в современных условиях, принимая во внимание тот факт, что одной из функций религии выступает способность регулирования и ориентации как внешних поведенческих моделей, так и внутреннего мира человека. Являясь достаточно сложным феноменом, религия занимает существенное место в многоуровневой структуре самосознания личности, определяя серьезные трансформации самоактуализации человека, которые затрагивают сферу личной нравственности субъекта, способствуя укреплению традиционных ценностей и норм. В статье подчеркивается мысль о том, что религиозная сфера самосознания личности обуславливает более высокую степень развития ее духовного мира, позволяя наиболее адекватно выстраивать позитивную субъективную экзистенциальную перспективу бытия.

Ключевые слова: религия; христианство; самосознание; личность; духовность; писатель.

RELIGION AND SELF-CONSCIOUSNESS OF THE MODERN PERSONALITY

I. I. Morozova

*Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Surganova str., 1/2,
220072, Minsk, Belarus, inesmorozova@bk.ru*

The article examines the role of religion in the structure of self-awareness of the individual in modern conditions, taking into account the fact that one of the functions of religion is the ability to regulate and orient both external behavioral models and the inner world of a person. Being a rather complex phenomenon, religion occupies a significant place in the multi-level structure of self-awareness of the individual, determining serious transformations of self-actualization of a person, which affect the sphere of personal morality of the subject, contributing to the strengthening of traditional values and norms. The article emphasizes the idea that the religious sphere of self-awareness of an individual determines a higher degree of development of his spiritual world, allowing the most adequate construction of a positive subjective existential perspective of being.

Keywords: religion; Christianity; self-awareness; personality; spirituality; writer.

Религия — это одно из самых сложных общественных явлений, которое на современном этапе развития социума является существенным и активным компонентом происходящих мировых процессов. Христиан-

ство предложило новую шкалу ценностей, категорически осудив насилие, жестокость. Оно выдвинуло идею равенства всех людей, представление о нравственной личности, о совести и внутренней свободе, выразив все это в мистифицированной форме. Как утверждал А. Мень, под словом «„религия“» следует понимать те психологические, культурные, социальные формы веры, в которые она отливается, а можно даже сказать, что религия в таком определении есть феномен в значительной степени земной, человеческий» [6].

Специфика религии, ее социальная функция общеизвестна — суть религии заключается в том, что она «удваивает» реальность, наряду с действительным миром признает мир сверхъестественный, божественный. Являясь достаточно сложным феноменом, религия занимает существенное место в многоуровневой структуре самосознания личности, определяя серьезные трансформации самоактуализации человека. Самосознание личности в психологической науке идентифицируется с «Я-концепцией», понимаемой как совокупность всех представлений индивида о себе, различных убеждений, оценок и тенденций поведенческих моделей. Стадии формирования самосознания с точки зрения психологии определяются стадиями развития человека: детский возраст, юношеские годы, пора зрелости. Процесс перехода от одной стадии к другой связан с качественно новыми субъективными представлениями о себе, существенными трансформациями самосознания личности.

Самосознание религиозной личности имеет свои существенные особенности, связанные в первую очередь с тем, что образы «Я» верующего формируются в результате индивидуализации обобщенных, религиозных образов человека, которая осуществляется в процессах религиозной социализации и формирования опыта религиозных переживаний [4, с. 7].

Религиозность — это совокупность когнитивных, эмоционально-чувственных, мотивационных и деятельностных отношений человека или группы людей к силам, относимым к сфере сакрального (трансцендентного) и обладающим волевой способностью определенным образом влиять на человека и окружающий его мир [4, с. 8].

В исследовательской практике представлен анализ содержательного наполнения структурных звеньев самосознания религиозной личности в рамках феноменологического подхода, где самосознание рассматривается как психическая структура личности, представляющая единство системы пяти звеньев: 1) имя, телесный образ и духовный образ «Я»; 2) притязание на признание; 3) половая идентификация; 4) психологическое время; 5) социально-нормативное пространство (права и обязанности) [1, с. 326].

Содержательное наполнение основных пяти структурных звеньев самосознания религиозной личности отражается в следующем. Первое звено структуры самосознания — *имя, духовный образ «Я» и телесный образ «Я»*. Верующие не считают себя окончательно сформированными личностями, так как в их понимании человек формируется и кристаллизуется в Боге, вера в Бога помогает им раскрыться как личность, помогает обрести свою уникальность и проявить свой потенциал развития [3, с. 327]. Интересна в этом отношении точка зрения М. К. Мамардашвили, который утверждал, что «Предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье — это символ, соотносённо с которым человек исполняется в качестве человека... Человек создается. Непрерывно, снова и снова создается. Создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отображении самого себя символом „образа и подобия Божьего“» [5, с. 9]. Фактически, М. Мамардашвили продолжает теоретические построения Н. Бердяева, о чем красноречиво свидетельствуют следующие утверждения: «Моя личность не есть готовая реальность, я созидаю свою личность, созидаю ее и тогда, когда познаю себя» [2, с. 315]. Созидание и формирование личности, согласно Бердяеву, предполагает качественное изменение, иначе нет процесса ее развития, и главное заключается в том, что «личности нет без изменения, но личности нет и без неизменности, верного себе субъекта изменения. И вся задача в том, чтобы изменение не было изменой, чтобы в нем личность оставалась верной себе» [2, с. 327].

Кроме этого, верующие выражают как позитивное, так и негативное отношение к своему духовному «Я», поскольку религиозный (православный) человек ощущает себя одновременно как Божьим чадом, так и рабом Божьим. Эту двойственность в отношении к человеку в христианстве отмечал Н. Бердяев, указывая на человека как существо падшее и греховное, не способное собственными силами подняться, поскольку свобода его ослаблена и искажена. «Но с другой стороны, человек есть образ и подобие Божье, вершина творения, он призван к царствованию, Сын Божий стал человеком, и в Нем есть предвечная человечность» [2, с. 178].

Современные исследователи подтверждают стремление верующих именовать себя «личностью, созданной по образу Бога», «личностью, задуманной Богом»; наблюдается глубокая рефлексия на духовный образ «Я», критическое отношение к недостаткам характера, выражается стремление достичь идеального образа «Я» в духовном отношении путем веры в Бога, путем покаяния в своих грехах и их искуплении, путем мо-

литвы и упования на волю Божию, для религиозной личности центральным остается духовный образ «Я», нежели физический [1, с. 327]. Фактически, можно утверждать о наличии такого структурного элемента самосознания, как «Я-реальное» (актуальное Я), которое возникает как первичная идентичность личности, складывающаяся в повседневных взаимодействиях верующего с другими людьми. «Я-реальное» складывается «как результат более-менее полного осознания своих действий, поступков и восприятия себя со стороны других людей. Этот структурный элемент самосознания верующего есть воплощение или символизация стереотипов поведения, повседневных действий, поступков, мыслей, переживаний, чувств» [4, с. 10].

Второе звено структуры самосознания — *притязание на признание*. Религиозные личности притязают на признание как уникальной личности, на признание со стороны социума, но при этом у нерелигиозных представителей общества данные звенья выражены ярче, чем у религиозной личности. Отличительной чертой религиозной личности является притязание на признание со стороны Бога [1, с. 112]. В данном случае представлено «Я-социальное» — один из четырех структурных элементов самосознания личности.

Третье звено структуры самосознания — *половая идентификация*. Здесь, по мнению исследователей, не прослеживается тенденция идентификации себя с определенным полом и гендерными характеристиками, что связано с особенностью религиозного самосознания: религиозная личность идентифицирует себя с идеальным образом «Я», который представлен в категориях Бог, Христос. Идентификация с обозначенным образом «Я» происходит через соотношение собственных психологических и поведенческих особенностей со спецификой проявления религиозных личностей, так как считают, что созданы по подобию Божьему [1, с. 328]. В данном случае представлено «Я-идеальное» — это представления верующего о том типе личности, каким он должен быть, исходя из усвоенных моральных норм, идентификаций и образцов. «Я-идеальное» верующего формируется на основе позитивно ориентирующих религиозных образов человека, связанных с надеждой, верой, добрыми делами, духовным подвижничеством, спасением и т.п. [4, с. 12].

Четвертое звено структуры самосознания — *психологическое время личности*. Религиозная личность отражает в данном случае глубокую рефлекссию на свой жизненный путь, обозначив более значимым настоящее время как ценность их жизненного пути. Настоящее время окрашено смыслами, радостью и благодарностью, которое принесла им вера в Бога, которую расценивают как «живую встречу и общение с Богом во Христе Иисусе», и которую А. Мень определял встречей «двух миров, двух из-

мерений, она является центром, ядром, средоточием духовной жизни человека, которая соприкасается с Высшим» [6]. Прошлая жизнь оценивается с точки зрения переосмысления жизненного пути и носит негативный характер, при этом отмечается, что вера качественно изменила и наполнила жизнь иными смыслами, сформировала личностные качества. Здесь наблюдается сочетание «Я-реального» и «Я-негативного», которое не носит противоречивый характер, а отражает критическое переосмысление субъектом собственного жизненного опыта.

Пятое звено структуры самосознания — *социально-нормативное пространство личности (права и обязанности)*. Верующие выражают принятие и следование законодательной власти, но центральным нормативным институтом для них является Бог и Евангелие как образец поведения и законодательный регламент, где центральным регулятором является понятие «грех». «Положительное принятие прав других людей у религиозной личности может быть обусловлено религиозной догматикой, где ценность свободы выбора каждой личности имеет особое значение» [1, с. 328]. Здесь представлено сочетание «Я-реального» и «Я-социального», отражающее сферу личной нравственности субъекта, которая коррелирует с постулатами религиозной этики, не нарушая при этом принципов социальной этики, что, в свою очередь, способствует консолидации общества. В данном аспекте Я-концепция выступает в качестве механизма, служащего для регулирования поведенческих моделей личности в социальной среде, и необходимого элемента социального действия.

Следует также подчеркнуть, что Я-концепция религиозной личности является составным элементом личностной смысловой регуляции ее жизнедеятельности, поскольку находится в тесной взаимосвязи с системой религиозных ценностей, символов, смыслов и значений, которые интериоризируясь личностью, формируют ее систему мотивов, потребностей и образов «Я» [4, с. 12]. Современные религиозные представления далеко не всегда возникают как результат непосредственного воздействия церковной проповеди. Формирующееся религиозное мировоззрение вбирает широкий спектр философских, художественных, этических идей, выступая в качестве своеобразного восполнителя бездуховности. Исследователи неоднократно утверждали, что вера в Бога по-своему снимает у человека чувство бесприютности, потерянности в мире. Религиозная сфера самосознания личности обуславливает более высокую степень развития ее духовного мира, способствуя обретению собственного «я», снимая чувство отчуждения, социальной изоляции, позволяя наиболее адекватно выстраивать позитивную субъективную экзистенциальную перспективу бытия.

Весьма важным представляется тот факт, что в современных условиях развития социума, при навязчивом вторжении во внутренний мир человека со стороны так называемых мировых тенденций, связанных с грубым отрицанием привычных норм и традиций, религиозные представления способствуют сохранению и защите моральных ценностей на бытовом уровне, так как противопоставляются аморализму и безнравственности тех навязываемых установок и принципов, которые в сознании верующих прочно ассоциируются с безбожием и миром греха.

Митрополит Филарет придавал огромное значение духовности, полагая, что «„Человек духовный“ является внутренне ориентированной личностью. Это значит, что он обладает способностью противостоять давлению среды, навязываемым ему извне правилам поведения. Но делает это не из страха перед наказанием, а потому что они не соответствуют его убеждениям, принимаемым нормам нравственности ... „Человек духовный“ не против рационального знания, но он чувствует его недостаточность. Он признает значимость социальных и экономических проблем, но видит в них не цель, а средство» [7, с. 44]. С точки зрения Митрополита, Церковь способна повлиять на процесс формирования именно такого человека, будь то мужчина или женщина, последовательно и настойчиво предлагая правильные, истинные ориентиры, а также являя для него реальные источники духовной силы [7, с. 44].

Такая убежденность Митрополита Филарета обусловлена тем, что религиозные заповеди постулируются как всеобщие категории, как истина бытия каждого индивида, образуя духовное тождество людей, своеобразную духовную связь, формируя понятия, характерные для структуры религиозного самосознания. Религия становится тем духовным механизмом, с помощью которого формирующееся сознание и идеи личного самосознания приводятся к общему знаменателю. В зависимости от того, как определяются авторитетные постулаты религии, складывается и содержательная структура социального самосознания.

В мировой исследовательской практике идеалистической философии и богословия неоднократно отмечалось, что в сфере религии чувства играют весьма важную роль, и всякому человеку присуще своеобразное врожденное религиозное чувство, особое метафизическое стремление и тяготение к Богу, приобщение к которому и приобщение к религии понималось как акт мистического озарения, в основе которого и находится религиозное чувство. Это чувство отличается своей уникальностью от всех иных эмоциональных процессов, которые испытывает человек, а также по существу своему рациональной непостижимостью, поскольку источник религиозного чувства связан с образом Бога.

Эмоции верующего человека, взаимодействуя с религиозными представлениями, приобретают особую своеобразную специфику, поскольку объектом религиозных чувств являются Бог, Христос, дух и т.д., что, в свою очередь, приносит верующим определенное эмоционально-психологическое облегчение, помогает преодолевать экзистенциальные проблемы, обретая психологическую устойчивость к внешним негативным проявлениям (то есть реализуется компенсаторная функция).

Необходимо отметить, что главной и наиболее драматической проблемой самосознания личности является именно проблема зрелого человека, когда даже успешное существование в мире может трактоваться как кризисное состояние. Возрастные кризисы зрелых периодов жизни человека протекают, как правило, более скрыто, без выраженных изменений в поведении. Происходящие в это время процессы перестройки смысловых структур сознания и переориентации на новые жизненные задачи, ведущие к смене характера деятельности и взаимоотношений, оказывают глубокое влияние на дальнейший ход развития личности. Можно уверенно говорить о существенном влиянии религиозного самосознания на личность, примеров здесь немало, достаточно вспомнить имена Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. Н. Леонтьева, которые, пройдя через серьезные кризисные состояния, вступили на религиозный путь.

Так, Ф. М. Достоевский в 1849 году был приговорен военным судом к казни по политическим мотивам. Это был драматический момент в жизни русского писателя, когда в возрасте 28-ми лет он стоял зимой на Семеновском плацу вместе с другими участниками кружка Петрашевского в ожидании казни, в последние минуты замененной каторжными работами в Омском остроге. Ф. М. Достоевский пережил ужасные мгновения, как он сам зафиксировал позже: «вот сейчас душа из тебя вылетит, и что человеком уже больше не будешь... и сильнее этой муки нет на свете». Эти события подтолкнули писателя к еще более глубокому пониманию религиозной веры (Достоевский с детства формировался в атмосфере православной традиции, но доминантой самосознания эти принципы в молодости не являлись), при этом он всю жизнь «мучился Богом», представив философско-религиозные метания между теодицеей и антроподицеей, пройдя через метафизический кризис, отстаивая принципы православного христианства, в основе которого определял мотив любви.

У Л. Н. Толстого история обретения веры была не менее трагической, поскольку, достигнув в зрелом возрасте творческого и личного успеха, будучи абсолютно счастливым человеком, он испытал мучительное чувство опустошения, смыслоутраты и неимоверного желания покончить жизнь самоубийством. «И мы знаем из собственной жизни и из

художественной литературы, что, когда у людей угасало в подсознании чувство связи со смыслом, они просто приходили к самоубийству. Потому что жизнь теряла для них всякое основание» [6]. Поиски религиозной веры привели писателя к обретению смысла жизни и понимания ее ценности для человека, но Л. Н. Толстой предложил миру субъективную формулу понимания православного христианства. Составляющие этой формулы направлены у Л. Н. Толстого против Церкви и ее догматов, а сущностью религиозного учения он признавал только нравственный аспект евангельской проповеди Христа. Для него привлекательна только религиозная этика, все остальное в православии для писателя было не актуально. Безусловно, религиозное учение морального позитивизма Л. Н. Толстого было решительно отвергнуто православием, и он был отлучен от церкви, но создал потрясающее по силе духовно-нравственного воздействия на читателя творческое наследие мировой художественной классики.

Религиозный ортодокс К. Н. Леонтьев суть православия усматривал в аскетико-монашеском и строго церковном христианстве, в основе которого определял не мотив любви (традиционно представленный в богословских и религиозных трудах), а мотив страха и идею «трансцендентного эгоизма» (личного спасения). Определяя доминирующим мотив страха, К. Н. Леонтьев исходил из личного опыта прихода к православной вере, связанного с драматической ситуацией в его судьбе, когда, страшась неминуемой смерти от внезапной тяжелой болезни, он обращается к Богородице сохранить ему жизнь, и дает клятву постричься в монахи. «Только личный духовный опыт как субъективное переживание некоего откровения способен служить основанием для выбора той или иной разновидности веры или неверия. Верующий соотносит свое внутреннее состояние с внешним поведением, поэтому его вера по-своему реальна» [11, с. 258]. И К. Н. Леонтьев вступит на монашеский путь спустя десятилетия после экзистенциального кризиса, но время обретения этой стези находилось в постоянном осмыслении религиозности.

А вот у Н. А. Бердяева не наблюдалось серьезного экзистенциального кризиса, который мог привести к смыслоутрате и желанию суицидального исхода. Его религиозное самосознание имело иные очертания. Как утверждал сам философ, религиозная тема была для него преобладающей и мучила его всю жизнь, поскольку в центре его религиозного интереса всегда стояла проблема теодицеи, как и у Ф. М. Достоевского. Поэтому он искренне признавал, что «не только оставался непреодоленным трагический элемент, но трагическое я переживал как религиозный феномен по преимуществу» [2, с. 169]. Религиозный тип Н. А. Бердяева определялся как духовно-внутренний и свободный, именно это в некото-

рой степени актуализировало в нем переживание кризисного состояния личности и социума, конфликта между индивидуальным и общим, продолжающегося всю жизнь, так как он всегда оставался на позициях персонализма: «Я всегда был персоналистом по своей религиозной метафизике. И потому проблема индивидуальной судьбы в вечности была для меня первее всех проблем» [2, с. 185].

Именно личный духовный опыт утверждает выдающихся мыслителей в постулировании религиозных принципов, которые трактовались ими истинно православными (за исключением Н. А. Бердяева, подчеркивавшего отсутствие у него сугубо традиционной религиозности), а осознание проблемы своего бытия как проблемы выбора истинного пути жизни связано у них с переходом в качественно новое духовное состояние — достижение духовной зрелости. Но следует учитывать тот факт, что каждый из них по-разному вступил на религиозный путь, и каждый находил в христианстве лишь то, что наиболее соответствовало их духовным устремлениям, будучи уверенными в том, что проповедуют истинное православие. В данном случае вполне уместна мысль С. Н. Булгакова о том, что «христианство многократно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает» [3, с. 556], о чем убедительно свидетельствуют религиозные постижения мыслителей прошлых веков, чьи диаметрально противоположные позиции расценят как постановку основного вопроса, «которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос о религиозном действии... как мне жить свято...» [9, с. 308]. Каждый из них предложил миру свой вариант ответа на столь глобальный вопрос, пройдя при этом через глубокие экзистенциальные кризисы.

Духовный опыт этих выдающихся личностей подтверждает мысль о том, что «Религиозная жизнь всегда личная, и личная она именно в своем углублении... Это создает разные душевные типы религиозности даже при сходстве религиозных идей... Понимание христианского откровения зависит от структуры сознания, которое может быть шире и уже, глубже и поверхностнее» [2, с. 172]. Этой мысли Н. Бердяева вторит и В. Франкл, полагая, что «мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонализированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке» [10, с. 336].

Религиозное самосознание, безусловно, очень сложный феномен, достаточно зыбкий, особенно у представителей молодого поколения. М. В. Федорова, рассматривая проблему трансформации религиозных ценностей в современной молодежной культуре, обратила внимание на факт неприятия системы традиционных ценностей многими молодежными субкультурами, которое часто приводит к негативному отношению и к традиционным религиям. В ряде субкультур происходит продуциро-

вание собственных ценностей, оформление своеобразной ритуальной практики, обретающей характер активного мифотворчества. «Одной из черт некоторых субкультур становится претензия на переживание некоего духовного опыта, несвязанного с опытом традиционных религий. Многие молодежные субкультуры имеют ярко выраженную <...> религиозноподобную направленность» [8, с. 49].

Такая реализация субъективной свободы может иметь весьма негативные последствия как личного, так и социального характера. Нужно иметь в виду, что в субъективной свободе человека может заключаться возможность подмены реальных жизненных целей мнимыми. Характерна в этом отношении та печать, которая накладывается на человека религиозным фанатизмом. Любой фанатизм связан с непоколебимой и отвергающей альтернативы приверженностью индивида определенным убеждениям, которая находит выражение в его деятельности и общении.

Фанатизм сопряжен с готовностью к жертвам, а преданность идее сочетается с нетерпимостью к инакомыслящим, пренебрежением к этическим нормам, препятствующим достижению общей цели. Для фанатиков (в том числе и религиозных) характерны повышенная эмоциональность, некритическое отношение к любой информации, подтверждающей их взгляды, неприятие критики, даже доброжелательной. Поэтому необходимо не допускать проявлений религиозного фанатизма, граничащего с интеллектуальным примитивизмом и дилетантизмом, приводящих к утрате константных ориентаций и к серьезным социально-нравственным абберациям субъекта, нарушая межличностное взаимодействие и вызывая межконфессиональные противоречия, принимая во внимание наличие в стране религиозной толерантности, являющейся важной составляющей гуманитарной безопасности.

В заключение хотелось бы напомнить очень важные и пронизательные слова Н. А. Бердяева, заключающие в себе глубокий интенциональный метафизический смысл: «Бог не понят человеком, Бог ждет от человека дерзновенного творческого ответа. Но этим налагается на человека безмерно большая ответственность и тяжесть, чем обычное требование победы над грехами. Предельное дерзновение в том, что от человека зависит не только человеческая судьба, но и божественная судьба» [2, с. 206].

Библиографические ссылки

1. *Белая А. К., Чурилова Е. Е.* Особенности самосознания религиозной личности // Азимут научных исследований: педагогика и психология. 2021. Т. 10. № 1(34). С. 326–330.
2. *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991.

3. *Булгаков С. Н.* Победитель — Побежденный: судьба К. Н. Леонтьева // Сочинения: В 2 т. М. : Наука, 1993. Т. 2.
4. *Крюков Д. С.* Философско-религиоведческий анализ Я-концепции религиозной личности: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2008.
5. *Мамардашвили М. К.* Философская беседа // Юность. 1988. № 12.
6. *Мень А.* Почему нам трудно поверить в Бога? Беседа за круглым столом [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/men_aleksandr/pochemu_nam_trudno_poverit_v_boga.html#0 (дата обращения: 12.12.2023).
7. *Нефедов В. В.* Беседы с митрополитом Филаретом. Минск : Полымя, 1992.
8. *Федорова М. В.* Трансформация религиозных ценностей в современной молодежной культуре // Международный научный журнал «Инновационная наука». №10. 2015. С. 49–54.
9. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Репринт. воспроизв. изд.: Париж, 1937; Париж : YMCA Press, 1983. Киев, 1991.
10. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М. : Прогресс, 1990.
11. *Экзистенциальный опыт и когнитивные практики в науках и теологии.* М. : Альфа-М, 2010.

**ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ СМЕРТИ В ПРОЗЕ
В. М. ГАРШИНА (НА МАТЕРИАЛЕ РАССКАЗА «НОЧЬ»)**

А. И. Нестер

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31,
220030, г. Минск, Беларусь, annanoy91@gmail.com*

В статье системно рассматривается концепт смерти в свете авторского миромоделирования с учетом христианской парадигмы в рассказе В. М. Гаршина «Ночь» (1880) и его рецепция литературным критиком Н. К. Михайловским (статьи «О Всеволоде Гаршине» (1883), «Еще о Гаршине и других» (1885)). По результатам комплексного анализа художественного текста и внетекстовых (биографических, политических, религиозных) аспектов оспариваются некоторые выводы Михайловского, раскрывается сущность взаимовлияния литературы и критики.

Ключевые слова: В. М. Гаршин; Н. К. Михайловский; рассказ «Ночь»; христианские мотивы в прозе; концепт смерти в литературе; литература и критика.

**CHRISTIAN UNDERSTANDING OF DEATH IN THE PROSE
OF V. M. GARSHIN (BASED ON THE TALE “NIGHT”)**

A. I. Nester

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31,
220030, Minsk, Belarus, annanoy91@gmail.com*

The article systematically considers the concept of death from the standpoint of the author's worldmodeling in terms of the Christian paradigm in V. M. Garshin's tale “Night” (1880) and its perception by literary critic N. K. Mikhailovsky (articles “About Vsevolod Garshin” (1883), “More about Garshin and others” (1885)). Based on the results of a complex analysis of the artistic text and extra-textual (biographical, political, religious) aspects, some of Mikhailovsky's conclusions are argued, and the marrow of the mutual influence of literature and criticism is revealed.

Key words: V. M. Garshin; N. K. Mikhailovsky; the tale “Night”; christian motives in the prose; the concept of death in literature; literature and criticism.

Литературное творчество неразрывно симбиотически связано с профессиональной критикой. Порой одна статья именитого автора может существенно изменить жизнь писателя. Кроме того, именно критические обзоры позволяют косвенно присоединиться к полемике и понять нюансы литературного процесса прошлого, обратить внимание на детали, раскрывающие особенности перцепции одного и того же текста сквозь времена и эпохи. Кроме того, именно бурное обсуждение, плюрализм

мнений и мощный эмоционально-чувственный шлейф после прочтения, находящий выражение в трудах критиков, сигнализируют о художественно-выразительном потенциале писателя, его творческой силе.

Н. К. Михайловский — один из выдающихся русских публицистов, социолог, литературовед и критик второй половины XIX — начала XX вв. Он сотрудничал с журналами «Отечественные записки», «Северный вестник» и «Русская мысль», газетой «Русские ведомости». С 1892 года совместно с В. Г. Короленко стал одним из редакторов журнала «Русское богатство». В критике считается продолжателем Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. В литературно-критических работах анализировал творчество Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Г. И. Успенского, В. М. Гаршина, М. Горького, З. Н. Гиппиус и других. Значительный общественный резонанс получили статьи «Десница и шуйца Льва Толстого» и «Жестокий талант» (о Достоевском), однако мы обратим внимание на его критическую оценку творчества Всеволода Гаршина.

Писатель и критик были знакомы. Михайловский высоко ценил Гаршина и обнаруживал в нем большой потенциал. На одной из вечеринок художника Николая Ярошенко у Гаршина с Михайловским произошел небольшой конфликт. Последний не разделял восторгов по поводу только что появившейся в печати чеховской «Степи» (1888), и Гаршин обратился к нему со словами: «Вот вы, Николай Константинович, возлагали на меня большие надежды. Я их не оправдал, и все же могу спокойно умереть, так как их вполне оправдывает другой — Антон Чехов» [6, с. 143]. Писатель, вероятно, ощущал глубокий душевный упадок, свойственный его натуре. Впрочем, он всегда был достаточно суров и критически настроен по отношению к собственным работам.

Рассказ «Ночь», опубликованный в 1880 году, был принят тепло: о нем с восхищением отзывался даже Л. Н. Толстой. Название выходит за рамки топоса и простой декорации, заключая в себе архетипические черты. Оно восходит к древнейшим бинарным оппозициям (день — ночь, право — лево, свой — чужой, свет — тьма, добро — зло и пр.). Ночь понимается как «состояние физической среды, которое поглощает все формы, цвет, динамику и уже в древнем мифе характеризуется как состояние бесформенности, статичности, монохромности, делающее невозможным или обманчивым зрение» [7].

В произведении ночь становится духовным испытанием героя. В начале рассказа мы наблюдаем его в крайне подавленном, депрессивном состоянии, осложненном слуховыми галлюцинациями, загнанным в угол собственным «я». Замкнутое пространство комнаты и сгущающиеся сумерки угнетают все больше, постепенно доводя до критической точки потери контроля: личность Алексея Петровича как бы расщепляется, по-

является некое мыслеподобие допдельгангера. Практически свершившуюся попытку суицида предупреждают колокола, символически призывающие главного героя искать смысл не в земном воплощении души, а в вечном, выйти за рамки собственной личности. Затем в сюжетно-композиционную структуру «Ночи» ретроспективно вводятся воспоминания главного героя о детстве и об отце, которые считаются проявлениями автобиографического в рассказе и играют центральную, стержневую, смыслообразующую роль.

Главный герой, подобно блудному сыну, приходит к истине; в произведение вводится библейский текст — отрывок из Евангелия от Матфея: «Если не обратитесь и не будете как дети...» (Мф 18:3).

Явно прослеживается параллель и со «Сном смешного человека» Ф. М. Достоевского, в котором именно человеческую гордыню необходимо истребить через духовное уничтожение пред Божьим величием: «Вырвать из сердца этого скверного божка, уродца с огромным брюхом, это отвратительное Я, которое, как глист, сосет душу и требует себе все новой пищи» [4, с. 129]. Герой «Ночи» с содроганием вспоминает времена, когда избивание крестьянина могло довести его, еще мальчишку, до слез, и постепенно приходит к мысли, что необходимо искоренить всяческие эгоистические побуждения и разделить чужие горести не только в эмпирически-религиозном смысле, но и действительно: «Страшно; не могу я больше жить за свой собственный страх и счет; нужно, непременно нужно связать себя с общей жизнью, мучиться и радоваться, ненавидеть и любить не ради своего „я“, все пожирающего и ничего взамен не дающего, а ради общей людям правды, которая есть в мире, что бы я там ни кричал, и которая говорит душе, несмотря на все старания заглушить ее» [4, с. 130]. Роднит рассказы и экзальтация, разрешение моральной дилеммы путем обращения к Богу, и мотив несовершенного самоубийства.

Ряд исследователей считает возможным отнесение Алексея Петровича к типу «слабого человека». Слабый человек живет без точки опоры, рассеян в суете, он существует вне себя, а это обрекает на поверхностный контакт с миром. Он действительно слаб, по-человечески бессилён перед лицом порока, но происходящая в нем внутренняя борьба уже свидетельствует о попытке искоренить тьму в себе.

«Но недолог был этот переворот в Алексее Петровиче: еще один психический толчок, и он все-таки покончил с собой...» [5, с. 307].

Рассказ вызвал особый интерес у читающей публики и у критиков. Михайловский в своих трудах обращался к нему неоднократно. В статье «О Всеволоде Гаршине» (1885) рассмотрены многие произведения автора. «Ночи» в ней отводится не слишком много внимания. Критик отмечает, что «проповедь любви к ближнему и презрения к узкому эгоизму

есть проповедь очень старая по времени и хотя не стареющая по результатам, то есть по слабости результатов, но все-таки очень элементарная» [5, с. 308], однако текст Гаршина в идейном отношении, по его мнению, не ограничивается этим трюизмом. Напротив, ему присуща некоторая «высшая оригинальность». Осознание личного несчастья умозрительно толкает его не к поиску счастья, а к слиянию с общим горем. При этом одиночество Алексея Петровича носит характер более духовный, нежели социальный, ведь он не ощущает любви к ближним — всеобъемлющей, безусловной. Однако финал произведения был истолкован, как выяснилось, неверно.

Сущность «ошибки» в том, что Михайловский воспринял смерть героя как совершенное после квазирелигиозного экстаза самоубийство. По замыслу же автора трагедия произошла из-за «бурного прилива нового чувства, физически выразившегося разрывом сердца» (стоит отметить, что подобная амплитудность чувств свойственна многим героям Гаршина; впрочем, ею обладал и сам автор в силу лабильности психики). Именно это обстоятельство обусловило создание статьи «Еще о Гаршине и других» в том же 1885 году.

Критик признает огромную разницу между двумя трактовками финала, однако все же хочет «несколько оправдаться», обосновав свои первоначальные выводы. Он воспроизводит последние абзацы из оригинального художественного текста в полном объеме, сохраняя все детали: «Я сделал полную и точную выписку конца „Ночи“: строка точек имеется и в подлиннике, и в ней-то я и прочел новый психический толчок и затем треск и блеск револьвера, момент выстрела. Правда, серый свет утра освещает „заряженное“ оружие, но этот единственный намек на то, что выстрела не было, я, каюсь, просмотрел, как, смею думать, большинство читателей г. Гаршина. Смею думать также, что ошибка моя нисколько не колеблет тех выводов, к которым я пришел относительно писаний г. Гаршина вообще» [5, с. 313]. Действительно, обратить внимание на эту филигранную художественную деталь смог бы не каждый, но при этом именно она существенно влияет на восприятие происходящих в рассказе событий.

Михайловский сравнивает Алексея с Фаустом, подчеркивая амбивалентность его чувств и неразрешимость внутреннего противоречия, персонафицировавшегося в двух голосах — двух противоборствующих началах души героя: «Алексей Петрович мог бы сказать о себе, как Фауст: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“ [Две души живут в моей груди]. Два голоса явственно полемизируют в нем» [5, с. 313–314].

Далее Михайловский подчеркивает исключительную значимость категории одиночества в мироконцепции творчества Гаршина: «Все или

почти все произведения г. Гаршина представляют художественный комментарий к великому в своей простоте: „не добро быть человеку единому“» [5, с. 314].

Однако, несмотря на столь мрачный вывод, Михайловский надеется, что когда-нибудь писатель «разрушит эту коалицию стихийного процесса» и отразит в своих будущих произведениях возможность вырваться из этого замкнутого круга — хотя бы в качестве исключения.

Критик высоко оценивает творчество Гаршина, перспективу его дальнейшего развития, подчеркивая всеобъемлющий вопрос, который автор ставит перед собой (противостояние человеческого достоинства и «стихийного процесса»). В этом он видит причину и затрудненности восприятия текстов писателя реципиентами, и недооцененности со стороны современных литературных критиков.

В анализируемой статье напрямую не затрагиваются социально-политические аспекты творчества (что, впрочем, вполне закономерно), однако скорбь, пессимизм и относительная автономность Гаршина в вопросе народнических утопий все же внушали Михайловскому некоторую тревогу. Г. А. Бялый, подготовивший сборник статей критика, во вступлении излагает следующее: «Творчество Гаршина, как мы видим, заставило Михайловского насторожиться при виде того, что новое поколение писателей-демократов идет своим особым путем и в исканиях своих отходит довольно далеко от программных положений ортодоксального народничества» [2, с. 34]. Тем не менее, стоит отметить, что разность взглядов не стала препятствием к справедливо высокой оценке творчества Гаршина.

Михайловский удивительно тонко прочувствовал ощущения смятения, трагической разобщенности и фрустрации, неотступно преследовавшие не только героев Гаршина, но и его самого. К сожалению, спустя всего три года жертвой пресловутого «стихийного процесса» стал сам писатель, добровольно покинувший земной мир во время очередного приступа душевной болезни. Многие идеи «грустного гения с талантом человечности» остались нереализованными, однако даже то, что мы имеем возможность прочитать сегодня, свидетельствует о выдающемся таланте и огромном творческом потенциале, отмечаемых критиком, которым, увы, не суждено было реализоваться.

И все же есть один очень важный и в корне неверный вывод критика, нуждающийся в комментарии. По его изначальному предположению, именно злое, греховное в Алексее Петровиче побеждает, о чем свидетельствует мнимое самоубийство. После опровержения данной теории Михайловский приходит к следующей мысли: «с известной точки зрения

такой финал еще безотраднее простого самоубийства» [5, с. 314]. Можно ли с этим согласиться?

Гаршин, как известно, был человеком набожным. Различные религиозные мотивы и символы обнаруживаются в его творчестве. Следовательно, для него был абсолютно очевидным тот факт, что самоубийство в христианстве является самым тяжким грехом, ибо оно, во-первых, делает покаяние невозможным и, во-вторых, являет собой некоторый вызов Богу, преждевременное самовольное возвращение его наивысшего дарования, оскорбление всего сущего. В такой концепции мира естественная смерть, в сущности, представляет собой лишь закономерный переход.

Интерес вызывает позиция Ю. И. Айхенвальда. Алексея Петровича он считает живым воплощением самосознания, осужденного совестью: «его душа так неутомонна и неусыпна, что он лишен великого успокоения привычки. Сплошная рефлексия, которая не привыкает, Алексей Петрович чужд этой силе, и от него далеки усыпление и дремота обычности. Этот неспящий, непривыкающий человек — Агасфер своей возбужденной мысли. На протяжении восьми шагов кабинета он уподобляется Вечному Жиду» [1] (именно Агасфером подписывался Гаршин еще в гимназические времена [3]). Его основной моральной тяготой становится ощущение нравственной задолженности. Несуществование видится более чистым, добрым, этичным по отношению к другим. Эти мысли рассеивает благовест. Короткая и, как оказалось, убийственная вспышка духовного прозрения. Айхенвальд все же считает это воплощением счастья для героя: «По крайней мере, общий дух произведений Гаршина учит нас, что совесть неудовлетворима, и если бы страдалец „Ночи“ сумел перенести свое возрождение и ступил на желанную тропу живого дела, то с ним могла бы произойти специфически-гаршинская драма: дело привело бы его к убийству, обагрило бы его кровью и совесть продолжала бы свою пытку» [1]. Это заключение тоже видится спорным, будто бы воплощая другую крайность в восприятии, намеренное уплотнение художественного текста.

Невозможно определить, к чему бы привел Алексея Петровича путь духовного возрождения. Автор не дает ему второго шанса в мире земном — опасаясь ли его природной слабости, не видя ли иного пути, — версий может быть множество. Очевидно то, что для героя главным деянием стало спасение собственной души. Заряженный револьвер рядом с улыбающимся трупом — символ покорности, подчинения божественной воле. Смерть в произведениях Гаршина далеко не всегда трагична: в «Красном цветке», например, она избавляет безумца от мук. Сложно определить градус безумия Алексея Петровича. Возможно, проиллюстрированный эпизод стал апогеем его душевного недуга. Успокоение он

нашел не только в потенциальном присоединении к «общему горю», но и в смирении, в отречении от самолюбивой, человеческой части собственного «я», в признании непревзойденного величия высшего закона. И, вероятно, эта мысль многими осталась бы пропущена и недопонята, если бы не ошибка Михайловского и его же реакция на исправление автором.

Библиографические ссылки

1. *Айхенвальд Ю. И.* Гаршин // Силуэты русских писателей: В 3-х выпусках. Вып. 1. М., 1906–1910 [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/garshin/aihenv_garshin.html (дата обращения: 22.04.2024).
2. *Бялый Г. А.* Н. К. Михайловский — литературный критик. // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 3–44.
3. *Гаршин В. М.* Автобиография В. М. Гаршина // В. М. Гаршин. Письма [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/garshin_w_m/text_0360.shtml (дата обращения: 25.04.2024).
4. *Гаршин В. М.* Сочинения: Рассказы. Очерки. Статьи. Письма / Сост. В. И. Порудоминский. М., 1984.
5. *Михайловский Н. К.* Литературно-критические статьи. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1957.
6. *Фидлер Ф. Ф.* Всеволод Михайлович Гаршин // Современники о В. М. Гаршине / вст. ст., подг. текста и примеч. Г. Ф. Самосюк. Саратов : Изд-во Саратовского университета, 1977.
7. *Фуртай Ф.* «Ночь» и «День» как архетипы большого художественного стиля [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/noch-i-den-kak-arhetipy-bolshogo-hudozhestvennogo-stilya/viewer> (дата обращения: 21.04.2024).

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ Н. Д. ГОРОДЕЦКОЙ

Т. П. Сидорова

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, tsidorova1980@mail.ru*

В статье рассматривается религиозно-философская концепция литературной критики писательницы и богослова русского зарубежья Н. Д. Городецкой. Впервые анализируется доктрина кенозиса как основополагающий критерий, по которому Н. Д. Городецкая оценивала русскую литературу. Выявляются этапы раскрытия Н. Д. Городецкой религиозно-православного содержания русской литературы и ее представителей в различные культурно-исторические периоды.

Ключевые слова: Н. Д. Городецкая; кенозис; литературная критика; русская идея; русская религиозная философия.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF LITERARY CRITICISM BY N. D. GORODETSKAYA

T. P. Sidorova

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31, 220030,
Minsk, Belarus, tsidorova1980@mail.ru*

The article examines the religious and philosophical concept of literary criticism by the writer and theologian of the Russian diaspora N. D. Gorodetskaya. For the first time, the doctrine of kenosis is considered as a fundamental criterion by which N. D. Gorodetskaya assessed Russian literature. The stages of N. D. Gorodetskaya's disclosure of the religious and Orthodox essence of Russian literature and its representatives in various cultural and historical periods are identified.

Keywords: N. D. Gorodetskaya; kenosis; literary criticism; Russian idea; Russian religious philosophy.

Надежда Даниловна Городецкая (1901–1985) относится к писателям первой волны русской эмиграции, так называемому «незамеченному поколению», поскольку начала писать в эмиграции, и тематика ее произведений фокусируется вокруг смыслового поля жизни и адаптации русских молодых эмигрантов.

Собственно литературный период ее деятельности охватывает 1924–1930-е годы (последнее художественное произведение рассказ «Сон» напечатан в 1937 г.) и приходится на жизнь писательницы в Париже.

А. М. Любомудров, трудами которого творчество Городецкой вышло из забвения (в 2013 году был опубликован сборник ее очерков, рассказов и публицистики), признается, что при отборе художественных произведений для публикации многое посчитал не совсем высоко художественным и отметил: «многие рассказы словно только что преодолели рамки очерка — жанра документального, фиксирующего окружающее <...> преобладает точечное описание характера, конкретной сценки. В них не встретишь мощного звучания символов, метафор, нет захватывающих романтических образов, языковая палитра скромна. Тональность их порой чеховски-грустная» [1, с. 20].

Городецкая обладала даром интуитивного познания прекрасного в мире. И это знание в большей мере нашло отражение в нехудожественных формах ее литературного творчества, в частности, в литературной критике.

По замечанию первого историка и обозревателя литературы русского зарубежья Глеба Петровича Струве (1898–1985), «едва ли не самым ценным вкладом зарубежных писателей в общую сокровищницу русской литературы должны будут быть признаны разные формы нехудожественной литературы — критика, эссеистика, философская проза, высокая публицистика и мемуарная литература» [2, с. 371].

В данной статье будет рассмотрен генезис литературно-критической деятельности Н. Д. Городецкой и уточнена динамика ее взглядов и отбора критериев для оценки художественных произведений.

Литературной критикой Городецкая начала заниматься еще в Париже. Как писатель-критик в течение 1928–1939 годов она выступала с докладами в литературном объединении «Кочевье»; клубе РСХД, на собраниях в Религиозно-философской Академии Н. Бердяева; во Франко-русской студии. Обзоры Городецкой «Юношество и Россия», «Кочевье», «Спор поколений» отражают вопросы, общие для русской эмиграции: о будущем русской культуры и литературы, миссии России в изгнании и пути сохранения русского языка, литературы и веры. Так, в докладе «Юношество и Россия» она отмечала полярные тезисы в культурном сознании русских эмигрантов, которые требовали разрешения.

Первый: «Россия для нас — миф. Возможно, что и мы никогда ее не увидим. Нужно ли в таком случае оставаться русскими?».

Второй: «Россия — это миссия. У нее есть особая роль в мире, и мы можем и должны нести ее заветы, как нес свои ценности, несмотря на изгнание, древний Израиль» [1, с. 696].

В статье «Католическая литература», докладах «Спасение и творчество» и «Духовная встревоженность в современном французском романе» Городецкая развивает концепцию Н. А. Бердяева, которого счита-

ла своим первым духовным наставником, о «религиозном беспокойстве» в литературе: «Религиозная тема стала основной у нас, религиозное беспокойство овладело всей русской литературой», — подчеркивал философ в работе «Русская идея» [3, с. 38]. Городецкая ставит вопрос о связи литературного творчества и веры. Так, в работе «Католическая литература» Городецкая сравнивает религиозную составляющую русской и французской литератур: «Существование и даже сама возможность православной культуры подвергают сомнению. В самом деле, православная ли культура Толстой, Пушкин? Зато “civilization catholique” есть нечто несомненное, и, опираясь на Церковь, она давно и прочно утверждается миру» [1, с. 685]. Обращаясь к «гениям страны» — Ж. Маритену, А. Массису, С. Фюме, Ф. Мориаку, Ж. Бернаносу, М. Жуандо, — Городецкая подчеркивает тяготение французской литературы к мистицизму, религиозному возрождению. «Франция „не парижская“, семейственная, богобоязненная и строгая, где родительский авторитет непоколебим, где изучают „Подражание Христу“» становится поводом обратиться к России и духовно-нравственным аспектам своей культуры.

Переходом от рассмотрения французской литературы к отечественной стал доклад Н. Д. Городецкой о книге Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», который она прочитала в 1930 году в Клубе молодежи РСХД. Гоголь как пророк русской литературы, как пример самоотречения во имя служения Богу через творчество оставался для Городецкой символическим маяком на протяжении всей ее последующей деятельности.

А. М. Любомудров отмечает, что «Городецкая опубликовала десятки статей по русской литературе» [1, с. 34], среди которых выделяется исследование духовной судьбы поэтессы и хозяйки литературного салона XIX века Зинаиды Волконской. В работе «Княгиня Зинаида Волконская» (1954) Городецкая подробно описывает зрелый период духовной жизни княгини, когда она занялась делами милосердия и миссионерства, приняв обет добровольной бедности. «Тип личности Волконской, в которой автор усматривала черты „христианского мистика“, очевидно, был близок самой Городецкой, — она также вела одинокую аскетическую жизнь, также была увлечена диалогом культур, оставаясь, однако, в границах Православной церкви», — отмечает исследователь [1, с. 34].

Переломным моментом в жизни Городецкой, который постепенно вывел ее из положения «начинающей беллетристки» до религиозно-общественного деятеля и критика-философа стало знакомство с Парижем православным, в первую очередь, в лице архимандрита Льва (Жилле), и воцерковление писательницы посредством членства в приходе св. Женевьевы.

В 1934 году по благословению отца Льва Городецкая переехала в Англию, где получила богословское образование в Бирмингеме, начала писать статьи по Иисусовой молитве, Крещению Руси, планировала основать школу-пансионат для православных женщин — Дом св. Макрины, наконец, стала ведущим лектором и значимым участником православно-англиканского Содружества св. Албания и преп. Сергия.

После своего обращения и переезда в Англию Городецкая почти перестает писать прозу: «претворять реальность в художественный вымысел она уже не хотела и не могла» [1, с. 34]. Автор погружается в мир религиозного постижения творчества и ищет свою ценностно-смысловую доминанту в осмысления литературы.

Напомним, что главной особенностью религиозно-философской литературной критики является применение к литературному явлению определенной системы взглядов философа, ценностно-смысловой доминантой которой является специфическая терминология. Для прот. С. Булгакова таким ядром была софиология, и в своем этюде он анализирует жизнь и творчество А. С. Пушкина с точки зрения софийной красоты; для Н. А. Бердяева — категория свободы, для прот. В. Зеньковского — «оцерковление жизни», «теургическое беспокойство в культуре». В зрелой литературной критике Н. Д. Городецкой таким концептообразующим ядром становится понятие «кенозис».

Кенозис (греч. κένωσις; лат. exinanitio — истощание, умаление, опустошение) — богословский термин, обозначающий уничижительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при Воплощении для спасения мира. Самоуничтожение и последовавшее за ним прославление Иисуса Христа от Бога Отца описано в послании апостола Павла к Филиппийцам, глава 2-я, который вошел в богословие как «христологический гимн апостола Павла».

В 1938 году в Лондоне была издана диссертация Н. Д. Городецкой “The humiliated Christ in modern Russian thought” — «Уничиженный Христос в современной русской мысли» (Лондон, 1938 г.), где этот гимн разобран критиком на цитаты и проходит лейтмотивом через всю книгу:

«⁶ Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; ⁷ но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; ⁸ смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. ⁹ Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, ¹⁰ дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, ¹¹ и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фли 2:6–11).

Перед обзором данного сборника полагаем необходимым сделать несколько пояснений.

Во-первых, обращение Н. Д. Городецкой к доктрине кенозиса имело как объективные, так и субъективные причины.

Среди объективных можно назвать атмосферу религиозно-философского окружения писательницы в Париже. Для русского духовного ренессанса начала XX века (М. Тареев, П. Флоренский, В. Лосский, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.) было характерно обращение к доктрине кенозиса Иисуса Христа. Бог, страдающий и приносящий Себя в жертву за человека, был дорог русским, *изгнанным правды ради* (Мф 5:10). Отсюда образ Русского Христа в русской литературе, прошедшего Русь окровавленными ступнями, принявшим зрак раба, чтобы спасти погибших. Стихотворение Ф. Тютчева стало поэтическим манифестом кенозиса:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты Русского народа.

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя [4, с. 39].

По поводу этого произведения Городецкая напишет: «Это стихотворение было широко известно и часто цитируемо. Достоевский применял его как иллюстрацию русского характера и русской судьбы. Тареев как богослов, заинтересованный в светской культуре, упоминает его, когда размышляет об уничтожении Христа. Действительно, это стихотворение могло бы послужить эпиграфом к некоторым работам, связанным со 2 главой Послания к Филиппийцам. В то же время Тютчев остается поэтом элиты; популярность именно этого стихотворения была обусловлена скорее его содержанием, нежели славой автора» [5].

О русском Христе писал Ф. М. Достоевский, вкладывая в уста князя Мышкина свой призыв: «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали!» [6, с. 215].

Так формировалась концепция русского кенозиса. «Своеобразно понимаемая идея кенозиса представляется как главная идея христианства и

одновременно русский национальный идеал», идея, «что именно русский, единственно верный образ Христа — это образ Уничиженного и странного этому миру» [7, с. 8]. Отсюда и культивирование таких черт в русском характере, как жертвенность, подвижничество, послушание воле Божией как проявление практического христианского кенозиса. Так, Н. Бердяев писал: «Тут сказалась глубокая православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества» [3, с. 36].

Среди субъективных причин, подвигнувших Городецкую к исследованию кенозиса, следует отметить страдальческий характер судьбы нашей героини: непростое детство, отсутствие близости с родителями, фактическое одиночество — потеря родных в толпе беженцев после революции под Киевом, скитания по России (1918–1919), случайные заработки.

Практический кенозис реализовывал духовник Н. Д. Городецкой архимандрит Лев (Жилле). Наше исследование духовной биографии отца Льва позволило увидеть в его манере наставничества черты русского старчества как жизни «монастыря в миру», укорененного в традиции Оптиной пустыни [8].

Христоцентризм отца Льва был сконцентрирован на идее кенозиса Иисуса Христа. Тезисом его статьи «Страдающий Бог» является утверждение, что «Любовь страдающая и распятая, но всегда победоносная, продолжает действовать в мире» [9, с. 123]. Городецкая навсегда стала его верной ученицей и последовательницей. «Она была тронута его отношением к беднякам и его заботой о них. Он посещал тюрьмы, сопровождал заключенных на гильотину, помогал тем, кто сбился с дороги. <...> Его учение нашло отклик в ее душе. Страдания, которые она встречала на своем пути или испытала сама, стали вехами, указывающими дорогу к духовной свободе. <> Вместо того, чтобы бороться за удовлетворение своего „эго“, Надя была готова посвятить себя жизни в бедности, целомудрии и самопожертвовании», — писала ее коллега Э. Хилл [1, с. 762–763].

«Она на практике осуществляла то, что проповедовал и исполнял отец Лев — истощание себя, кенозис, евангельское послушание, творческое принятие бедности. Постоянное повторение Иисусовой молитвы указывало ей путь и давало поддержку» [1, с. 766]. Это замечание принципиально для нашего исследования, поскольку свидетельствует о том, что *принятие Городецкой идеи кенозиса было не только теоретическим, посредством штудирования работ русских религиозных философов, но как глубоко усвоенная, лично переживаемая духовная практика.*

Работа Городецкой «Уничиженный Христос в современной русской мысли» (1938) представляет собой первый в истории русской мысли обзор материалов по культуре, литературе, философии, общественно-политической сфере в контексте кенозиса. Весь материал данной книги построен вокруг двух констант:

- русский Христос как Уничиженный Бог;
- русская душа как носительница и выразительница кенозиса Христа.

Эта книга — раскрытие перед слушателями мира русских людей в лице его лучших представителей (писатели, поэты, митрополиты, церковные и светские деятели, либералы, революционеры) и русского Христа как средоточия чаяний этих людей.

«Работу Городецкой надо рассматривать прежде всего как обширное и тщательное собрание материалов, — ценное отнюдь не для одного только иностранного читателя, — отмечал критик В. В. Вейдле, — на тему, чрезвычайно важную для понимания России и русской литературы, но которую у нас, в плане описательном и историческом, не разрабатывал еще никто» [Цит. по: 1, с. 31].

В основу концепции Городецкой положена идея о том, что кенотичность — это важнейшее свойство русской души, русской ментальности. По ее мнению, русским людям в большей степени присущи жалостливость, сострадание, терпение, кротость, братолюбие (прощение обид), добровольная бедность (нестяжательство), скромность, жертвенность как кенотические проявления человека в стремлении следования за Христом.

Не только святые, богословы или люди Церкви, но и писатели, поэты, общественные деятели способны на самоотречение, жертвенность.

По мнению современного исследователя кенозиса в русском богословии А. Малышева, «загадочный мир русского кеносиса открылся западным ученым именно благодаря работе Н. Городецкой» [7, с. 10]. Он подчеркивает, что Городецкая впервые представила систематический труд по «кенотическому имиджу» русской культуры, включив богословское понятие о кенозисе в широкое поле русской традиции.

В работе Городецкой идея кенозиса становится концептообразующей и реализуется на следующих уровнях:

- самоумаление как часть духовного подвига или как черта русского характера (на примерах биографий писателей, поэтов, философов, общественно-политических деятелей, духовных авторов России) конца XVIII–начала XX веков;
- образ уничиженного Христа в художественном контексте и религиозно-философском прочтении (на примере произведений русской художественной литературы и философии);

• обзор доктрины кенозиса в богословских системах русских авторов (таких как, свт. Тихон Задонский, митр. Филарет Дроздов, прот. С. Булгаков, М. Тареев, Вл. Соловьев).

Книга Городецкой «Уничженный Христос в современной русской мысли» состоит из 5 глав:

- Глава 1 «Принятие самоумаления как национальный идеал»,
 - Глава 2 «Идеал святости в русской художественной литературе»,
 - Глава 3 «Христианские особенности радикального движения»,
 - Глава 4 «Религиозно-нравственный аспект уничтожения»,
 - Глава 5 «Доктринальные сочинения о кенозисе»,
- Выводы.

Религиозно-философская критика русской литературы Н. Д. Городецкой органично включается в традицию религиозно-нравственного осмысления русской культуры в работах Н. Бердяева, В. Зеньковского, И. Ильина, К. Мочульского и др., но имеет свою уникальную концепцию. Она выражается в рассмотрении русской литературы сквозь призму кенозиса. Парадигма литературной критики Городецкой представлена следующими этапами:

1. Обращение к образу писателя, поэта, его «духовно-психологическая биография» (первый этап вновь созвучен приему Бердяева: в своей работе, посвященной А. С. Хомякову, он отметил: «Я не предполагаю писать в точном смысле слова биографии Алексея Степановича Хомякова. Я хочу дать лишь его психологическую биографию, характеристику его личности. Нельзя понять учение иначе, как в связи с личностью. Всякое значительное учение есть дело значительной личности, из глубин ее творится и глубинами ее лишь объясняется» [10, с. 106]) с актуализацией на такие стороны его характера как эмпатия, жалостливость, смирение, жертвенность.

2. Выделение черт кенотических по содержанию, которые вызывают сочувствие и придают рассматриваемому автору ореол мученика, страдальца.

3. Рассмотрение проблематики и поэтики произведения в контексте кенозиса или исследования кенотического содержания в портрете, поведении, поступках персонажей.

Свой обзор Городецкая начинает со славянофилов и западников, последние строки — о С. Есенине, М. Волошине и А. Блоке.

Расцвет русского кенозиса приходится на культуру XIX века: Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Лесков. Во второй главе своей монографии «Идеал святости в русской художественной литературе» Н. Д. Городецкая обращается к художественной литературе XIX века, отводя ей место миссионера святости и призвания России, выразителя ее

ключевых духовно-нравственных ориентиров. «Литература приобрела то важное значение, которое долгое время было утеряно в других странах Европы, — полагала мыслитель, — и русские писатели, такие как Пушкин, Гоголь и Толстой больше рассказали о национальном характере, о заслугах и недостатках русского разума и сердца того времени, чем, например, историки и публицисты» [5].

Николаю Васильевичу Гоголю (1809–1852) Городецкая отводит особое место: его творческий и жизненный путь оказались так тесно переплетены, что черты личной духовной биографии нашли непосредственное отражение в образах его персонажей.

«Гоголь один из самых загадочных фигур России XIX века. Он постоянно удивляет своей непредсказуемостью», — Городецкая отмечает его склонность к самоанализу, покаянию: «Гоголь проповедовал очищение души и тела художника, и сам жил жизнью все нарастающего аскетизма для совершения великой и назидательной работы» [5]. «Все усилия Гоголя, его бдительный самоанализ (по мнению некоторых его друзей — болезненный) и его аскетизм были обусловлены желанием послужить и убеждением, что это служение должно быть в первую очередь достойным Божиего дела. Служение было его призванием. Он стремился к нему с детства, и трудностью для него было выбрать поле деятельности, чтобы осуществить свое намерение. Отсюда его колебания между гражданским служением, учебой в университете, художественной литературой и, позже, сосредоточенностью на „душе и прочном деле жизни“» [5]. Обращаясь к анализу его произведений, Городецкая выявляет в них все более углубленное движение Гоголя к духовно-нравственному писательскому служению. «Когда общество возмущалось поведением персонажей *Ревизора* или смеялось над ними, Гоголь плакал. Политическая сатира была наиболее ожидаемой от него, но сам автор настаивал, что его творчество есть воспроизведение его собственного внутреннего мира. Он отказался „совершать эпоху в литературной сфере“ в соответствии с чаяниями его друзей, потому что считал, что его истинная работа должна быть „проще“: „моя работа есть *душа* и твердое *дело жизни*“. *Мертвые души* (1842) также были авторским путем самоанализа» [5].

«Размышления о Божественной Литургии» Городецкая считает ключом к пониманию Гоголя и его самым важным религиозным трудом, который питался не страхом перед Богом, а сыновней любовью к Нему и Его Матери. Гоголю так ценны обращения к Деве Марии «прославленной», чтобы все могли научиться, что «смирение есть высшая добродетель и как Бог воплощается в скромном сердце» [5].

«Гоголя незаслуженно обвиняли в высокомерии и даже гордыне», особенно после неверной интерпретации его книги «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), — полагает Городецкая [5].

«Книга, действительно, содержала немало наивных замечаний, но были в ней также правильные и точные духовные советы. Никто из его хулителей не желал слушать Гоголевские советы, хотя Гоголь объяснил, что не претендует на всезнание, но он скорее как школьник, который помогает своим друзьям пройти школу жизни» [5].

«Ничего не было бы проще для Гоголя с его единогласно признанным гением, чем закончить свою жизнь в богатстве, славе и всеобщем уважении и восхищении. Вместо всего этого он обратил свой взор к Богу и принял репутацию мракобеса и безумца. Он был готов даже приписать эту всеобщую слепоту своей собственной вине. И хотя он знал, что грешен, но чувствовал настоятельную потребность молиться не столько за себя, сколько за свою страну. Это также было осмеяно как неслыханная претензия. Кажется, что только за унижение и муки этого человека, которому русская литература так многим обязана, нужно вспомнить его в числе великих российских духовных судеб», — заключает Городецкая [5].

Таким образом, в своей работе «Уничиженный Христос в современной русской мысли» Н. Д. Городецкая отводит Гоголю роль учителя непонятого, униженного, осмеянного, а через то — стяжавшего смирение и мзду на Небесах. Художественное творчество классика является отражением его духовного становления как христианина, где нашлось место и самосуду, и покаянию, и обретению славы духовного писателя России, обратившего художественную литературу к человеку, реализации высшего замысла о нем.

В заключение следует упомянуть о цикле интервью, которые Городецкая взяла в 1931 году по заданию редакции газеты «Возрождение» у проживавших во Франции русских писателей: А. Куприна, В. Ходасевича, Тэффи, М. Алданова, И. Шмелева, М. Цветаевой. Наряду со статьями, обзорами, главами книги «Уничиженный Христос в современной русской мысли», их материалы также могут быть полезны для воссоздания взглядов Городецкой на литературу. Особенностью интервью были цели журналистки Городецкой: не столько узнать, над чем работает автор, сколько получить ответы, могущие заведомо подтвердить или опровергнуть концепцию Городецкой о религиозно-православных основах русской литературы.

Так, автор сравнивается с подвижником, монахом-аскетом: писать как перебирать четки, писание — молитва; отсюда постоянное внимание Городецкой на руки, пальцы собеседника, его движения. Образ автора-

молитвенника явен в рассуждениях А. Ремизова: писать, как молиться по четкам — «нанизывать на четки слова». «Не писать не могу. А потом увидел, как женщина в церкви молится. И вдруг понял — да ведь и я так молюсь, когда пишу, „отложив попечение“» [1, с. 707].

В беседе с В. Ходасевичем Н. Д. Городецкая предлагает ввести в литературный обиход новый художественный метод — духовный реализм: «что же может стать „предметом“ русской поэзии? Не считаете ли вы, что после символизма стало дозволено говорить простым языком о иных реальностях? То есть, не стоим ли мы перед новым, духовным реализмом?» [1, с. 720]. В беседах Городецкая явно или подспудно подводит авторов к рассуждению о том, какой должна быть новая литература в ее новом назначении — быть отражением и напоминанием о духовном, о горнем мире.

«Задача эмигрантской литературы — сохранить этот (духовный. — Т. С.) строй, присущий русской литературе»; эмигрантская литература должна иметь «русское лицо»; «роль эмигрантской литературы — соединить прежнее с будущим. С традицией надо, как с зерном. И вывезти его надо, и посадить, и работать над ним, творить дальше» (В. Ходасевич) [1, с. 719].

Говоря о новой эстетике духовного реализма следующий собеседник Городецкой И. Шмелев подчеркивает необходимость обожения искусства: «Вот когда я говорю о новой эстетике, я это так понимаю: надо *обожить* искусство, уяснить, что искусство, как и религия, из одного — божественного — источника... Да что там... Пушкин в „Пророке“ все сказал. Уголь-то пылающий огнем» [1, с. 722].

Автор как соработник у Бога, а следовательно, ближайший ко Христу, должен быть готовым добровольно следовать за Христом в подвигах самоотречения, страдания, жертвенности.

Таким образом, суть понимания и оценки Н. Д. Городецкой русской культурно-общественной деятельности, в целом, и литературы, в частности, заключается в степени раскрытия в личном, творческом или общественном бытии доктрины кенозиса и соответствия русской идее. Плод литературной деятельности автора рассматривается Н. Д. Городецкой с позиции соответствия его содержания высоко заданной планки евангельского призыва к совершенствованию, которое может быть достигнуто посредством подражания Спасителю в Его подвиге самоумаления.

Библиографические ссылки

1. *Городецкая Н. Д.* Остров одиночества: Роман, рассказы, очерки, письма / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. А. М. Любомудрова. СПб. : ООО «Издательство Росток», 2013.

2. *Струве Г.* Русская литература в изгнании / Изд-е 3, испр. и доп. Париж-Москва : YMCA-Press, Русский путь, 1996.
3. *Бердяев Н. А.* Русская идея // Самопознание. Сочинения. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков : Изд-во Фолио, 2001.
4. *Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений и писем: в 6 т. М. : Издательский центр «Классика», 2003. Т. 2. Стихотворения, 1850–1873.
5. *Gorodetsky N.* The humiliated Christ in modern Russian thought. Leighton Buzzard: FAIT PRESS' LTD, 1938. 185 p. / *Городецкая Н. Д.* Уничиженный Христос в современной русской мысли / Пер. Т. П. Сидорова. Минск, 2024. *В рукописи.*
6. *Достоевский Ф. М.* Идиот: [роман]. М. : Изд-во АСТ, 2022.
7. *Мальшиев А. В.* Русская кенотическая христология конца XIX–начала XX века: генезис и проблематика: дисс. ... канд. теологии. М. : ПСТГУ, 2022.
8. *Сидорова Т. П.* Осмысление духовничества в наследии русского зарубежья: архимандрит Лев (Жилле) и Н. В. Городецкая // Материалы междунар. науч. конф. «Феномен старчества в истории культуры: к 120-летию со Дня рождения преп. Амвросия Оптинского». Минск : Институт теологии имени св. Мефодия и Кирилла БГУ, Институт философии НАН Беларуси, 2023. С. 18–24.
9. *Лев (Жилле), архим.* Безграничная любовь / Пер. Н. В. Ликвинцевой, Л. Ф. Джапилова, Ф. Иогансона. М. : Нинейя, 2021.
10. *Бердяев Н. А.* Признания верующего вольнодумца / Сост. и предисл. Т. А. Соколовой. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

**ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ И СИНТАКСИЧЕСКИЕ
ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТА СОБОРНОГО ПОСЛАНИЯ
АПОСТОЛА ИАКОВА В ПЕРЕВОДЕ РОССИЙСКОГО
БИБЛЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА 1823 ГОДА**

Н. И. Флоря

*Минская духовная семинария, ул. Соборная, 55, 231822,
аг. Жировичи, Беларусь, florya_nazar@mail.ru*

В статье рассмотрена специфика перевода Соборного послания апостола Иакова, выполненного Российским Библейским Обществом в 1823 году. Данное издание Священного Писания Нового Завета является первым его переводом на русский язык. Текст имеет определенные лексико-семантические, стилистические и синтаксические особенности, которые обзорно представлены в настоящей статье в сравнении с синодальным русским переводом и оригинальным древнегреческим текстом.

Ключевые слова: Библия; Соборное послание апостола Иакова; Российское Библейское Общество; Ф. М. Достоевский; святитель Филарет (Дроздов); Александр II, Николай I, синтез библеистики и филологии; лексемы; синтаксис; семантическое поле.

**LEXICO-SEMANTIC AND SYNTACTIC FEATURES
OF THE TEXT OF THE EPISTLE OF THE APOSTLE JAMES
IN THE TRANSLATION OF THE RUSSIAN BIBLE SOCIETY IN 1823**

N. I. Florya

*Minsk theological seminary, st. Sobornaya, 55, 231822,
Zhirovichi, Belarus, florya_nazar@mail.ru*

The article examines the specifics of the translation of the Epistle of the Apostle James, carried out by the Russian Bible Society in 1823. This edition of the Holy Scriptures of the New Testament is the first translation into Russian. The text has certain lexico-semantic, stylistic and syntactic features, which are reviewed in this article in comparison with the synodal Russian translation and the original ancient Greek text.

Key words: The Bible; the Conciliar Epistle of the Apostle James; the Russian Bible Society; F. M. Dostoevsky; St. Filaret (Drozdov); Alexander II, Nicholas I, synthesis of biblical studies and philology; lexemes; syntax; semantic field.

Русская культура — и литература, в частности — в основе своей имеет христианские корни. Образованные люди в России во все времена вне зависимости от своих убеждений, от собственной религиозной идентичности были хорошо знакомы с текстами Священного Писания, обра-

щались к ним как к источнику мудрости, а также воспринимали Библию как целостный и в то же время сложный пласт культуры, определивший вкупе с наследием античности все дальнейшее развитие европейской цивилизации.

У мастеров слова всех поколений находим немало литературных произведений, прямо отсылающих читателя к библейским сюжетам либо имеющих отсылки к ним. Подтверждение этому можно найти, проследив тенденцию обращения русских авторов к тематике книг Священного Писания от Симеона Полоцкого, ставившего евангельские пьесы при дворе царя Алексея Михайловича, до Анны Ахматовой и Иосифа Бродского, чьи стихотворения пестрят аллюзиями на библейские и литургические тексты.

Сложно найти более религиозного русского писателя, чем Ф. М. Достоевский, который в качестве эпиграфов нередко приводит стихи из Священного Писания, герои его произведений знакомы с Библией и цитируют ее в диалогах. Так, например, эпиграфом к роману «Бесы» Ф. М. Достоевский избирает отрывок из Евангелия от Луки: «Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли жители смотреть случившееся и, пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесновавшийся» [2, с. 158; 4, с. 5]. В романе «Преступление и наказание» Соня Мармеладова читает Раскольникову историю о воскрешении Иисусом Христом Лазаря, изложенную в Евангелии от Иоанна [2, с. 249–250; 3, с. 308–310].

Федор Михайлович во время своего пребывания на каторге имел доступ лишь к одной книге — Новому Завету. Многим известно, что это чтение оказало глубокое впечатление на писателя на личностном уровне и внесло существенные перемены в его творчество, но мало кто знает, в чем особенность текста Священного Писания, который читал Достоевский. Читатель, знакомый с традиционным в Русской Православной Церкви синодальным переводом Священного Писания на русский язык, без особого труда заметит, что текст Библии, приводимый Достоевским, имеет лексические и синтаксические отличия в сравнении с общепринятым.

Необходимо учитывать, что еще в начале XIX века Библия была доступна простому русскому читателю только на церковнославянском языке, высшее общество читало Священное Писание по-французски. Поэтому большое значение для развития русского литературного языка имело событие, когда по высочайшему повелению государя императора

Александра I, изданному 23 февраля 1816 года, Российское Библейское Общество начало подготовку первого перевода Нового Завета на русский язык [2]. В следующем 1817 году были переведены и полностью готовы к печати тексты Четвероевангелия, о чем сообщается в четвертом отчете Российского Библейского Общества [9, с. 73–74], а еще через год — в 1818 году — были приготовлены к публикации Деяния святых апостолов и начата работа над переводом Посланий апостольских [11, с. 28]. В 1823 году впервые в Российском государстве был издан весь Новый Завет на русском языке [6, с. 41]. Однако Российское Библейское Общество после вступления на императорский престол брата Александра I Николая Павловича было упразднено, деятельность по выпуску новых изданий Нового Завета приостановлена, прекращена работа над переводом Ветхого Завета. Все нераспроданные экземпляры уже переведенных книг были переданы в ведение Святейшего Синода [10, с. 92–94]. Такая политика запрета по отношению к переводу Священного Писания на русский язык последовательно проводилась на протяжении всего периода правления Николая I.

Переводческая деятельность была возобновлена постановлением Синода лишь в 1856 году. Перевод Священного Писания Нового и Ветхого Завета впервые был полностью опубликован в 1876 году. Таким образом, текст Священного Писания Российского Библейского Общества, оказавший существенное влияние на развитие русского литературного языка, остался в тени перевода 1876 года, получившего эпитет «синодальный».

Оказался забытым этот текст совершенно незаслуженно, поскольку его лексические и синтаксические черты более свойственны литературному русскому языку, нежели синодальный перевод, нарочито сохраняющий архаические формы церковно-славянского языка и порой дословно следующий древнегреческому оригиналу, что естественно вносит определенное затруднение для неподготовленного читателя. Эти особенности обзорно представлены в настоящей статье на примере анализа Соборного послания апостола Иакова, текст которого, во-первых, оптимален по объему для написания именно статьи, во-вторых, имеет уникальный язык оригинала, достаточно сложный для перевода. Об особенностях его языка пишет в своей монографии иеромонах Евстафий (Халиманков): «Основные темы <...> и, вообще, весь тон этого Послания напоминают ветхозаветные книги Премудрости <...> При этом греческий язык Иак. не просто хороший, а очень красивый и утонченный» [5, с. 9].

При работе с текстом автор руководствовался следующими методами:

- 1) исследование лексических единиц;
- 2) анализ исторических источников и экзегетической литературы;

- 3) синтез филологии и экзегезы;
- 4) сравнительный анализ;
- 5) описательный метод;
- 6) сопоставительный метод;
- 7) обобщение.

Наглядный пример лексико-семантических отличий представлен уже в отрывке (Иак. 1:1):

Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа, двенадцати <i>племенам</i> (здесь и далее <i>курсив наш</i> . — Н. Ф.) рассеянным желает здравствовать (здесь и далее выделено нами . — Н. Ф.) [2, с. 362]	Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа, двенадцати <i>коленам</i> , находящимся в рассеянии — радоваться [1, с. 1205]	Ἰάκωβος θεοῦ καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν [12, с. 543]
---	---	---

Если «племенам», «коленам» и *ταῖς φυλαῖς* относятся к одному семантическому полю, то есть являются синонимическими понятиями, то «здравствовать» и «радоваться» — в русском языке совершенно не связанные друг с другом понятия. Синодальный перевод словом «радоваться» дословно заменяет древнегреческое *χαίρειν*. В древнегреческом языке пожелание радоваться означало приветствие. Таким образом, апостол Иаков приветствует еврейскую диаспору во всей эйкумене, следовательно, переводчики Российского Библейского Общества, заменяя пожелание радоваться на здравствовать, делают русский текст более естественным, аутентичным и адекватным.

Подобную ситуацию можно наблюдать и в следующем фрагменте (Иак. 1:11):

Восходит солнце, настает зной; и <i>трав</i> а <i>сохнет</i> , цвет <i>ея</i> опадает, исчезает красота <i>вида ея</i> : так увядает и богатый с своими предприятиями [2, с. 363]	Восходит солнце, настает зной; и <i>зно</i> ем <i>иссуша</i> ет <i>траву</i> , цвет <i>ее</i> опадает, исчезает красота <i>вида ея</i> ; так увядает и богатый в путях своих [1, с. 363]	ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέλεσεν, καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται [12, с. 542–544]
--	---	--

Настоящий стих в переводе Российского Библейского Общества содержит архаичную форму притяжательного местоимения «ее» — «*ея*». Древнегреческое метафорическое выражение библейского происхождения *ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ* передано более понятно для носителя русского

языка, будучи интерпретировано как замысел, образ действия, план. Подобное выражение встречается в книге Псалтирь: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных» (Пс. 1:1). Один из самых авторитетных учителей Церкви святитель Василий Великий так объясняет это место: «Путем называется жизнь, потому что каждый из рожденных поспешает к концу. <...> Два есть пути, один другому противоположные, — путь широкий и пространный и путь тесный и скорбный» [7, с. 467–468]. Таким образом, в древнегреческом языке данная фразема обладает более широким семантическим спектром. В тексте Российского Библейского Общества фразема эта переведена наиболее подходящим образом, однако концентрация на одном из смысловых оттенков лишает оригинальное выражение его полисемантического характера. Переводчик же синодального текста предполагает, что его читатель понимает библейский контекст слова «путь» и оставляет возможность вариативной интерпретации данного тропа.

Пристального рассмотрения синтаксических и грамматических форм требует следующий стих (Иак. 1:12):

Блажен человек, который переносит искушение: потому что, прошедши испытание , он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его [2, с. 363]	Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан , он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его [1, с. 1205]	Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγέιλато τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν [12, с. 544]
---	---	---

Дословно ὃς ὑπομένει πειρασμόν можно перевести как «который выстаивает (перед) искушением», то есть предполагается некая активность действия. Поэтому вариант, предложенный в синодальном переводе, своей грамматической формой страдательного (пассивного) залога не соответствует тому смыслу, который несет в себе греческое слово ὑπομένω — активно претерпевать или переносить испытание, всеми силами бороться с ним. Причем активность такой борьбы должна преимущественно заключаться в движении человека к Богу, Который со Своей стороны уже все сделал для спасения человека, о чем говорит преподобный Иоанн Кассиан Римлянин: «Что само терпение, с коим поднимаются находящие искушения, состоит не столько в нашей крепости, сколько в милосердии и утешении Божьем» [6, с. 220]. Перевод Российского Библейского Общества имеет более близкие к оригиналу семантические оттенки, поскольку в нем употребляется дееспричастие совершенного вида «прошедши», которое, будучи образовано от глагола «пройти», в некоторой степени указывает на причастность к действию испытуемого, в отличие от синодального варианта «быв испытан», который подразумевает действие

исключительно испытующего лица, что не соответствует экзегетической традиции, как видно из приведенного выше комментария весьма авторитетного отца Церкви.

Чрезвычайно интересным для анализа оказывается следующий отрывок из текста Соборного послания апостола Иакова (Иак. 2:4):

то разрозниваетесь ли вы между собою, и не представляете ли в себе судей со злыми помышлениями? [2, с. 364]	не	то пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями? [1, с. 1206]	не	καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν [12, с. 545]
--	-----------	---	-----------	---

Сразу же заметна колоссальная лексическая и семантическая разница между двумя русскими переводами — фактически нет соответствий в корнях даже тех слов, которые в русском языке относятся к одному семантическому полю. Особого внимания требует выделенный текст. Синодальный перевод, который в данном случае даже более, чем ему свойственно, служит подстрочником к древнегреческому оригиналу, избирает неверный перевод слова *διεκρίθητε*, образованного от *διακρίνω*, что значит разделять на составные части, разводить, разлагать, разбирать, различать, а также судить. В таком случае необходимо обратиться к контексту предыдущих стихов: «Ибо если войдет в собрание ваше человек с золотым перстнем на руке, в богатой одежде, войдет же и нищий в худом платье; и вы, смотря на одетого в богатую одежду скажете ему: тебе прилично сесть здесь; а нищему скажете: ты стань там, или садись здесь, при ногам моих» (Иак. 2:2–3). Отсюда видно, что апостол Иаков говорит о недопустимости социальной дифференциации в церковной общине. Подтверждение этому утверждению можно найти в толковании на фрагменты Соборного послания апостола Иакова святителя Иоанна Златоуста: «Одно и то же должны думать друг о друге. Пришел бедный, будь к нему внимателен: не придавай большого значения в виду богатства; во Христе нет бедного и богатого. Поэтому не стыдись вследствие внешней обстановки, а прими по внутренней вере» [8, с. 1320]. Таким образом, можно заключить, что лексема, избранная переводчиком Российского Библейского Общества, семантически значительно ближе к оригиналу, несмотря на естественные синтаксические и грамматические отличия.

Для лучшего понимания следующий фрагмент Священного Писания (Иак. 4:3–8), содержащий некоторые стилистические и	Прóсите, и не получаете, потому что прóсите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений. Прелюбодеи и	αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε. μοιχαλίδες, οὐκ οἶδατε ὅτι ἡ φιλία
---	--	--

лексические особенности, необходимо рассмотреть целиком, без сокращений: Просите, но не получаете, потому что не на добро просите, а на то, чтобы удовлетворить вожделениям вашим. Прелюбодеи и прелюбодейцы! Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? И так, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. Или вы думаете, что <i>вотще</i> говорит Писание: до ревности любит дух, живущий в нас? Но тем большую дает благодать; почему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным дает благодать. И так покоритесь Богу; сопротивляйтесь диаволу, и убежит от вас; приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам. Очистите руки, грешники, очистите сердца, двоедушные! [2, с. 368]	прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. Или вы думаете, что <i>напрасно</i> говорит Писание: до ревности любит дух, живущий в нас? Но тем большую дает благодать; посему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным дает благодать. Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас. Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам; очистите руки, грешники, исправьте сердца, двоедушные [1, с. 1208]	τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὅς ἐάν οὖν βουλευθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν; διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύζεται ἀφ’ ὑμῶν· ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. καθαρίσατε χεῖρας, ἀμαρτωλοί, καὶ ἀγνίσατε καρδίας, δίψυχοι [12, с. 548]
---	---	--

ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε — дословно это выражение переводится как «чтобы в наслаждениях ваших растратили», то есть для русского языка такой вариант перевода и лексически, и грамматически оказался бы неестественным и чужеродным. Оба русских варианта смысл передают достаточно точно и близки между собой семантически,

но перевод Российского Библейского Общества выполнен стилистически более корректно и приемлемо для современного литературного языка.

ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ — буквально: «противостаньте же диаволу». Повелительное наклонение глагола перфектной формы, употребленное в синодальном переводе, грамматически и семантически ближе к оригиналу, в котором автор пытается возбудить читателя на решительную борьбу с диаволом. Грамматическая конструкция в синодальном тексте предполагает некий акт, разовое событие, внезапную перемену сознания, перевод Российского Библейского Общества — континуальность, продолжительную и изнуряющую борьбу.

«Очистите» и «исправьте» — лексемы достаточно близких, тем не менее разных семантических полей. Оригиналу *ἀγνίσате* («освятите») более соответствует по смысловому критерию вариант, предложенный переводчиком Российского Библейского Общества.

Последним в настоящей статье рассмотренным стихом будет (Иак. 5:11):

Вот, мы почитаем блаженными тех, которые терпели: вы слышали о терпении Иова, и видели конец одного от Господа; ибо Господь весьма милосерд и благ [2, с. 370]	Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец одного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен [1, с. 1209]	<i>ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνὸς ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων</i> [12, с. 550]
--	--	--

Подобно уже рассмотренному месту (Иак. 2:4), автор синодального перевода в данном случае стремится придерживаться вокабуляра максимально близкого к буквальному переводу, однако спотыкается на этой интенции. *μακαρίζομεν* здесь необходимо переводить как «прославляем как блаженных», в чем семантически ближе оказывается перевод Российского Библейского Общества. А *πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων*, который доловно переводится как «многожалостлив есть Господь и отзывчив» в синодальном тексте интерпретирован более удачно как семантически, так и стилистически, нежели перевод Российского Библейского Общества, который оказался в данном месте чересвычайно скуп на эпитеты.

Все вышесказанное позволяет обоснованно утверждать, что перевод Священного Писания Нового Завета Российского Библейского Общества стал для своего времени важнейшим событием духовной и культурной жизни российского общества девятнадцатого столетия. Его влияние на восприятие Священного Писания и последствия появления его для

развития литературного русского языка заслуживает самого пристального внимания и исследования.

Библиографические ссылки

1. *Библия*. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М. : Издание Московской Патриархии, 1990.
2. *Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет*. СПб. : Типография Российского Библейского Общества, 1823.
3. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 5. Л. : Наука, 1989.
4. *Достоевский Ф. М.* Бесы // Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. Л. : Наука, 1990.
5. *Евстафий (Халиманков)*, иеромонах. Экзегетический комментарий на Соборные послания. Жировичи : Издательство Минской духовной семинарии, 2019.
6. *Писания* преподобного отца нашего Иоанна Кассиана Римлянина. 2-е изд. М., 1892.
7. *Святитель Василий Великий*, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полемиические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. М. : Сибирская Благовонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; Т. 3).
8. *Творения* святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе: В 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб. : Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1906.
9. *Четвертый отчет* Российского Библейского Общества. СПб., 1817.
10. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г. М. : Российское Библейское Общество, 1997.
11. *Шестой отчет* Российского Библейского Общества. СПб., 1818.
12. *Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. ΛΕΥΚΟΣΙΑ*, 2008.

ИДЕОЛОГЕМА «РУСЬ – НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ИСТОРИОСОФСКИЙ АСПЕКТ

А. А. Юдахин

*Московский университет имени А. С. Грибоедова, ш. Энтузиастов, 21, 111024,
г. Москва, Россия, artemyudakhin@yandex.ru*

В статье рассмотрена специфика присутствия идеологемы «Русь — Новый Израиль» в русской допетровской литературе, ее историсофское содержание и значение в свете библейско-мессианской доктрины Ветхого Завета. Выделены и проанализированы основные черты русской концепции избранничества в контексте свойственной для русской средневековой мысли оптики мистического реализма.

Ключевые слова: Православие; Русь — Новый Израиль; Библия; Ветхий Завет; мессианство; древнерусская литература; мистический реализм.

THE IDEOLOGY OF “RUS — NEW ISRAEL” IN ANCIENT RUSSIAN LITERATURE: THE HISTORIOSOPHICAL ASPECT

A. A. Yudakhin

*Moscow State University named after A.S. Griboyedov, sh. Enthusiastov str., 21, 111024,
Moscow, Russia, artemyudakhin@yandex.ru*

The article examines the specifics of the presence of the ideology “Rus — New Israel” in Russian pre-Petrine literature, its historiosophical content and significance in the light of the Biblical-Messianic doctrine of the Old Testament. Russian concept of electionalism is highlighted and analyzed in the context of the optics of mystical realism characteristic of Russian medieval thought.

Key words: Orthodoxy; Rus — New Israel; Bible; Old Testament; Messianism; ancient Russian literature; mystical realism.

24 сентября 1199 года на торжествах по случаю завершения строительства и освящения подпорной стены Михайловского собора в Киеве игумен Выдубицкого во имя архангела Михаила мужского монастыря Моисей произнес похвальное слово в адрес великого князя Рюрика Ростиславича. Среди прочего, в обращении к повелителю звучат следующие слова: «Отныне все христолюбцы познаются в том, что ревностно устремятся вслед за тобой, вождя признавая в тебе, как Моисея, новый народ Израиль изводящего из рабства, жестокости и из мрака скупости» [21]. В святоотеческой письменности Новым Израилем традиционно

именовалась новозаветная Церковь Христова, которая, согласно суперсессионистской трактовке, заместила (лат. “supersede”) собой богоизбранный еврейский народ Ветхого Завета. Истоки подобного восприятия содержатся в самом Новом Завете (1 Пет. 2:4–10; Тит. 2:14). Вместе с тем уже в первом тысячелетии ромеи-византийцы, прибегая к метонимии, стали именовать Новым Израилем свою Империю: «видя себя прямыми продолжателями Древнего Израиля, они воспринимали его историю как свою собственную, при удобных случаях проводя параллели между его царями и действиями василевсов» [9]. Митрополит Амфилохий (Радович) также отмечает тот факт, что «византийцы глубоко прониклись мыслью о своей особой Божией избранности и на этом основании — об особом попечении Бога о Византийской империи» [17]. Византия или держава ромеев (греч. Ἀρχὴ τῶν Ῥωμαίων) «оставалась единой и единственной империей языческих времен, имевшей истинно религиозное значение, как земного образа единого и единственного Царствия Божия» [14, с. 48]. И с точки зрения античной (Империя, Новый Рим), и с точки зрения библейской (Новый Израиль, Новый Сион, Новый Иерусалим) парадигм, Византия имела все основания претендовать на исключительный статус в европейском политическом универсуме. Однако в конце XII века Киевская Русь, находившаяся на самых задворках ойкумены, терзаемая внутренними усобицами и противоречиями, не обладавшая имперским статусом, устами игумена Моисея прямо нарекла свой народ и, опосредованно, свою землю Новым Израилем, тем самым положив начало кардинально новому самоосмыслению Руси.

Подобное самонаименование народа и государства красной нитью проходит через всю русскую допетровскую литературу. В «Похвале преподобному отцу нашему Феодосию, игумену Печерскому», входящей в Киево-Печерский патерик (XIII в.), русские также именуются «новыми израильтянами» [10]. Панегирик игумена Моисея послужил образцом для похвального слова инока Фомы (сер. XV в.), прославляющего великого князя Бориса Александровича Тверского. Наличие смысловых и вербальных коннотаций налицо. Инок Фома уподобляет тверского князя пророку Моисею, и, обращаясь к нему, произносит следующее: «теперь многие боголюбцы, сыновья тверской земли, идут вслед за тобой, видя в тебе праведника, как *новый Израиль* за Моисеем» (*здесь и далее курсив наш.* — А. Ю.) [8]. Новым Израилем инок Фома именует и тверичан, и сам город Тверь, и, исходя из авторской логики, великое княжество Тверское. В 1480 году, во время стояния на реке Угре, архиепископ Ростовский, Ярославский и Белозерский Вассиан Рыло пишет государю Ивану III так называемое «Послание на Угру» — архипастырское наставление и благословение на решительную борьбу с ордынским ха-

ном Ахматом. Послание изобилует библейскими ветхозаветными аллюзиями и сопоставлениями. В частности, владыка Вассиан пишет великому князю Московскому: «если покаемся от всей души и отречемся от греха, то поставит нам Господь тебя, государя нашего, как некогда Моисея и Иисуса, и иных, освободивших Израиль. Тебя даст нам Господь как освободителя *нового Израиля*, христианских людей, от этого окаянного, возносящегося над нами нового фараона, поганого Ахмата» [20].

Наименование Русской земли Новым Израилем в XVI столетии было уже общим местом. Именно поэтому князь Андрей Курбский в переписке с царем Иоанном IV Грозным совершенно спонтанно и естественно пишет: «Зачем, царь, сильных *во Израиле* истребил, и воевод, дарованных тебе Богом для борьбы с врагами, различным казням предал, и святую кровь их победоносную в церквах Божьих пролил?» [19]. А государь так же уверенно отвечает: «А сильных *во Израиле* мы не убивали, и не знаю я, кто это сильнейший *во Израиле*, потому что Русская земля держится Божьим милосердием, и милостью пречистой Богородицы, и молитвами всех святых, и благословением наших родителей, и, наконец, нами, своими государями, а не судьями и воеводами, а тем более не ипатами и стратигами» [19]. В XVII столетии автор «Новой повести о преславном Российском царстве», описывая события Смутного времени, именует польско-литовских интервентов «неповинного *новоизраильского рода* кровопролителями» [18]. В «Видении некоему мужу духовному» благовещенского протопопа Терентия, Сам Христос в явлении неназванному по имени мужу грозно обличает: «Не говорил ли я вам, что нет истины ни у царя, ни у патриарха, ни у всего священнического чина, ни во всем моем народе *Нового Израиля*? Ибо не следуют они заветам моим и заповедей моих не соблюдают» [1]. В старообрядческих памятниках XVII века также встречается немало упоминаний Нового Израиля в применении к русскому православному народу (См.: «Слово надгробное Петру Прокопьеву»; «История об отцах и страдальцах соловецких»; «Плач Церкви над пастырем» и др.).

Краткий обзор литературы, охватывающий период с XII по XVII столетия, свидетельствует о том, что историософская идеология «Русь — Новый Израиль» вызревала в глубинах русского коллективного сознания постепенно, отображая его библейско-мессианскую оптику само- и мировосприятия. Как указывает Т. В. Бордачев, именно идея богоизбранности явилась «наиболее исторически укорененной в русском самосознании» [3, с. 257].

Идея провиденциального избранничества, фундированная Библейским Откровением, составила саму сердцевину русской средневековой историософской мысли. В «Слове о Законе и Благодати» (сер. XI в.) —

самом раннем памятнике русской литературы, митрополит Илларион Киевский предпринимает попытку обосновать идею русского избранничества *sub specie aeternitatis*: евангельские слова Христа о ветхих и новых мехах (Мф. 9:17) автор истолковывает провиденциально-исторически, усматривая в русском народе «новые меха», в которые влито «молодое вино» богооткровенной Истины. А. В. Корневский справедливо отмечает, что именно митрополит Илларион «впервые сформулировал идею богоизбранности Руси как хранительницы библейского наследия» [12, с. 135]. В другом памятнике эпохи, «Повести временных лет», преподобный Нестор Летописец, согласно наблюдению А. Н. Боханова, тщательно обосновывает мысль о Богоприятности Русской земли [4, с. 53]. Таким образом, следует согласиться с утверждением исследователя, согласно которому «желание видеть в своем народе новых избранников Божьих появилось у русских книжников уже в середине XI в., то есть спустя всего половину столетия после принятия Русью христианства» [11].

С принятием христианства русская жизнь обрела историческое измерение. Протопресвитер Иоанн Мейендорф замечает, что именно библейско-христианская парадигма «придает смысл истории, дает ей цель (ἔσχατον)» [15, с. 354]. «В Библии спасение — исторично, оно открывается именно в истории» [22, с. 172], — констатирует Т. Шпидлик. Тесно переплетаясь, историзм и библеизм порождают в русском историософском сознании идею о мессианском призвании русского народа. Н. И. Ефимов подробно исследовал место и значение идеи ветхозаветного мессианства в русской средневековой литературе, отмечая его релевантное и направляющее для русской мысли значение. В частности, ученый попытался выделить наиболее важные черты, содержащиеся в идеологии «Русь — Новый Израиль». Прежде всего, это провиденциализм (Бог — «творец истории» [7, с. 148]), теократизм (Бог есть «Царь-Ревнитель Своего народа» [7, с. 33]), мессианство. «Сохранить правую веру до конца времен» [7, с. 29] — это мессианское задание Ветхого Израиля становится основополагающей, базовой историософской установкой Руси — Нового Израиля. Отсюда — стремление стяжать святость, четкое разграничение сакрального и профанного, как на бытовом, так и на общественно-политическом уровнях, изоляционизм, эсхатологизм (русская мысль, по выражению Н. А. Бердяева, «существенно эсхатологическая» [2, с. 223]). «Израиль мыслил себя главной ценностью мировой истории, центром Божественного Промысла, то возвеличивающего его, то карающего» [16], — эти слова митрополита Антония (Храповицкого), отнесенные отечественному историческому контексту, вполне могут передать самоощущение Руси — Нового Израиля.

Следует, однако, остановиться на одном существенно-важном обстоятельстве. Как правило, исследователи, анализируя обращение к ветхозаветным текстам русских книжников, отмечают стремление последних сопоставить и отождествить события русской и библейской историй. Поэтому русские книжники активно использовали такие приемы, как реминисценция, аллюзия и аналогия. Вместе с тем, библеизм и мессианство русской культуры носит гораздо более сложный характер. Ю. М. Лотман, вслед за Д. С. Лихачевым, обратил внимание на то, что характер восприятия времени древнерусским человеком был не линейным, а «столбовым». Люди верили в существование явленных в Божественном Откровении «предустановленных структур мира» [13, с. 387], воспринимая каждый человеческий образ как повторную реализацию его некогда явленного вечного первообраза. Лотман иллюстрирует мысль конкретным примером: в сознании древнерусских книжников «каждое убийство братом брата не представляет собой какого-либо нового и отдельного поступка, а является лишь обновлением каинова греха, который сам по себе вечен» [13, с. 381]. Перефразируя слова Лотмана, можно сказать, что Священная библейская история пронзает реальность по вертикали, «приходя из прошлого и уходя в будущее» [13, с. 173]. Библейские слова и события воспринимались древнерусским читателем как события реальные и вечно актуальные, живые, а соприкосновение с ними воспринималось как таинство. П. Евдокимов, опираясь на труды Отцов Церкви, сопоставляет чтение Библии с Таинством Евхаристии [6, с. 266]. Эта аналогия может быть развернута в следующем ключе: приобщение к библейской метаистории сродни приобщению христианина Тайной Вечери Спасителя за каждой Божественной Литургией («Вечери Твоя тайная днесь, Сыне Божий, причастника мя прими»). Таким образом, восприятие русской истории в свете Библии носит поистине мистический характер. Библейская история не являлась для древнерусского читателя чем-то прошедшим и неактуальным, наоборот, она продолжала разворачиваться в его собственной жизни, в жизни общества и государства, устремляя бытие «здесь и сейчас» к эсхатону. Уподобление Руси Новому Израилю явилось актом мистического прозрения, несводимого к приемам аллюзии или даже отождествления, но определяемому именно как акт *переживания и проживания библейской метареальности*. Вовсе неслучайно протопресвитер В. Зеньковский рассматривает древнерусский *modus cogitandi* как «мистический реализм» [5], то есть уверенность в том, что «эмпирическое бытие держится только благодаря „причастию“ к мистической реальности» [5].

Подводя итоги, отметим, что концепция Богоизбранничества определяла жизнь древнерусского общества, настраивая его оптику само- и

мировосприятия. Идеологема «Русь — Новый Израиль», базирующаяся на библейских священных текстах, заняла важное место в русской историко-философской традиции, выявляя ее вневременной мессианский характер. Томаш Шпидлик подтверждает данное наблюдение, констатируя: «после народа еврейского именно русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю русскую историю вплоть до эпохи коммунизма» [22, с. 192].

Библиографические ссылки

1. «Видение некоему мужу духовному» благовещенского протопопа Терентия // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14: Конец XVI — начало XVII века [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-14/7 (дата обращения: 27.06.2024).
2. Бердяев Н. Русская идея. СПб. : Азбука, Азбука–Аттикус, 2016.
3. Бордачев Т. В. Концепция Богоизбранности русской земли в период формирования единого государства с центром в Москве: внешнеполитический аспект // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 253–268.
4. Боханов А. Н. Русская идея. М. : Проспект, 2024.
5. Зеньковский В., *прот.* История русской философии. Часть I. На пороге философии. Глава I. До эпохи Петра Великого [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/1 (дата обращения: 27.06.2024).
6. Евдокимов П. Православие. М. : Издательство ББИ, 2012.
7. Ефимов Н. И. «Русь — новый Израиль»: Теократическая идеология славянского православия в до-Петр. письменности. Казань : тип. Ф. П. Окишева, 1912.
8. Инок Фомы слово похвальное // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV века [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-7/3#source (дата обращения: 27.06.2024).
9. Каптен Г. Ю. Проблема сакрализации войны в византийском богословии и историографии. Часть I. Война в богословии. 2.2. Маккавейские войны [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/problema-sakralizatsii-voyny-v-vizantijskom-bogoslovii-i-istoriografii/1_4 (дата обращения: 27.06.2024).
10. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/kievo-pecherskiy_paterik/11 (дата обращения: 27.06.2024).
11. Кононов А. Б. Представления о русском государстве как о «новом Израиле» и их отражение в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // Историческое обозрение. 2005. № 6.
12. Кореневский А. В. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // Ab Imperio. 2001. №3. С. 123–142.
13. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб. : Азбука, Азбука–Аттикус, 2022.

14. *Лурье С.* Imperium (Империя — ценностный и этнопсихологический подход). М. : АИРО-XXI, 2012.
15. *Мейендорф И.*, протопр. Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М. : Православ. Св.-Тихонов. гуманитарн. ун-т : Эксмо, 2018.
16. *Митрополит Антоний (Храповицкий).* Христос Спаситель и еврейская революция [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/hristos-spasitel-i-evrejskaja-revoljutsija/#source (дата обращения: 27.06.2024).
17. *Митрополит Черногорско-Приморский Амфилохий (Радович).* История толкования Ветхого Завета. Византийские толкователи Ветхого Завета X–XV столетий [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/istorija-tolkovanija-vethogo-zaveta/8 (дата обращения: 27.06.2024).
18. *Новая повесть о преславном Российском царстве* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-14/5#source (дата обращения: 27.06.2024).
19. *Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-11/1#source (дата обращения: 27.06.2024).
20. *Послание на Угру Вассиана Рыло* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV века [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-7/13#source (дата обращения: 27.06.2024).
21. *Слово Моисея Выдубицкого* // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-4/11#source (дата обращения: 27.06.2024).
22. *Шпидлик Т., о.* Русская идея: иное видение человека. М. : ДАРЪ, 2014.

III. МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РАМКАХ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

УДК 821:372.882

ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ НЕЙРОННЫХ СЕТЕЙ: РАБОТА С БИБЛЕЙСКИМ КОМПОНЕНТОМ

А. А. Акушевич

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, AkushevichAA@bsu.by*

В статье рассмотрена специфика использования нейронных сетей при изучении литературы. На примере работы в контексте изучения библейского компонента в творчестве Франциска Скорины показаны некоторые возможности включения взаимодействия с нейросетями в литературоведческий и образовательный процессы. Приведены отдельные примеры заданий.

Ключевые слова: библейский компонент; библейская цитата; нейронная сеть; литературоведение; методика обучения литературе; Франциск Скорина.

POSSIBILITIES OF USING NEURAL NETWORKS: WORKING WITH THE BIBLICAL COMPONENT

A. A. Akushevich

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31, 220030,
Minsk, Belarus, AkushevichAA@bsu.by*

The article examines the specifics of using neural networks in studying literature. Using the example of work in the context of studying the biblical component in the oeuvre of Francysk Skaryna, some possibilities for including interaction with neural networks in literary and educational processes are shown. The examples of exercises are given.

Key words: biblical component; biblical quotation; neural network; literary criticism; literature teaching methods; Francysk Skaryna.

Нейронные сети начали сегодня активно влиять на разные сферы деятельности человечества. Литературоведение и методика обучения литературе также вынуждены учитывать современные технологии. Изучение библейских компонентов, а также работа с ними в образовательном процессе учреждений общего среднего и высшего образования может ве-

стись с задействованием возможностей нейронных сетей, при этом у обучающихся необходимо развивать в первую очередь:

- 1) критическое мышление;
- 2) читательскую грамотность;
- 3) умение проводить комплексный анализ текста;
- 3) навыки нахождения библейских компонентов в тексте;
- 4) умение подготовить собственный текст;
- 5) навыки выявления культурной и литературной специфики в текстах с учетом конкретной эпохи и стиля автора;
- 6) компетенции по работе с нейронными сетями.

В то же время важно помнить, что материалы, содержащие библейский компонент, как правило, обладают большим воспитательным потенциалом.

Предисловия Франциска Скорины можно описать как «своеобразный конструктор из библейских компонентов». Нейронная сеть также «собирает» свои «ответы» на основе определенного массива текстов. Здесь видится определенная схожесть, которая позволяет нам использовать представленные ниже разработки при прохождении темы с условным названием «Жизнь и творчество Франциска Скорины».

Задание 1. Сравнение сгенерированного и авторского текста.

Нейронная сеть (ChatGPT 4o mini — бесплатная версия, 2024 год) создала в соответствии с запросом «Предисловие к Книге Иудифи» (в стиле Франциска Скорины размером 2000 знаков) (*Все сгенерированные нейросетью тексты приводятся в статье без редактирования. — А. А.*).

Предисловие к книге Юдифь

Слава и хвала Господу, Творцу Неба и Земли! С благоговением представляю вам, любезные читатели, эту святую книгу, содержащую деяния блаженной и добродетельной женичины Юдифи, которая по велению Божию спасла народ Израильский, явив миру верность и мужество. В ее поступках мы видим пример безмерной силы духа, ибо в этой истории раскрывается истинная слава Божия.

Юдифь, из рода благочестивого, была женичиной не только по плоти, но и по духу великой, ибо ее вера была крепка, а сердце — чисто. Когда вавилоняне пришли, чтобы поработить народ Израиля, и все братья и сестры в вере впали в отчаяние, она, не колеблясь, возложила на себя великий подвиг. Она пошла в лагерь врага с благословением Божьим, чтобы через свою мудрость и веру одержать победу, не оружием, но словом и разумом.

Ибо Господь не требует от нас лишь силы тела, но силы духа. Так и Юдифь, послушная Божьему призыву, пошла на встречу смерти, но через

свою добродетель и мужество одержала величайшую победу. Ибо победа не в мечях, но в праведности и верности Господу.

Читающий эту книгу пусть вникнет в ее учение, ибо в ней заключено не только повествование о спасении народа, но и урок каждому верующему: сила Божия пребывает в смирении и правде. Пример Юдифи — это доказательство того, что каждый может стать орудием в руках Бога, если живет по Его законам.

Сим образом, возвеличим Божие имя, размышляя над подвигом этой великой женщины, которая явила всем нам, что через праведность и веру можно победить самые страшные беды. Пусть ее пример вдохновляет на добрые дела, а вера в Господа укрепляет в час испытаний.

Аминь.

1. Проанализируйте полученный текст и оцените, справилась ли нейронная сеть с поставленной задачей.

2. Можно ли утверждать, что структура сгенерированного предисловия повторяет структуру предисловий XVI–XVII веков (предисловий Франциска Скорины)?

3. Сравните данный текст с переводом предисловия Франциска Скорины к «Книге Иудифи» на современный русский язык, выполненным И. В. Саверченко [1, с. 128–129].

Задание 2. Работа с цитатами, предложенными нейронной сетью.

Нейронная сеть (ChatGPT 4o mini — бесплатная версия, 2024 год) в качестве цитат Франциска Скорины назвала следующие:

- 1) *«В книге сей — начало всякой науки и всякой мудрости»;*
- 2) *«Кто не знает Бога, тот не может быть человеком»;*
- 3) *«Не в том есть слава человеческая, чтобы только богатства и честные почести искать, но в том, чтобы пребывать в истине и правде Божией»;*
- 4) *«Я думаю, что полезно для людей читать священные книги на их родном языке, чтобы могли они разуметь волю Божию и душу свою спасать»;*
- 5) *«Все на свете временно, но истина Божия — вечна».*

1. На чем акцентируется внимание в приведенных словах? Есть ли в них воспитательный элемент?

2. Являются ли приведенные нейросетью высказывания (1–5) действительно цитатами из Франциска Скорины? Проведите мини-исследование, обращаясь к произведениям Франциска Скорины [2].

3. Можно ли слепо доверять информации, выданной нейронными сетями по запросу?

Задание 3. Подготовка собственного текста.

1. Напишите текст размером 2000 знаков по теме: «Значение деятельности Франциска Скорины» (используйте в этом тексте библейскую цитату).

2. Сравните свой текст со сгенерированным (ChatGPT 4o mini — бесплатная версия, 2024 год). Есть ли в данном тексте неточности?

Значение деятельности Франциска Скорины

Деятельность Франциска Скорины, первого белорусского печатника и переводчика Библии на белорусский язык, имеет огромное значение не только для белорусской культуры, но и для всего христианского мира. Скорина был одним из тех просветителей, которые начали осознавать важность доступности Священного Писания для широких слоев населения. В его времени, когда большинство верующих не знали латинский язык, Библия оставалась закрытой для народа. Франциск Скорина стал пионером в этом деле, переведя Священное Писание на родной язык и издав его с помощью нового средства массовой информации — печатного станка.

*Скорина понимал, что истина Божия должна быть доступна каждому. Как сказано в Евангелии от Иоанна: **«И познаете истину, и истина сделает вас свободными»** (Иоанн 8:32). Эти слова являются основой его миссии — он считал, что только через знание и осознание божественной истины человек может обрести свободу и духовное обновление. Франциск Скорина верил, что каждый верующий должен иметь возможность сам прочесть и понять слово Божие, а не полагаться на толкования священников.*

Его издания, особенно переводы Библии, стали важнейшим культурным и религиозным событием того времени. Скорина перевел и издал множество библейских книг на белорусский язык, что способствовало не только распространению религиозных знаний, но и развитию белорусского языка как литературного. Это было важным шагом в формировании национальной идентичности белорусов, укреплении их связи с христианской традицией и развитием духовной культуры.

Кроме того, Скорина был не только переводчиком, но и пионером в области печатного дела. В условиях, когда книги были дорогим и редким товаром, печатание Библии и других религиозных текстов стало настоящей революцией в распространении знаний. Его деятельность оказала влияние не только на религиозное, но и на культурное развитие всего региона.

Франциск Скорина был не только переводчиком и печатником, но и просветителем, который открыл новую эру для своего народа. Через его труды белорусский народ получил доступ к знаниям, которые ранее были доступны лишь избранным. Его деятельность стала не только духовным, но и культурным катализатором, способствующим возрождению и развитию белорусской литературы, образования и общественного сознания.

3. Какие идеи из текста, созданного нейросетью, можно взять для своей письменной работы?

Таким образом, были показаны отдельные возможности использования нейронных сетей при работе с библейскими компонентами и при их изучении. Представленные наработки следует рассматривать только как дополнение к традиционной методике. Приведенные выше примеры заданий также способствуют развитию исследовательских способностей обучающихся, могут выступать «точкой опоры» для нестандартных научных изысканий.

Библиографические ссылки

1. *Саверченко И. В.* Памятники литературы Беларуси X–XVIII веков. Минск : Беларуская Энцыкл. імя П. Броўкі, 2013.
2. *Скарына Ф.* Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. Мінск : Навука і тэхніка, 1990.

**ПРАВОСЛАВНЫЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ
М. А. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»**

Г. Н. Власенко

*Государственное учреждение образования «Гимназия г. Калинковичи», ул. Батова,
18, 247710, г. Калинковичи, Беларусь, gimn2005@kalinkovichi.gov.by*

В статье исследуется наличие православных мотивов и рассматривается значение «пилатовых глав» в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»; излагается взгляд на тему любви и на роль романа в духовно-нравственном воспитании читателей. В свете православия раскрываются взаимоотношения Бога и дьявола, анализируются извечные вопросы человеческого существования, поднятые в романе «Мастер и Маргарита».

Ключевые слова: М. А. Булгаков; роман «Мастер и Маргарита»; православие; добро; зло.

**ORTHODOX MOTIVES IN THE NOVEL BY M. A. BULGAKOV
“THE MASTER AND MARGARITA”**

G. N. Vlasenko

*State educational institution “Kalinkovichi Gimnasiu”, 18, Batov street, 247710,
Kalinkovichi, Belarus, gimn 2005@ kalinkovichi. gov.by*

The article examines the presence of Orthodox motives and analyses the meaning of “Pilate's chapters” in the novel by M. A. Bulgakov “The Master and Margarita”, pays attention to the topic of love and moral education of the readers. In the light of Orthodoxy, the relationships between God and the devil are revealed, the eternal questions of human existence, raised in the novel, are analysed.

Key words: M. A. Bulgakov; novel “The Master and Margarita”; Orthodoxy; good; evil.

М. Булгаков работал над своим «закатным романом» двенадцать лет (с 1928 по 1940 год), сделав восемь редакций текста и постоянно внося авторские правки до самой своей смерти. Это позволяет внимательнее рассмотреть героев произведения и вдуматься в его содержание. В сороковые годы, по понятным причинам, роман не мог быть напечатан. Первая часть произведения была опубликована в ноябрьском номере журнала «Москва» в 1966 году, а вторая часть — в январском номере 1967 года. Роман вызвал острую полемику, различные гипотезы, трактовки [4, с. 30].

Известно, что Булгаков считал свой роман предупреждением и сверхлитературным текстом. На смертном одре он попросил жену принести рукопись и прижал ее к груди, произнеся: «Пусть знают!». Эти действия подчеркивают серьезность его намерений и важность содержания работы для автора.

Преподаватель Московской Духовной Академии, кандидат филологических наук Михаил Михайлович Дунаев дает следующую характеристику роману: «Антихристианская направленность романа не оставляет сомнений... Недаром так заботливо маскировал Булгаков истинное содержание, глубинный смысл своего романа, развлекая внимание читателя побочными частностями. Но темная мистика произведения помимо воли и сознания проникает в душу человека — и кто возьмется исчислить возможные разрушения, которые могут быть в ней тем произведены?» [5, с. 27].

Так как роман «Мастер и Маргарита» включен в образовательную программу для государственных средних школ, это вызывает обеспокоенность у православных родителей и педагогов. Основная проблема заключается в том, что произведение насыщено сатанинской тематикой и мистикой, что может негативно повлиять на учащихся. В связи с этим мы ставим перед собой цель глубже понять идею Михаила Булгакова и мотивы, заставившие его провести последние двенадцать лет своей жизни, работая над этим романом. Для этого необходимо обратиться к биографии писателя, поскольку многие моменты его жизни находят отражение в его произведениях. Таким образом, понимание намерений Булгакова может помочь разобраться в сложной литературной ткани «Мастера и Маргариты» и не допустить негативного воздействия на учеников.

Михаил Булгаков (1891–1940) был внуком православного священника и сыном православного священника, а также профессора и преподавателя Киевской Духовной Академии. Он вырос в религиозной среде и, обучаясь в киевской гимназии, получил глубокие знания в области религии, изучая закон Божий и историю Ветхого и Нового Заветов. Однако достигнув совершеннолетия и потеряв отца, Михаил Афанасьевич снял свой нательный крестик и осознанно отказался от веры в Бога. Это решение отразилось на его творчестве, особенно в романе, где образ Воланда представляется не как воплощение безобразного, как, например, Люцифер в «Божественной комедии» Данте, а, наоборот, демонстрирует привлекательное зло. Таким образом, Булгаков создает сложные и многослойные образы, которые подчеркивают его отношение к морали и религии, ставя под сомнение традиционные представления о добре и зле.

Важно, с каким настроением и мыслями человек покидает земную жизнь для перехода в вечность. Талантливый русский писатель Михаил

Булгаков завершил свою жизнь с произведением, исследующим тему зла в романе «Мастер и Маргарита».

В этом романе подняты ключевые «вечные» вопросы, такие, как суть зла, его присутствие в жизни человека, а также то, где в этот момент находится Бог (если Он существует). Произведение заставляет задуматься о том, что ждет человека после смерти, поднимая философские и моральные дилеммы, которыми человечество задается на протяжении веков. Булгаков, создавая свою историю, не только развивает сюжет, но и вовлекает читателей в глубокие размышления о жизни, смерти и всевозможных формах зла, с которыми человек сталкивается. В этом контексте «Мастер и Маргарита» становится произведением, отражающим извечные вопросы человеческого существования.

Само название «Мастер и Маргарита» «затемняет подлинный смысл произведения: внимание читателя сосредотачивается на двух персонажах романа как на главных, тогда как по смыслу событий они являются лишь подручными главного героя. Содержание романа составляет не история Мастера, не литературные его злоключения, даже не взаимоотношения с Маргаритой (все это вторично), но история одного из визитов сатаны на землю: с началом одного начинается роман, концом его же и завершается. Мастер представляется читателю лишь в тринадцатой главе, Маргарита и того позднее — по мере возникновения потребности в них у Воланда» [5, с. 25].

Роман «Мастер и Маргарита» имеет две сюжетные линии: одна разворачивается в современной Москве и сосредоточена на Мастере, в то время как другая происходит в древнем Ершалаиме и рассказывает о Иешуа Га-Ноцри, создании самого Мастера.

Ершалаимские главы вызывают споры среди христиан, так как реальные события в них переплетены с богохульным вымыслом. Иешуа представлен как бродячий философ, во всех отношениях отличающийся от Иисуса Христа. У него нет памяти о родителях, он слаб и наивен, не обладает качествами Богочеловека. Если Иисус проявил смирение, принимая смерть ради искупления падшего человечества, то Иешуа зависим от своих захватчиков и не способен оказывать сопротивление. Он чрезмерно разговорчив, называет всех «добрыми людьми» и имеет лишь одного ученика, доверие к записям которого подорвано его же учителем. Иешуа умирает, произнося имя наместника римского императора, в отличие от Иисуса, который уходит с именем Отца Небесного.

Сам Михаил Булгаков признавал, что Иешуа — пародия на атеистически-толстовское понимание «сладенького Исусика». Враги христианства подменяют подлинное Распятие Спасителя казнью нищего философа, пытаясь ударить в самое сердце христианства: «А если Христос не

воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор. 15:14). Несложно догадаться, где находится источник подобных апокрифов. Именно дьявол жаждет заменить подлинное Святое Писание на фальшивку вроде «Евангелия от Воланда».

Главы о Иешуа встроены в основную сюжетную линию, образуя «книгу в книге». На первый взгляд, автором «пилатовских глав» является Мастер, который пишет об Иешуа Га-Ноцри, но его вдохновителем и цензором выступает Воланд. Будучи идейно единомышлен с советскими атеистами, именно Воланд задает Мастеру форму и содержание текстов, что делает образ Иешуа своего рода карикатурой на толстовство. Иешуа понимается как персонаж, иллюстрирующий взгляды безбожников, которые считают, что Спаситель принес в мир только моральные ценности, а не духовные. «Кодекс строителя коммунизма» также отдает дань ветхозаветным заповедям. Таким образом, роман создает многослойный контекст, где идеологическая борьба и литературные приемы переплетаются, ставя под сомнение истинную значимость христианства.

По мнению протоиерея Андрея Кураева, «о несамостоятельности работы Мастера над своим романом говорит многое. Во-первых, то, что у Мастера нет своего личного имени. Во-вторых, то, что рассказ о Пилате начинается до появления Мастера на арене московского романа и продолжатся уже после того, как Мастер сжег свой роман. Кто же начинает и кто завершает? — Воланд. Причем Воланд презентует этот рассказ на правах «очевидца». Мастер — «гадает», Воланд — видит. Мастер отсылает Ивана за продолжением к Воланду («ваш знакомый с Патриарших прудов сделал бы это лучше меня»). Воланду же ни к чему ссылка на Мастера. Отношения Мастера с Воландом — это классические отношения человека-творца с демоном: человек свой талант отдает духу, а взамен получает от него дары» [6, с. 45].

Тогда какова же роль Мастера в романе? Согласно православной догматике человек поставлен Творцом выше ангелов, поскольку обладает творческим началом. В отличие от людей, ангелы не способны к творчеству; их основная функция заключается в передаче информации и исполнении божественной воли. Сатана, также известный как Денница, по своей сущности является ангелом, но отвергнувшим Бога. Это делает его особым персонажем в духовной иерархии, так как он демонстрирует, что, даже будучи ангелом, можно отклониться от божественного пути. Таким образом, концепция человеческого творчества подчеркивает уникальность человека как существа, наделенного свободной волей и способностью к самовыражению, что отличает его от ангельских существ, чье предназначение ограничивается выполнением божественных указаний.

Именно поэтому Булгакову и потребовался Мастер — исполнитель, обладающий творческим талантом. Несомненно, Булгаков проводит параллели с Фаустом Гете. Мастер — новый Фауст, советский. Он даже не продает душу сатане — в его действиях нет момента сознательного отречения от Бога. Мастер просто плывет по течению и оправдывает себя: «Ну и ладно, ладно, — отозвался мастер и, засмеявшись, добавил: — Конечно, когда люди совершенно ограблены, как мы с тобой, они ищут спасения у потусторонней силы! Ну, что ж, согласен искать там» [1, с. 657].

Чтение Евангелия является важным моментом христианского богослужения. Его противоположность — черная месса, которая пародирует литургию. Вместо Евангелия на черной мессе предлагается читать роман, написанный Мастером, который можно расценивать как «евангелие от сатаны». Это произведение стало инструментом для искажения образа Спасителя, подчеркивая, что Мастер исполнил задуманное сатаной [3, с. 300].

Напрасно Мастер самоуверенно поражается тому, как точно «угадал» он давние события. Подобные книги не являются случайными, а вдохновляются извне, как и Библия, которую христиане считают Богодухновенной. Важным моментом является то, что повествование о событиях в Иерусалиме начинает Воланд на Патриарших прудах, а текст Мастера продолжает этот рассказ. Таким образом, работа Мастера над романом о Пилате происходит под воздействием дьявольских сил, и Булгаков показывает последствия этого воздействия на человека.

Известный богослов М. М. Дунаев об этом пишет: «На древе утраченной истины, утонченного заблуждения созрел и плод под названием „Мастер и Маргарита“, с художественным блеском вольно или невольно — исказивший первооснову (Евангелие), а в результате вышел роман антихристианский, „евангелие от сатаны“, „анти-литургия“» [5, с. 24].

Почему же писатель выбрал именно Москву для появления Воланда в своем романе? С XVII века Москва стала восприниматься как «новый Иерусалим». Однако в 1920–1930-е годы этот «новый Иерусалим» оказался атеистическим, что привлекло сатану, который восторженно реагирует на безбожие писателей. Они, являясь «инженерами человеческих душ», отрицают не только Бога, но и дьявола, что для Воланда неприемлемо. Появление Воланда в Москве символизирует противостояние между верой и безверием. Город, где разрушались храмы, стал логичным укрытием для «повелителя теней». Когда были сняты как кресты с куполов, так и нательные крестики, все стало позволено. Вызов Воланда происходит не через слово, как в «Фаусте» Гете, а через поступок — сожжение Мастером своего творения.

Воланд становится хозяином города, где когда-то находился храм, разрушенный взрывом. Вспомним русскую пословицу: «Свято место пусто не бывает». После исчезновения храма на этом месте появляется бассейн «Москва». В церковных кругах столицы комментируют эту трансформацию, выражая свое неодобрение: «Сперва был Храм, потом — хлам, наконец — срам». На месте разрушенных иконостасов теперь «иконы» политбюро, символизирующие новую власть. Взорванный Храм Христа Спасителя оставляет после себя вакуум, который заполняют бесы, олицетворяющие разрушение духовных ценностей. Появление «знатного иностранца» также акцентирует внимание на изменениях в культурной и политической жизни страны, намекая на иностранное влияние и перемены, которые произошли после уничтожения святыни.

Удивительно выбрано время действия в романе Булгакова, которое совпадает со Страстной Седмницей. Хотя прямо об этом в тексте не упоминается, детали помогают установить связь. Действие начинается в среду и продолжается до воскресной ночи, а упоминание о весеннем полнолунии указывает на приближение Пасхи, которая наступает в первое воскресенье после этого явления. Основные персонажи — атеисты Берлиоз и Бездомный — обсуждают, как негативно представить образ Христа в антирелигиозной поэме, что напоминает события из Евангелия, где первосвященники замышляют погубить Иисуса, опасаясь народного гнева. Сравнение этих двух временных линий подчеркивает глубокую связь между современностью и библейскими событиями, раскрывая философские и религиозные темы, пронизывающие роман.

Обратим внимание на сатирический элемент в произведении Михаила Булгакова, показывающий глумление Воланда над библейскими событиями. В частности, он пародирует сцену из Евангелия, где женщина возливает елей на голову Иисуса, в эпизоде романа с Аннушкой, проливающей масло на голову редактора Берлиоза, что символизирует предстоящую неминуемую расправу с ним.

Далее наступает Великий Четверг — день установления Таинства Евхаристии, когда верующие вспоминают страдания и крестную смерть Иисуса Христа. Однако персонажи булгаковской Москвы вместо этого идут на сеанс черной магии в варьете. Конферансье Бенгальский радостно восклицает: «У нас сегодня половина города!». Горожане, забывшие о Страстной Седмнице, демонстрируют отступление от веры. Такое поведение символизирует утрату традиционных ценностей и делает людей уязвимыми перед силами зла.

Великая Пятница в православной традиции — это время строгого поста и воспоминания о Распятии Христа и об апостолах, стоящих у голгофских крестов. После богослужения проходит крестный ход с плаща-

ницей, символизирующей погребение Спасителя. А в булгаковской, вернее, воландовской Москве граждане стоят перед милицейским кордоном у варьете, ожидая билетов. Вместо шествия с плащаницей происходит карикатурное происшествие с гробом Берлиоза, из которого исчезла голова редактора. Это параллель к событиям двухтысячелетней давности: как иудейская толпа не замечала Распятие Христово, погруженная в подготовку к Пасхе, так и московские граждане в XX веке, стремясь купить билеты, забывают о самой Пасхе.

В первых веках христианства неофиты проходили процесс оглашения и сорокадневный пост перед принятием крещения, которое происходило в ночь на Великую Субботу. Крещаемые погружались в специальные бассейны, известные как баптистерии. В романе Маргарита в ночь с пятницы на субботу погружается в бассейн с кровью во время бала сатаны: «Когда Маргарита стала на дно этого бассейна, Гелла и помогающая ей Наташа окатили Маргариту какой-то горячей, густой и красной жидкостью. Маргарита ощутила соленый вкус на губах и поняла, что ее моют кровью» [1, с. 546]. В конце бала сатаны она «причащается» свежей кровью.

Однако в воскресенье, на Пасху, Воланд и его свита не могут оставаться в Москве, даже в атмосфере безбожия. В этот день они не в силах присутствовать в пасхальном городе, который окончательно попал под власть Воланда и его окружения. Также невозможно оставаться в пасхальной Москве отдавшимся во власть Воланда Мастеру и Маргарите.

В романе подчеркивается, что зло может быть причинено людям только с их собственного согласия. Воланд изначально проверяет готовность человека совершить греховный поступок. Лишь после осознания человеком желания впустить в свою душу зло у Воланда появляется власть над ним.

В отличие от Мастера, Маргарита в классическом понимании «продает» свою душу дьяволу, что является отдельной и важной темой произведения.

Что касается любви Мастера и Маргариты, то она не выглядит возвышенной, как это иногда описывается нехристианской критикой. Их чувства оказались подвержены страстям, что не принесло героям счастья.

Любители романтики заблуждаются относительно роли Маргариты в жизни Мастера, утверждая, что без нее роман не был бы написан. Мастер был уже на пути к завершению своего романа, когда встретил ее, поскольку основные моменты произведения, включая финальные слова о Понтии Пилате, уже были определены. Маргарита появляется в момент, когда Мастеру нужно завершить роман сатаны, и ее роль скорее вспомо-

гательная, нежели определяющая. Сравним их встречу с первой встречей Воланда и литераторов: оба события происходят в центре города, на пустых улицах, что подчеркивает влияние Воланда на судьбы персонажей. Цветы, которые держит Маргарита, символизируют нечто тревожное и неуместное, добавляя остроты к общей мрачной атмосфере произведения. Таким образом, Маргарита становится не только ключевой фигурой, но и инструментом в руках Воланда для достижения своей цели.

Воланд, как олицетворение зла, стремится, чтобы роман Мастера — псевдоевангелие, содержащее «пилатовы главы», был опубликован и не оставался в столе. Основная задача Маргариты заключается в том, чтобы подталкивать Мастера к выходу из самоизоляции и к публикации его произведения. Однако, когда Мастер сталкивается с советскими литераторами-атеистами, он ломается и не справляется с этой задачей.

Несмотря на превращение в ведьму, Маргарита сохраняет свою человеческую свободу, и решение стать «королевой бала» зависит исключительно от ее воли: «Короче! — вскричал Коровьев, — совсем коротко: вы не откажетесь принять на себя эту обязанность?» — «Не откажусь», — твердо ответила Маргарита. — «Кончено!» — сказал Коровьев» [1, с. 536]. Это согласие на свою новую роль становится поворотным моментом, позволяющим сбыться черной мессе, и определяет судьбу ее души. Маргарита, принимая на себя эту обязанность, открывает путь к осуществлению замыслов Воланда.

Многие читатели оправдывают ее действия, считая, что у нее не было иного выбора и помощи ждать неоткуда. Но в том то и дело, что, отказавшись от помощи Бога, человек не может рассчитывать на высшую поддержку. Главные герои не задумываются о молитве Тому, кто мог бы помочь, поскольку Воланд, олицетворяющий темные силы, предостерегает Маргариту от просьб: «Никогда и ничего не просите!» [1, с. 568]. Он утверждает, что те, кто сильнее других, всегда сами предложат помощь. Таким образом, отвергается сама возможность обратиться к Богу — существу, превосходящему всех, как смертных, так и бессмертных. В романе наглядно показывается, как отказ от духовной помощи и самоустранение от высших сил приводит к обретению темного пути, где надежды и молитвы неведомы.

В тексте романа есть персонажи Низа и Иуда, которые символизируют уход от праздника Пасхи к духовной смерти. Низа уводит Иуду от радостных событий, выдавая его убийцам Пилата, что аналогично тому, как Маргарита уводит Мастера из пасхальной Москвы к «вечному дому». Вместо света и радости они обретают вечный покой, который представляет собой духовную смерть.

Левий Матфей в разговоре с Воландом говорит, что Мастер не заслужил света, а лишь покой. Эта фраза поднимает вопрос о том, какой свет он не заслужил и действительно ли Мастер, его душа сможет когда-либо подняться до вечности, где пребывает Бог. Этот покой не является блаженным успением праведников, и он не сможет войти в дом Отца Небесного. Если Мастер не наследует рай, то ему остается только одна альтернатива, которая подразумевает окончательное отчуждение от божественного света.

Какую же вечность предлагает Воланд Мастеру? Безусловно, существует аллюзия на домик Фауста, где запертость в пространстве с витражами символизирует клетку, в которую ведет Маргарита. Это сопоставление приводит к мыслям о потустороннем мире, представленном в «Преступлении и наказании» через образ бани с пауками, что указывает на ограниченность и мрачность дальнейшего существования Мастера.

Также поднимается вопрос о творчестве: Воланд намекает на радость созидания при свечах, но Мастер сомневается, что его произведения будут кем-то прочитаны. Он чувствует себя сломленным: «У меня больше нет никаких мечтаний и вдохновения тоже нет, — ответил мастер, — ничто меня вокруг не интересует, кроме нее, — он опять положил руку на голову Маргариты, — меня сломали, мне скучно, и я хочу в подвал» [1, с. 579] Творчество, приносящее радость, становится бесполезным в условиях вечной изоляции, ставя под сомнение сам смысл его существования в вечности.

По мнению одного священника, ад — это поезд, который никогда никуда не придет. То есть ад — это состояние, в котором люди остаются в вечном ожидании, подобно Мастеру, главному герою романа.

Он представляет собой неудавшегося литератора, чья жизнь полна падений: сначала Мастер соблазняется богатством, затем женщиной и, в конечном итоге, замыкается в своей трусости. Мастер не может ни отречься от Сатаны, ни обратиться к Богу, что оставляет его в безысходности. Хотя Бог явно не присутствует на страницах романа, тьма подразумевает наличие света. Трагедия Мастера заключается в его неспособности призвать к Богу, чьи силы превышают возможности ада. Его вечное наказание связано с внутренней борьбой и выбором, который он не смог сделать, оставаясь пленником своих сомнений и страха.

Так может ли роман «Мастер и Маргарита» Михаила Булгакова привести читателя к Богу? Если поверить в существование сатаны как личности через Воланда, то это неминуемо приведет к необходимости признать и существование Бога. В романе подчеркивается, что Иисус действительно был реальной личностью, что подводит к выводу о существовании Бога. Булгаковский Иешуа представляет собой не божествен-

ную сущность, а сатана в своем «евангелии от себя» стремится показать это различие, обосновывая собственные позиции. Таким образом, мы приходим к выводу, что читатель, столкнувшись с этими идеями, оказывается в ситуации, когда ему необходимо начать поиск Бога и заняться богопознанием. Эта связь между верой в существование сатаны и поиском Бога является логическим следствием прочтения романа и заставляет читателя серьезно задуматься о нравственных и духовных вопросах.

Библиографические ссылки

1. *Булгаков М. А.* Белая гвардия. Мастер и Маргарита: Романы: Для ст. шк. возраста. Минск : ООО «Сэр-Вит», 1999.
2. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 ч. Ч. VI/1. М., 2004.
3. *Дунаев М. М.* Рукописи не горят? Пермь, 1999.
4. *Егорова Н. В., Золотарева И. В.* Поурочные разработки по русской литературе XX века. 11 класс. II полугодие /3-е изд., неп. и доп. М. : ВАКО, 2004.
5. *Кураев А.* «Мастер и Маргарита»: за Христа или против? М., 2004.
6. *Кураев А.* Ответ на вопрос о романе «Мастер и Маргарита» // Аудиозапись лекции «О искупительной жертве Иисуса Христа» [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/video/1957-ob-iskupitelnoy-zhertve-iisusa-hrista-ekaterinburg-1998/> (дата обращения: 25.09.2024).

**МЕТОДИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ
СТАРШЕКЛАССНИКАМИ ЛИРИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ С
БИБЛЕЙСКИМ СЮЖЕТОМ: «СТИХОТВОРЕНИЯ ЮРИЯ
ЖИВАГО» («ГАМЛЕТ», «АВГУСТ», «ГЕФСИМАНСКИЙ САД»)**

М. В. Волкова

*Государственное образовательное учреждение дополнительного образования
Ярославской области «Ярославский региональный инновационно-образовательный
центр „Новая школа“, ул. Некрасова, 58, 150040,
г. Ярославль, Россия, marina.gaura@yandex.ru*

В статье предлагается новый подход к изучению лирических произведений с библейским сюжетом на примере трех стихотворений Б. Л. Пастернака: «Гамлет», «Август», «Гефсиманский сад». Заявлено композиционное решение, сочетающее традиционные и инновационные методы и приемы обучения, ориентированные на формирование читательской грамотности, что обеспечивает приращение смыслов и углубляет понимание произведения учащимися.

Ключевые слова: Б. Л. Пастернак; Евангелие; читательская грамотность; медленное чтение; интермедиаальный анализ; интертекстуальные отсылки; индивидуаль-но-авторская картина мира; композиция урока.

**METHODICAL APPROACHES TO THE STUDY OF LYRICAL
WORKS WITH A BIBLICAL PLOT BY HIGH SCHOOL STUDENTS:
“POEMS OF YURI ZHIVAGO” (“HAMLET”, “AUGUST”,
“GETHSEMANE GARDEN”)**

M. V. Volkova

*State educational institution of additional education of the Yaroslavl region “Yaroslavl
regional innovation and educational center „New school“, Nekrasov str., 58, 150040,
Yaroslavl, Russia, marina.gaura@yandex.ru*

The article proposes a new approach to the study of lyrical works with a biblical plot using three poems by B. L. Pasternak as an example: “Hamlet”, “August”, “Gethsemane Garden”. The compositional solution is declared, combining traditional and innovative methods and techniques of teaching, focused on the development of reading literacy, which ensures an increase in meaning and deepens the students' understanding of the work.

Key words: B. L. Pasternak; Gospel; reading literacy; slow reading; intermedial analysis; intertextual references; individual author's picture of the world; lesson composition.

«Стихотворения Юрия Живаго» — поэтический цикл, которым заканчивается роман Б. Л. Пастернака, 25 лирических текстов, написанных главным героем эпического произведения. С подобной организацией художественного текста школьники встречаются впервые. Как организовать работу по анализу стихотворений?

Перед учителем литературы возникает несколько непростых задач.

1) Познакомить учащихся с творчеством сложного для понимания одиннадцатиклассников автора.

В данной статье представлена часть работы по изучению лирики поэта — три стихотворения с библейскими мотивами: «Гамлет», «Август», «Гефсиманский сад». Необходимо отметить, что стихотворение «Рождественская звезда» изучено ранее. Знакомство с лирикой Б. Л. Пастернака предлагаем начать на рождественском занятии, которое можно провести в канун праздника или сразу после него.

2) Обратиться к событиям, изложенным в Новом Завете. Евангельские истории малопонятны современным школьникам, хотя к выпускному классу при наличии качественных уроков по предмету существует опыт изучения классической литературы, базирующийся на христианском мировоззрении авторов XIX века.

3) Раскрыть особенности отношения Б. Л. Пастернака к Библии. Писатель был хорошо знаком с православной традицией, в своих произведениях обращался к евангельским текстам, иногда дословно цитируя их. Тем не менее, по словам Лазаря Флейшмана, он относился «к данной теме как художник, а не как богослов, проповедник или ученый-историк» [12, с. 742]. «Я понял, что, к примеру, Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества» — появится в мемуарной прозе «Охранная грамота» [11, с. 207].

Создавая роман «Доктор Живаго», писатель ставил перед собой грандиозную задачу. В письме к двоюродной сестре Ольге Фрейденберг 13 октября 1946 года можно прочесть: «эта вещь (роман „Доктор Живаго“ — М.В.) будет выражением моих взглядов на искусство, на Евангелие, на жизнь человека в истории» [9, с.224]. «Атмосфера вещи — мое христианство» [9, с. 224], — отмечает писатель.

4) Выделить особенности мировосприятия Б. Л. Пастернака. Связь природы, музыки, искусства, философии и поэзии для него неразрывна: «Внешние сигналы не позволяют говорить о Пастернаке как о „поэте-музыканте“ и „поэте-философе“» [4] — «„триединство“ творческой личности Пастернака составляет ее фундаментальную черту, во многом определяющую его уникальное место среди направлений и дискурсов мировой литературы в двадцатом столетии» [4].

5) Осуществить выбор методов и приемов работы на уроке с учетом индивидуально-авторской картины мира. Наблюдение над интертекстуальными отсылками, использование интермедиального анализа произведения становятся необходимыми (определение понятий «интермедиальность» и «медиа» рассмотрены нами в статье об интермедиальном анализе на уроке литературы в старшей школе) [3, с. 5].

6) Рационально использовать сочетание традиционных и инновационных методов и приемов обучения, ориентированных на формирование читательской грамотности.

Необходимо учитывать требования времени. Читательская грамотность, о которой в последние годы много говорится, включает в себя не только чтение, письмо и говорение, а умение понимать языки разных форматов, визуальных и цифровых. Важно помнить, что современный школьник живет в полимедийной среде. Нужна не просто цифровизация, усиление роли наглядности, а новый подход к тексту, иной взгляд на него. Задачей учителя становится расширение диапазона эмоций читателя.

Решение поставленных задач требует поиска новых подходов, базирующихся на использовании различных форм смыслообразования, задействование разных каналов восприятия информации. При подобном обучении появляется возможность сделать из школьников активных читателей, вовлечь их в процесс пересоздания текста, а также создать высокий уровень мотивации к изучению предмета. Сверхзадачей становится развитие разных видов интеллекта школьников.

Предложенный подход был апробирован на занятиях 11 класса (курс подготовки к ЕГЭ по литературе учебного центра «Кузница 100-балльников») в 2023–2024 учебном году. Группа разноуровневая, второй год подготовки к экзамену (базовые знания по теории литературы и анализу художественного текста у учащихся сформированы).

Предлагается авторская последовательность изучения материала, обеспечивающая приращение смыслов и углубление понимания темы.

Во-первых, представляется целесообразным знакомиться со стихотворениями цикла до изучения романа «Доктор Живаго». Разделяем точку зрения В. И. Козлова, О. С. Мирошниченко о том, что «чтение финальной главы в свете романа заставляет мерить лирику романной мерой» [7, с. 19]. Это означает видеть в стихотворениях «продолжение эпических линий» [7, с. 19], понять разницу между поэтом Б. Пастернаком и поэтом Ю. Живаго (об этом подробнее Б. М. Гаспаров «Борис Пастернак. По ту сторону поэтики»).

Во-вторых, при изучении предложенных нами стихотворений изменится порядок следования текстов в цикле.

Результат и обоснование эффективности подобного изменения представлены ниже (табл. 1).

Таблица 1

Последовательность изучения «Стихотворений Юрия Живаго»

Стихотворение Б. Л. Пастернака	Порядок изучения	Место в сборнике «Стихотворения Юрия Живаго»	Выводы
«Август»	1	14	Смерть физическая неизбежна. Источник чудотворения — молитва. Постоянная обращенность к Богу дарует провидчество. Творчество преображает, делая человека подобным Иисусу Христу, поэта — Богу. «Творчество и чудотворство»
«Гефсиманский сад»	2	25	Конец жизненного пути и начало пути небесного, победа жизни над смертью
«Гамлет»	3	1	Крестный путь неотвратим: он залог победы над смертью. Логика сборника становится очевидной: «От „Гамлета“ до „Гефсиманского сада“ воссоздается путь человеческой души ко Христу» [8, с. 56]
Итоги	«Лирический герой цикла прошел духовный путь от смятения, мытарств до покаяния, духовного очищения, до веры и Воскресения» [8, с. 60]. «Искусство всегда, не переставая, занято двумя вещами: оно неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь» [10, с. 77]. Подготовка к аналитической работе над романом «Доктор Живаго». Введение понятия «пасхальный архетип» русской литературы		

Предложенная логика изучения «Стихотворений Юрия Живаго» такова: похороны, смерть физическая → восстание перед Богом → личный путь Живаго = путь каждого человека → «ход веков подобен притче».

Если роман «Доктор Живаго» будет изучаться, то в финале работы над ним можно вновь обратиться к последней главе: стоит восстановить хронологию стихотворений цикла, чтобы сделать итоговое обобщение. «Гамлет» — путь предначертан, искупительное страдание совершится; «Август» — воскресение обещано; «Гефсиманский сад» — «смерти не будет», она преодолевается. Как пишет исследователь романа «Доктор Живаго» Юстин Бертнес, «идея о том, что жить значит осуществлять вечное во временном, лежит в основе представления о назначении поэта в романе „Доктор Живаго“: все на свете наполняется смыслом через слово поэта и таким образом входит в человеческую историю» [2, с. 37].

Можно обобщить и дальше: роман о новом объяснении веры, истины, любви, а евангельская история становится современной: она о каждом человеке.

Основной метод работы на уроках — медленное чтение.

Основной принцип анализа — от формы к содержанию (от изобразительно-выразительных средств к идее произведения).

Стоит отметить отсутствие предварительного знакомства с произведениями для эмоционального погружения в них.

Тексты лирических произведений распечатаны для каждого ученика. В ходе уроков учащиеся делают пометки на листах: письменная фиксация проговариваемого обязательна.

Для активизации деятельности учащихся по освоению материала используются различные методы и приемы: предлагается брейншторминг, работа с ассоциациями, анализ текста через другие знаковые реальности, сопоставление способов выражения разных видов искусств:

- создание слайд-шоу «Иконография Преображения Господня» (учащиеся самостоятельно приходят к выводу о своеобразии цветописы в стихотворении «Август»: краски иконописные);

- прослушивание фуги *cis-moll* И. С. Баха «Моление о чаше» дает возможность ощутить трагизм и торжественность события, происходящего с Христом;

- подбор картин и икон на тему «Моление в Гефсиманском саду», «Воскресение Христово»;

- просмотр видеозаписи с исполнением В. Высоцким песни «Гамлет».

Домашние задания были альтернативными:

- написать развернутый ответ на один из предложенных вопросов (в формате ЕГЭ);

- составить палитру стихотворения Б. Л. Пастернака «Август», объяснить свой выбор. Старшеклассники выбирали описание словесное или делали это любой из техник, доступной им (в составе группы есть ученики, посещающие или окончившие художественную школу).

Одним из этапов уроков стало нахождение отсылок к евангельскому тексту (табл. 2).

Таблица 2

Сопоставление текста стихотворения с евангельским событием

Название стихотворения Евангельское событие	Текст стихотворения	Текст Священного Писания (Мф.)
Значение события		
<u>«Август»</u> Таинственный Божественный свет в момент Преображения Иисуса Христа Явление Божественной и человеческой природы Иисуса Христа	«Обыкновенно свет без пламени Исходит в этот день с Фавора»	«По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17:1–2) [5].
<u>«Гефсиманский сад»</u> Моление о чаше	«Учеников оставив за стеной, Он им сказал: „Душа скорбит смертельно, Побудьте здесь и бодрствуйте со Мной“.	«Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания, и говорит ученикам: посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там (Мф. 26:36) Синодальный перевод
Великий Четверг Страстной недели Показаны две воли Иисуса Христа, истинного Бога и истинного Человека	И, глядя в эти черные провалы, Пустые, без начала и конца, Чтоб эта чаша смерти миновала, В поту кровавом Он молил Отца»	«И, отойдя немного, пал на лицо Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39) [5]
<u>«Гамлет»</u> Моление о чаше	«Если только можно, Авва Отче, Чашу эту мимо пронеси»	«Отец Мой, если возможно есть, пусть минует от Меня чаша эта; однако не как Я хочу, но как ты» (Мф. 26:39) [6]

Приведем примеры нескольких творческих работ школьников (стиль авторов сохранен).

Как цветопись стихотворения Б. Л. Пастернака «Август» работает на авторский замысел?

В стихотворении «Август» Б. Л. Пастернак использует цветопись для раскрытия темы преображения. Озаряющий все вокруг «свет без пламени» предстает в теплых оттенках «ясной, как знамение» осени. В это время природа в последний раз загорается яркими красками («имбирно-красный лес», «жаркой охрою»), перед тем как угаснуть.

С помощью пейзажа автор передает настроение лирического героя, который тоже готовится встретить конец жизни, прощается с красотой окружающего мира. Но после «смерти» появляется «косая полоса шафрановая» — рассвет, символизирующий начало. Так, лирический герой проходит через обновление: в «огненных» цветах «сгорает» старая жизнь, но в них же окрашивается зарево, в котором он вновь пробуждается.

(Екатерина С.)

Каков, по Вашему мнению, смысл финального четверостишия стихотворения «Август» Б. Л. Пастернака?

Лирический герой стихотворения «Август» Б. Л. Пастернака готовится расстаться с жизнью. Он видит сон, в котором наблюдает со стороны собственные проводы. В последних трех строфах звучит обращение героя ко всему, что ему ценно; четверостишие, завершающее стихотворение, сознательно помещено автором в финал — сильную позицию текста. Эта строфа содержит прощание с самым главным в жизни героя — с творчеством. Он смиряется с уходом в мир иной, оставляет «полета вольное упорство». Образ крыла, высокая лексика — религиозные мотивы: для героя творчество неразрывно связано с христианской верой.

(Дарья П.)

Каково значение библейских мотивов в стихотворении Б. Л. Пастернака «Август»?

В стихотворении Пастернака «Август» библейские мотивы помогают раскрыть истинное предназначение поэта. С помощью параллелизма (голос бога с Фавора и «был всеми оцутим физически спокойный голос чей-то рядом, то прежний голос мой провидческий...») автор раскрывает идею о том, что поэт — творец в своем мире. Пастернак подчеркивает божественное начало в творчестве истинного поэта, голос которого звучит «нетронутый распадом», то есть вне времени, вечно. Похороны лирического героя приходятся на день «Преображения Господня». Лирический герой, подобно Иисусу, после смерти преображается и возносится на небеса («Прощай, размах крыла расправленный, полета вольное упорство...»). Автор соединяет в образе истинного поэта человеческое обличье и божественное предназначение.

(Надежда З.)

Полученные результаты свидетельствуют об эмоциональной включенности одиннадцатиклассников в процесс изучения произведений: при ограничениях форматом ЕГЭ старшеклассникам удалось показать глубокое знание материала и высокую мотивацию к изучению Библии.

Библиографические ссылки

1. *Аристов В. В.* «В далеком отголоске». Этюды о Пастернаке // Знамя. 2020. № 6 [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/znamia/2020/6/v-dalekom-otgoloske.html> (дата обращения: 29.08.2024).
2. *Бертнес Ю.* Христианская тема в романе Пастернака «Доктор Живаго» // Проблемы исторической поэтики. 1994. Т. 3 [Электронный ресурс]. URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2434> (дата обращения: 07.07.2024).
3. *Волкова М. В.* Во власти ритма малой прозы: интермедиаальный анализ на уроке литературы в старшей школе (на примере рассказа Ю. К. Олеши «Лиомпа») // Русская классическая и неклассическая литература: Текст, контекст, рецепция: сборник статей международной научно-практической конференции, посвященной памяти доктора филологических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации Владимира Вениаминовича Агеносова (Ярославль, 23–25 ноября 2023 г.): В 2 ч. / под науч. ред. д-ра филол. наук Т. Г. Кучиной, д-ра филол. наук А. С. Бокарева, канд. филол. наук М. Ю. Егорова, канд. филол. наук Н. Ю. Букаревой. Ярославль : РИО ЯГПУ, 2024. Часть 2. С. 4–10.
4. *Гаспаров Б. М.* Борис Пастернак. По ту сторону поэтики [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%93/gasparov-boris-mihajlovich/boris-pasternak-po-tu-storonu-poetiki?ysclid=m0gy9yaw6j368867600> (дата обращения: 06.08.2024).
5. *Евангелие от Матфея.* 17 глава. Синодальный перевод // Библия онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://bible.by/syn/40/17/> (дата обращения: 07.08.2024).
6. *Евангелие от Матфея.* 26 глава. Подстрочный перевод Винокурова // Библия онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://bible.by/vin/40/26/> (дата обращения: 07.08.2024).
7. *Козлов В. И., Мирошниченко О. С.* Жанровое мышление поэта Юрия Живаго // Новый филологический вестник. 2012. № 4 (23). С. 19–57.
8. *Мазурова Н. А.* Образная система цикла «Стихи Юрия Живаго» Б. Пастернака // Культура и текст. 2004. № 7. С. 56–60.
9. *Переписка Бориса Пастернака* / сост., подгот. текстов и коммент. Е. В. Пастернак, Е. Б. Пастернака. М. : Худож. лит., 1990.
10. *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. М. : Книжная палата, 1990.
11. *Пастернак Б. Л.* Полное собрание сочинений: В 11 т. Т. III: Проза / Сост. и коммент. Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак. М. : СЛОВО/SLOVO, 2004.
12. *Флейшман Л.* От Пушкина к Пастернаку. Избранные работы по поэтике и истории русской литературы. М. : Новое литературное обозрение, 2006.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ В ЖИЗНИ Н. В. ГОГОЛЯ

Н. П. Золотова

*Свято-Амвросиевский женский монастырь, д. Русаково, Беларусь,
rysakovo21@mail.ru*

В статье предпринята попытка рассмотрения жизненного и творческого пути классика русской литературы XIX столетия Н. В. Гоголя сквозь призму Священного Писания. Отражается основная христианская смысловая доминанта авторского духовного восхождения, связанная с осмыслением библейских заповедей, характеризуются религиозные поиски Н. В. Гоголя, воплощенные в художественном наследии и мировоззрении, представляющие собой единую целостную систему писателя-христианина.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь; биография; творчество; религиозность; Священное Писание; духовность; христианские заповеди.

HOLY SCRIPTURE IN THE LIFE OF N. V. GOGOL

N. P. Zolotova

*St. Ambrose Convent, village Rusakovo, Belarus,
rysakovo21@mail.ru*

The article attempts to examine the life and creative path of the classic of Russian literature of the 19th century N. V. Gogol through the prism of the Holy Scripture. It reflects the main Christian semantic dominant of the author's spiritual ascent, associated with the understanding of the biblical commandments, characterizes the religious searches of N. V. Gogol, embodied in the artistic heritage and worldview, representing a single integral system of the Christian writer.

Keywords: N. V. Gogol; biography; creativity; religiosity; Holy Scripture; spirituality; Christian commandments.

*Библия учит нас не о том,
как движется небо,
а о том, как взойти на небо
(Галилео Галилей)*

Николай Васильевич Гоголь — гениальный русский писатель, неординарный талант которого был по-разному оценен как современниками, так и потомками. Основательные исследования о творчестве, духовном пути и христианской жизни Гоголя уже имеются. Мы попытаемся проанализировать, как жизнь Гоголя можно рассмотреть сквозь призму

Священного Писания, показать, что биография и творчество Гоголя представляют собой нечто целостное, а всю его жизнь можно интерпретировать как ступени лестницы духовного восхождения.

Что значит Священное Писание в жизни любого человека? С одной стороны — это Дар, Подарок, данный нам от Господа. С другой — это Встреча с большой буквы с самим Господом нашим. Нам нужна эта Встреча, потому что именно она нас меняет, преобразует. Господь сказал, что Он есть Путь, Истина и Жизнь. И только через Него мы можем «взойти на небо». Жизнь любого человека можно прочесть в свете Священного Писания, увидеть его подъемы и падения, а главное — итог жизни.

Писать, говорить о такой творческой личности, как Николай Васильевич Гоголь, — дело непростое, но благодатное. Непростое, потому что внутренний мир человека, его духовный путь — это всегда тайна, которая известна одному небесному Сердцеведцу. Благодатное, потому что вся его жизнь — это пример того, как он стремился возрасть во Господе, стать настоящим христианином. Если графически изобразить его жизнь, то это будет прямая линия, восходящая к небу. На каждом этапе, отрезке этой линии — и в жизни, и в творчестве Гоголя — чувствовалась неудовлетворенность земным, тяга к небесному. Однако это не все понимали, знали только близкие люди.

Творчество Гоголя делят на два периода: ранний Гоголь — до появления книги «Выбранные места из переписки с друзьями», поздний — после выхода этой книги из печати.

Современный российский литературовед Владимир Алексеевич Воропаев пишет, что: «В сознании большинства современников Гоголь представлял собой классический тип писателя-сатирика, обличителя пороков, общественных и человеческих, блестящего юмориста. Гоголя в другом его качестве, как начинателя святоотеческой традиции в русской литературе, как религиозного мыслителя и публициста и даже автора молитв, его современники не узнали» [2, с. 7].

Более того, «Выбранные места...» рассматривали не как творческий рост автора, а как «падение», считалось, что Гоголь изменил своему стилю, и некоторые стали относиться к нему как полусумасшедшему. Дмитрий Мережковский считал Гоголя болезненным фанатиком и полностью оторванным от Православной Церкви.

Реабилитация Гоголя как писателя и мыслителя начинается в XX веке в трудах русских философов и религиозных мыслителей, критиков и литературоведов. Так, высокую оценку творчеству Гоголя дал выдающийся православный мыслитель и богослов, протоиерей Василий Зеньковский, назвавший Гоголя «пророком православной культуры», одним

«из творцов новой русской литературы». Зеньковский утверждал, что Гоголь не только «гениальный писатель, но не менее замечателен он и в своих религиозных исканиях...» [7, с. 186–187].

Российский ученый, богослов, литературовед Михаил Михайлович Дунаев в своих работах, посвященных Гоголю, пишет, что он «обладал обостренной религиозной одаренностью... и именно Гоголь направил русскую литературу к осознанному служению православной Истине» [6, с. 71.].

Как же соотнести эти две точки зрения: с одной стороны, сумасшедший, создавший произведение, которое говорит не о движении автора вперед, а, наоборот, о «падении», с другой, «пророк православной культуры», «один из творцов новой русской литературы».

Мы же думаем, никакого разрыва в мировоззрении Гоголя не было, не было раздвоения во взглядах писателя, а именно: до появления книги Гоголь — это обычный христианин, после — это уже, как говорили, религиозный фанатик. На наш взгляд, книга «Выбранные места...» явилась итогом его духовного роста, его «восхождением к высотам духа», которое происходило постепенно.

Святой Василий Великий человека определял так: «Человек — невидимое существо». Мы можем только догадываться о сокровенной внутренней жизни, что стоит за чередой внешних событий и перечнем биографических данных. Внутреннюю тайну сквозь призму Священного Писания можно прочесть по определенным словам и поступкам человека (во всяком случае, попытаться).

Главной частью, можно сказать, сердцевиной Священного Писания являются заповеди Божии, данные человеку как ступени восхождения к своему Творцу и Отцу Небесному. Исполнение каждой заповеди приобщает человека к живой духовной реальности, как бы открывает дверь в иную невидимую божественную жизнь, проливает благодатный свет в его душу, приближает к Богу. Путь исполнения заповедей становится для человека путем к Небесному Отечеству, путем Встречи и обретения Бога в своей душе.

Отправной точкой или первой ступенькой гоголевского духовного восхождения можно назвать пятую заповедь Ветхого Завета: «Почитай отца твоего и мать, да будешь благословен на земле и долголетен» (Исх. 20:12). Любовь и почитание родителей прослеживается у Гоголя на протяжении всей его жизни. Гоголь по прожитым годам не был долголетен, он прожил всего почти 43 года (1 апреля 1809 — 4 марта 1852), но его земной путь был благословен, а в памяти потомков и в жизни вечной — долголетен. Конечно, пятую заповедь он не твердил без устали, однако,

она стала смысловой доминантой его отношений в семье как детского периода, так и всей последующей жизни.

Благодаря такой настроенности души был заложен фундамент «религиозной одаренности», основой которого является вера, воспринятая из самого уклада жизни семьи, из научения родительского. Мать Николая Васильевича отличалась глубокой и искренней религиозностью. Гоголь ценил духовные уроки, полученные в семье, потому впоследствии в одном из своих писем к матери вспоминает такой случай, который навсегда остался в его памяти: «Я просил вас рассказать мне о Страшном Суде, и вы мне, ребенку, так хорошо, так понятно, так трогательно рассказали о тех благах, которые ожидают людей за добродетельную жизнь, и так разительно, так страшно описали вечные муки грешных, что это потрясло и разбудило во мне всю чувствительность. Это заронило и произвело впоследствии во мне самые высокие мысли». О том, что вера — это основа всего, он также писал матери в письме, где говорилось о воспитании младшей сестры Ольги: «Внушите ей правила религии. Это фундамент всего» [4, с. 10–11].

Биографы отмечают еще, например, такой факт из его биографии. В двенадцатилетнем возрасте, при поступлении в Нежинскую гимназию высших наук, Гоголь показал хорошие знания только по Закону Божию, а по остальным предметам оказался слабо подготовленным, что свидетельствует о приоритетах в домашнем обучении. Его школьные товарищи по гимназии вспоминают, что единственный профессор, имевший на него сильное влияние, был богослов. Таким образом, гимназия не только продолжила духовное образование Гоголя, начало которому было положено в семье, но и во многом определила его дальнейшее духовное развитие.

В свете исполнения заповеди о почитании родителей Гоголь обретает свой путь к Богу, к исполнению первой Ветхозаветной заповеди: «Я есть Господь Бог твой, да не будет у тебя других богов, кроме Меня» (Исх. 20:2–3). Начало этого пути мы видим уже в юношеском возрасте. Когда Гоголю исполнилось шестнадцать лет, в семье произошло трагическое событие — смерть отца. Эта жизненная драма стала серьезным испытанием для любящего сына. Юный Гоголь пишет в письме матери, что «хотел даже посягнуть на жизнь свою», но вера помогла ему перенести тяжелую утрату родителя. Он так об этом пишет: «Я сей удар перенес с твердостью истинного христианина... Благословляю тебя, священная вера! В тебе только я нахожу источник утешения и утolenия своей горести!» [4, с. 12].

Такая великая скорбь для столь юного возраста имела важное значение в формировании личности Гоголя, его внутренних приоритетов. Уже

тогда он понял, как и сам пишет об этом, чем для него является вера. В этих страданиях он, как нельзя более, прочувствовал связь с Богом, Его Личное присутствие в своей жизни, осознал то, что не может быть для него других богов, кроме Единственного Истинного Бога. Как пишет русский философ С. Л. Франк: «связь с Богом мы действительно сознаем не когда размышляем о Нем, а чаще всего лишь в минуты трагической борьбы за само существование нашей жизни, когда нам открывается бесконечная глубина и абсолютный смысл нашего бытия» [9, с. 162–163]. Гоголю открылось, «что все находится в руке Божьей <...>, обращающей всякое зло в путь и средство к добру...» [9, с. 431]. Через пережитую личную трагедию юноша пришел к пониманию того, что все не так просто — родился, жил, умер, что все имеет свой смысл: родился — благодаря за дар жизни и думай, осмысливай, зачем родился; жил — как жил, в чем был смысл твоей жизни; умер — как умер, какой ответ дашь за прожитую жизнь, что ожидает тебя в новой жизни. Это время у Гоголя было периодом постижения мудрого плана Творца о нем, о его дальнейшей жизни. Правильное отношение к событиям, происходившим в его судьбе, позволило Гоголю со всей ответственностью перейти на другой этап — этап поисков себя, а в дальнейшем — войти уже в истинную полноту жизни, жизни во Христе.

После того, как в страданиях Гоголь обрел своего Истинного Бога, начинается для него осмысление жизни по-новому. Прежде всего, это определение своего личного отношения к Богу и, в связи с этим, и жизни в обществе, и отношения к окружающему миру.

Если Ветхозаветные заповеди говорят больше об устроении внешней жизни человека по духовному закону, лежащему в основании бытия мира, то Новозаветные заповеди блаженств раскрывают внутреннее содержание духовной жизни или внутренний путь человека к Богу. В исполнении заповеди «Да не будет у тебя иного Бога, кроме Меня» (Исх. 20:2–3), человек приближается к исполнению первой заповеди блаженств: «Блажени нищие духом, яко тех есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). Нищета духовная — это осознание того, что вся наша жизнь, все наши блага и таланты — это дар Творца Бога. В связи с этим рождается идея о жизни как служении, служении Богу, людям, Родине. Это первая ступенька во внутреннем пути человека к Богу, на нее-то и стал Гоголь в период своей молодости. Для него открылся внутренний путь обретения Бога, который бесконечен.

Период молодости Гоголя — это период поисков себя, сферы своей деятельности. Гоголь не просто хотел быть полезным обществу, он жаждал служить Отечеству, жаждал реализовать талант, данный ему Богом. Хотя данный период жизни прошел не без колебаний, поисков и сомне-

ний и, как отмечает В. Воропаев, прошел и «через опасные искусы юности», однако Гоголь остался верен своим христианским убеждениям.

Будущий писатель искал свой путь: где, в какой сфере найти себе применение, чтобы быть полезным обществу. В «Авторской исповеди» он писал: «Прежде чем вступить на поприще писателя, я переменил множество разных мест и должностей, чтобы узнать, к которой из них я был больше способен; но не был доволен ни службой, ни собой, ни теми, которые надо мной были поставлены. <...> Но как только я почувствовал, что на поприще писателя могу сослужить так же службу государственную, я бросил все, <...> чтобы <...> произвести <...> свое творенье, чтобы доказало оно, что я был также гражданин земли своей и хотел служить ей» [3, с. 231].

Все творчество Николая Васильевича изначально пронизано идеей служения России, любовью к ней. Почему же все-таки Гоголь не нашел себя ни на театральных подмостках, ни в преподавательской деятельности, ни на должности государственного служащего, хотя и пытался? Как он сам признается далее в «Авторской исповеди»: «Я еще не знал тогда, как многого мне недоставало затем, чтобы служить так, как я хотел служить». Чего же Гоголю недоставало? Далее Гоголь безбоязненно и откровенно разбирает страсти, обуревавшие его на тот период. Он пишет: «Я не знал тогда, что нужно для этого победить в себе все щекотливые струны самолюбья личного и гордости личной, не забывать ни на минуту, что взял место не для своего счастья, но для счастья многих <...> Я не знал еще тогда, что тому, кто пожелает истинно честно служить России, нужно иметь очень много любви к ней, которая бы поглотила уже все другие чувства, — нужно иметь много любви к человеку вообще и сделаться истинным христианином во всем смысле этого слова» [3, с. 231].

Что значит «иметь много любви к человеку» и «сделаться истинным христианином в полном смысле этого слова»? Глубина этой мысли говорит о многом, прежде всего об интенсивной внутренней жизни: Гоголь не только знал (теоретически из духовной, святоотеческой литературы, из Евангелия), что такое православная вера и каким должен быть христианин, он познал суть этих слов через тяжелую внутреннюю брань, то есть борьбу человека с грехом в своей душе. Эти слова говорят об исполнении Гоголем следующей заповеди блаженств: «Блажени плачущии, яко тии утешатся» (Мф. 5:4). Плачущие — те, которые плачут и скорбят о своих грехах, то есть вступили на путь покаяния. Осознав свою нищету духовную, то, что без Бога они не могут победить зло в себе, обращаются с плачем о помощи к Богу, стремятся очистить свою душу. В духовной

жизни главное — не только знать, но и делать, претворять в жизнь то, что написано в Евангелии, духовных книгах.

Когда Гоголь понял, что его земное служение — это служение «на поприще писателя», он со всей ответственностью подошел к выполнению предназначенной ему свыше службы. В «Авторской исповеди» он достаточно строго говорит об ответственности к призванию и к тому, что пишет автор: «чтобы почувствовал и убедился сам автор, что, творя творенье свое, он исполняет именно тот долг, для которого он призван на землю, для которого именно даны ему способности и силы, и что, исполняя его, он служит в то же самое время так же государству своему, как бы он действительно находился в государственной службе» [3, с. 231]. Эти рассуждения призывают любого человека отказаться от эгоизма.

Гоголь говорил, что литература должна быть «незримой ступенью» ко Христу, поэтому стремился, чтобы его произведения могли указать путь к нравственному возрождению. В его творчестве и во всей его жизни воплотилась заповедь: «Блажени алчущие и жаждущие правды, яко тии насытятся» (Мф. 5:6). Алчущие и жаждущие — это сильно желающие, горячо стремящиеся угодить Богу жизнью своей по правде, то есть по Христову Евангельскому закону.

Своими произведениями Гоголь старался пробудить людей от греховного сна, воздвигнуть на борьбу с грехом ради обретения вечной жизни в Боге. Особенно отчетливо Николай Васильевич сумел это выразить в «Ревизоре» и «Мертвых душах»: и в комедии, и в поэме он хотел, чтобы все увидели не только пороки, страсти, свойственные человеку и обществу, а поняли бы, к какому итогу земной жизни они приведут. «Ревизор» — комедийное произведение, но оно имеет глубокий морально-нравственный смысл. Гоголь надеялся, что зрители и читатели смогут увидеть себя и понять, что Суд (имеется в виду Суд Небесный) неизбежен, надо меняться, работать над собой. Само название комедии имеет двойной смысл: это и реальный ревизор, который едет с проверкой, и которого боятся чиновники, и Тот Ревизор, Кому каждый даст отчет в свой срок.

В названии поэмы «Мертвые души» также сокрыт двойной смысл. Один связан с конкретными обстоятельствами авантюры Чичикова, купавшего мертвых крестьян (мертвые души), формально по ревизской сказке числящихся как бы живыми. Другой (духовный) — раскрыт в предсмертной записи Гоголя: «Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк, прелезающий иначе, есть тать и разбойник». «Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инуде, тот вор и разбойник... истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам» (Ин. 10:1,7).

И в поэме, и в комедии основной является проблема выбора пути: путь ко Христу и путь богоотступнический. Причина всех бед на уровне человека и общества — греховное богоотступничество. Пребывание вне Бога порождает пошлость жизни, которую так ярко сумел показать в своих произведениях Гоголь. Как пишет Михаил Дунаев, «пошлость — ключевое слово, когда заходит речь о творчестве Гоголя» [3, с. 399]. «Обо мне много толковали, разбирая кое-какие мои стороны, но главного существа моего не определили. Его слышал один только Пушкин. Он мне говорил всегда, что еще ни у одного писателя не было этого дара выставлять так ярко пошлость жизни, уметь очертить в такой силе пошлость пошлого человека, чтобы вся та *мелочь*, которая ускользает от глаз, мелькнула бы *крупно* в глаза всем. Вот мое главное свойство, одному мне принадлежащее и которого, точно, нет у других писателей. Оно впоследствии углубилось во мне еще сильнее» — так свидетельствовал Гоголь позднее (в «Выбранных местах...») [3, с. 111]. Для Гоголя пошлость прежде всего понятие религиозное, это богоотступничество, совершаемое не у всех на глазах, а в рутинной повседневности.

Так в чем же наиболее ярко проявляется пошлость? В Евангелии сказано: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» (Мф. 6:19–20). В основе всех соблазнов, показанных автором как в «Ревизоре», так и в «Мертвых душах», лежит тяга к *земному* и отвержение *небесного*. Прежде всего это находит выражение в стяжании богатства и накоплении денег, человек заражен накопительством. Деньги становятся кумиром, идолом для человека. Гоголь сумел ярко, выразительно, возможно, в гипертрофированной форме, показать до какого состояния может довести такая «любовь» к деньгам на примере Плюшкина. Сам автор старался жить нестяжательно: своего дома не имел, деньги отдавал в фонд помощи бедным студентам, всегда помогал нищим. Так исполнял он заповедь: «Не сотвори себе кумира» (Исх. 20:4).

Прп. Варсонофий Оптинский в одной из своих бесед с духовными чадами говорил: «Гоголь хотел изобразить русскую жизнь во всей ее разнообразной полноте. С этой целью он начал свою поэму „Мертвые души“ и написал уже первую часть. <...> Гоголь сам испугался того, что написал, но утешил себя тем, что это только накипь, только пена, снятая с воды житейского моря. Он надеялся, что во втором томе ему удастся нарисовать русского православного человека во всей его красоте, во всей чистоте. Как это сделать, Гоголь не знал» [8, с. 274]. Приблизительно в это же время он посещает Оптину Пустынь, уехав оттуда с обновленной

душой. Он не оставил мысли написать второй том «Мертвых душ» и работал над ним.

Как отмечают критики, в 1840-х годах у Гоголя начинается важный этап жизни. В «Авторской исповеди» он пишет: «С этих пор человек и душа человека сделались, больше чем когда-либо, предметом наблюдений. Я оставил на время все современное; я обратил внимание на узнавание тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением. <...> и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в Нем ключ к душе человека» [3, с. 234–235]. Гоголь старался претворять в жизнь заповедь: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим — сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается закон и пророки» (Мф. 22:37–40). И стремился к этому. Эти заповеди становятся основным лейтмотивом «Выбранных мест из переписки с друзьями» — главного, итогового, произведения Гоголя, вышедшего в печати в 1847 году.

В письме к Николаю Языкову он так пишет о замысле этой книги: «Я как рассмотрел все то, что писал разным лицам в последнее время, особенно нуждавшимся и требовавшим от меня душевной помощи, вижу, что из этого может составиться книга, полезная людям, страждущим на разных поприщах... Я попробую издать, прибавив кое-что вообще о литературе» [3, с. 116]. Все книги, сборники, письма, вошедшие в «Выбранные места...», как бы внешне не казались разрозненными, на самом деле имеют строгую внутреннюю связь, представляют стройное цельное произведение.

Главное содержание всей книги — это Россия и ее духовная будущность. В десяти из тридцати двух глав книги национальная идея вынесена в заглавие. Гоголь полагал, что то, о чем болело его сердце и потому легло на бумагу, его идеи служения Отечеству, идеи нравственного, религиозного обновления настолько будут востребованы, что он так писал о книге: «Она нужна, слишком нужна всем...». Он был уверен в ее успехе, и считал, что «это до сих пор моя единственная дельная книга».

Однако именно эта книга при жизни писателя была не понята и осуждена современниками в большинстве своем. В ней увидели отказ Гоголя от своего художественного стиля и переход в другую сферу деятельности — проповедничества. Распространилось мнение, что автор помешался. «Однако, — как пишет В. Воропаев, — весь этот шум вынес на поверхность немало духовных вопросов и таких тонкостей общественной и частной жизни, о которых интеллигенция того времени почти

или вовсе не задумывалась. Гоголь как бы пробил полынью в толще льда, и так или иначе открыл доступ к живительной влаге» [2, с. 38].

Конечно, его огорчала критика журналистов, но особенно огорчали нападения друзей. Этот период в жизни Николая Васильевича можно назвать периодом бескровного мученичества. Еще вчера (условно) он был необыкновенный, гениальный писатель, а сегодня (после выхода «Выбранных мест...») — он уже «человек, у которого что-то тронулось в голове». А все потому, что он искренне, от всего сердца хотел призвать всех к духовному и душевному оздоровлению, заглянуть внутрь себя и насколько возможно исправиться. Гоголь не считал справедливым такое отношение к нему. В «Авторской исповеди» он писал, отвечая на упрёки критиков, утверждавших, что в «Выбранных местах из переписки с друзьями» он изменил своему назначению и вторгся в чуждые ему пределы: «Я не совращался с своего пути. Я шел тою же дорогою... и пришел к Тому, Кто есть источник жизни» [3, с. 234–235]. В этот период Гоголь жизнью своей прикоснулся к духовному смыслу заповедей: «Блаженни есте, егда поносят вам, и ижденут, и рекут всяк зол глагол на вы лжуще, Мене ради. Радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех» (Мф. 5:12), и «Блаженни миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5:9). В отношении к своим обвинителям он старался поступать как миротворец: не спорить, не вступать в полемику, желать всем добра и спасения.

1845 год был тяжелым, кризисным в жизни Гоголя, связано это было с болезнью писателя. Как бы предчувствуя смерть, он пишет духовное завещание и сжигает рукопись второго тома «Мертвых душ». «Не легко было сжечь пятилетний труд, производимый с такими болезненными напряжениями, где всякая строка досталась потрясением, где было много того, что составляло мои лучшие помышления и занимало мою душу. <...> Благодарю Бога, что дал мне силу это сделать <...> Появление второго тома в том виде, в каком он был, произвело бы скорее вред, нежели пользу» [3, с. 116].

Именно в это время Гоголь имеет желание оставить литературное поприще и уйти в монастырь. Об этом свидетельствует дочь веймарского православного священника Степана Карповича Сабинина, к которому писатель приехал поговорить о своем желании. Однако, видя состояние Гоголя, священник убедил его не принимать окончательного решения. В «Выбранных местах...» в письме к графу П. А. Толстому он пишет: «нет выше званья, как монашеское. И да сподобит нас Бог надеть когда-нибудь простую ризу чернеца, так желанную душе моей. О которой уже и помышление мне в радость. Но без зова Божьего этого не сделать» [3, с. 119].

Смысл монашества для Гоголя состоял не только в очищении души, но и вместе с нею и художественного таланта. Как пишут критики, художническое начало побеждало в Гоголе; его кризис — следствие глубочайшего внутреннего конфликта между духовными устремлениями и писательским даром.

В 1848 году Гоголь совершает паломничество в Иерусалим. Это стало ключевым событием в его жизни и духовном развитии. Гоголевское описание Литургии у Гроба Господня исполнено высокого воодушевления и теплого чувства. Литургия прошла на одном дыхании. Эта ночь, проведенная у Гроба Господня, навсегда осталась в памяти Гоголя. Именно там, в Иерусалиме, он увидел состояние своего сердца, о чем он писал священнику Матфею Константиновскому: «Скажу вам, что еще никогда не был я так мало доволен состоянием сердца своего, как в Иерусалиме и после Иерусалима. Только разве что больше увидел черствость свою и свое себялюбье — вот результат». Эти слова говорят не о недовольстве поездкой, как некоторые считают, а о смирении Гоголя. Он сам пишет: «часто я думаю: за что Бог так милует меня и так много дает мне вдруг, и могу только объяснить себе это тем, что мое положение действительно опаснее, и мне трудней спастись, чем кому другому <...> Дух-обольститель так близок от меня и так часто меня обманывал, заставлял меня думать, что я уже владею тем, к чему только еще стремлюсь и что покуда пребывает только в голове, а не в сердце» [3, с. 119].

Близость Бога, которую почувствовал Гоголь в Иерусалиме, у Гроба Господня, пролила свет в его душу. Этот божественный свет просветил и позволил увидеть то, что есть в душе всех людей после грехопадения первого человека Адама, увидеть, насколько душа пропитана грехом. Как и святые отцы Церкви говорят, что чем более человек приближается к Богу, тем больше в божественном свете видит свою греховность, тем острее переживает ее. Плодом поездки Гоголя в Иерусалим было еще большее осознание своей духовной нищеты в свете Божиим, и, как следствие, еще большее стремление к Богу, усиленный поиск большего приближения к Нему.

В 1850 году Гоголь собирался на Афон. Однако вместо Афона он оказался в Оптиной Пустыни. В Оптиной Гоголь был три раза. В своем письме к графу А. П. Толстому он писал: «Я думаю, на самой Афонской горе не лучше <...> Нигде я не видал таких монахов. С каждым из них, мне казалось, беседует все небесное» [8, с. 104].

Как говорил в одной из своих бесед прп. Варсонофий Оптинский: «Наш великий писатель Н. В. Гоголь переродился духовно под влиянием бесед со старцем Макарием <...> великий произошел в нем перелом. Какая же цельная натура! Он не был способен на компромисс. Поняв, что

нельзя жить так, как он жил раньше, он без оглядки повернул к Христу и устремился к Горнему Иерусалиму» [8, с. 268–275]. Гоголю нужен был наставник, он жаждал праведной святой жизни, но каким путем ему лично нужно идти, он не знал. Господь услышал искреннее чистое желание его и послал встречу со старцем Макарием. И Гоголь переродился. Он сам говорил: «Вошел я к старцу одним, а вышел другим» [8, с. 268–275].

Жизнь и творчество писателя свидетельствуют о том, что он пытался услышать в своей душе голос Бога, говорящий ему через Священное Писание, учился этому и старался воплотить в своей жизни. Путь исполнения заповедей привел его к желанной Встрече с Богом.

В Жировицком монастыре не так давно подвизался известный в Беларуси старец схиархимандрит Митрофан (Ильин; + 2005). Он часто говорил приходившим к нему за духовным советом: «Главное — какой кончик». Батюшка имел в виду конец жизни человека: в каком состоянии он уходит в мир иной. «Гоголь умер христианином», — сказал прп. Варсонофий Оптинский. Как писал прот. Василий (Зеньковский), «проблемы, поставленные Гоголем, продолжают волновать и тревожить русских людей и в наше время» [7, с. 189]. Поэтому судьбу Н. Гоголя можно рассматривать как возможный путь жизненного возрастания для современного человека — путь переживания неудовлетворенности земным, путь искания и восхождения к истинной жизни в Боге.

Библиографические ссылки

1. *Виноградов И., Воропаев В.* Духовная проза Н. В. Гоголя // Гоголь Н. В. Духовная проза. Отчий Дом. М., 2001.
2. *Воропаев В.* Николай Гоголь: опыт духовной биографии // Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Н. В. Гоголя. Международный Фонд единства православных народов. М., 2004.
3. *Гоголь Н. В.* Духовная проза. Отчий дом. М., 2001.
4. *Гоголь и Православие.* Сборник статей о творчестве Н. В. Гоголя. Международный Фонд единства православных народов. М., 2004.
5. *Дунаев М.* Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий. В 5-ти частях. Ч II. М.: Христианская литература, 1996.
6. *Дунаев М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII-XX вв. (фрагменты). Минск: ЗАО «Православная инициатива», 2005.
7. *Зеньковский В. В.* История русской философии в 2-х томах. Л.: «ЭГО», 1991.
8. Преподобный Варсонофий Оптинский. Духовное наследие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
9. *Франк С. Л.* Реальность и человек / Сост. П. В. Алексеев; прим. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1997.

ЦИКЛ КНИГ Ю. ВОЗНЕСЕНСКОЙ «ЮЛИАННА» КАК ПРИМЕР ПРАВОСЛАВНОГО ФЭНТЕЗИ: РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И МИФОПОЭТИКА

А. И. Готовчиц

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, gotovchicz1995@bk.ru*

В статье рассматривается религиозно-нравственная проблематика и мифопоэтика трилогии Ю. Вознесенской «Юлианна». Анализируются христианские и мифологические образы и выявляется их сюжетообразующая и смыслопорождающая роль. Трилогия впервые определяется как православное фэнтези; описываются отдельные характерные черты данного жанра.

Ключевые слова: религия и литература; православная картина мира; современная проза; образ; христианское фэнтези.

THE SERIES OF BOOKS BY YU. VOZNESENSKAYA “YULIANNA” AS AN EXAMPLE OF ORTHODOX FANTASY: RELIGIOUS AND MORAL ISSUES AND MYTHOPOETICS

A. I. Gotovchits

*Belarusian State University, K. Marx St., 31, 220030,
Minsk, Belarus, gotovchicz1995@bk.ru*

The article considers the religious and moral issues and mythopoetics of the trilogy by Y. Voznesenskaya “Yulianna”. Christian and mythological images are analyzed and their plot-forming and meaning-generating role is revealed. The trilogy is defined as Orthodox fantasy for the first time; individual characteristic features of this genre are described.

Keywords: religion and literature; Orthodox picture of the world; modern prose; image; Christian fantasy.

Несмотря на полемику начала 2000-х годов среди адептов православия о том, стоит ли читать книги жанра фэнтези христианину, а может, и как своеобразный ответ на нее, под грифом «Допущено к распространению Издательским советом Русской Православной Церкви» с 2004 по 2007 год выходит трилогия «Юлианна» русской писательницы Ю. Вознесенской, написанная в жанре православного фэнтези и инте-

ресная в плане анализа ее духовно-нравственной проблематики, а также христианской атрибутики и образности.

Главной особенностью данной трилогии является дидактическая функция: юных читателей автор учит не просто основам морали, а аккуратно вводит их в мир православия. Это проявляется, например, через указание, как правильно дома устроить молитвенный уголок: «Мы поставим в красный угол маленький столик для книг, а над ним повесим мои иконки. Еще хорошо бы лампадочку поставить или подвесить» [5, с. 19]; через пояснение сути таинств исповеди и причастия: «Однако батюшка, вопреки ее ожиданиям, не предложил ей немедленно креститься, а посоветовал сначала походить на уроки Закона Божьего в воскресную школу и дал ей записку к директору этой школы» [3, с. 287]; через разъяснение греховности отдельных поступков: «В лжесвидетельстве, дорогая моя Юлия, мы все как один виноваты. Клевета на ближнего, передача вздорных слухов, сплетни — все это, милая моя девочка, и есть грех лжесвидетельства» [5, с. 50]; и даже через определения лексического значения отдельных слов: «„Спасибо“ означает „Спаси Бог“» [4, с. 113] и многое другое. Все христианские истины в книгах передаются ненавязчиво, в конкретных ситуациях, через реплики героев, поэтому не носят узко морализаторский характер, а воспринимаются как часть жизни героев и их фантастических приключений. Например, попытки беса Недокопа помешать девочкам сходить к исповеди превращаются в серию приключений для Акопа, который должен был подвезти их к церкви: поездка на автозаправку, поломка машины, забытый мобильный телефон и сильная головная боль: «На плечах у бедняги, сплетя корявые ноги у него под подбородком, сидел сам Недокоп. Вконец обнаглевший бес колотил узловатыми кулаками по макушке подопечного, как по барабану: Акоп Спартакович уже успел пожаловаться на адскую головную боль механику и даже сходить в ближайшую аптеку. Но аспирин от бесов не помогает, и в голове у него по-прежнему жутко стучало и гудело» [5, с. 55].

Мир трилогии «Юлианна» Ю. Вознесенской имеет две оси пространственно-временной организации текста: мир людей и мир ангелов и бесов, которые оказывают влияние на своих подопечных. Оба пространственно-временных континуума даются в тексте параллельно, благодаря чему читатель одновременно наблюдает сразу за двумя взаимосвязанными реальностями: жизнью и приключениями двух сестер, которым в разных ситуациях приходится делать нравственный выбор, и духовным миром противостоящих высших существ.

Главными героями трилогии Ю. Вознесенской «Юлианна» являются сестры-близнецы Юлия и Анна, которые проходят свой путь к Богу.

Анна укореняется в вере и учится терпению и терпимости, в то время как Юлия только открывает для себя православие и ступает на сложный путь воцерковления. Противостоят девочкам на протяжении книг ведьмы и бесы, а помогают ангелы и священники. Например, отец Василий приютил Юлию и бабушку Настю, помог им спасти от козней ведьмы Анну: «В Дублине их встретил отец Василий и повез к себе... Вся семья отца Василия была в курсе событий и радушно встретила бабушку с внучкой» [5, с. 196].

Ангелы и бесы могут оказывать на людей влияние, однако у них есть свои ограничения. Ангелам, чтобы оказать помощь несмотря на то, что они приставлены к людям с самого рождения, нужно услышать призыв к помощи от своего подопечного: «Ты слышишь, Иван, ты слышишь? Это ведь она меня зовет на помощь, деточка моя сладкая! Лечу к тебе, солнышко мое! Спасу я тебя, сокровище мое, из беды выручу!» [4, с. 196]. А вот бесам призыв не нужен, они стараются соблазнить человека мирскими благами, заставить согрешить, чтобы отстранить его от ангелов и Бога. Спасти от влияния бесов героям книги можно только пересилив себя, свои грехи. Если персонаж этого не делает, то к нему по закону умножения зла подселается все больше и больше бесов: «несчастливого сторожа захватило и глодало заживо целое полчище мелких бесов. Некоторые, размером не больше крысят, угнездились в самом его сердце и уже прогрызли его во многих местах, а в мозгу копошился целый клубок не то мелких змей, не то крупных зубастых червей. И все они отравляли его кровь, мысли и душу. Ни один врач не нашел бы в нем никакой болезни, кроме разве что застарелого алкоголизма, но духовно бедняга заживо разлагался. Он по инерции двигался, видел смутно, мыслил туманно, но еще не совсем утратил навыки речи» [4, с. 44].

Несмотря на использование конкретных элементов христианской картины мира, в романе встречаются и авторские их интерпретации. Так, например, если в православии ангелы совершенны и несклонны ни к каким проявлениям греховности, то в мире Ю. Вознесенской ангелы наделены человеческими чертами, спорят и даже могут обидеть один другого словом, однако сразу же осознают свой проступок и просят о прощении: «Ты меня прости, это я так... Уж очень мне хочется, чтобы и Юлия к бабушке Насте отправилась вместе с Аннушкой» [5, с. 72]. В православном учении сказано, что «описать Ангелов невозможно, т.к. они принадлежат к миру духовному; являясь людям, они преобразуются для нашего мировосприятия (могут являться и в виде обычных людей, одетых в современную одежду)» [1]. Однако Ю. Вознесенская в своей трилогии «Юлианна» отходит от данного канона с целью создания более ярких живых образов, наделяя своих персонажей-ангелов характерной внеш-

ностью: «Он был на две головы выше гостя, его богатые белые ризы перламутрово переливались, отсвечивая на длинных складках голубым и синим, а кресты на ораре были расшиты жемчугами и бриллиантами. К поясу Ангела был подвешен меч, и был тот меч подобен раскаленному белому лучу» [4, с. 10]. Внешность Ангела в мире Ю. Вознесенской, его физическая мощь и материальность зависят от степени веры и духовности подопечного: чем больше человек отходит от православной церкви, чем чаще нарушает нравственные принципы, тем слабее и нематериальнее становится его ангел-хранитель: «Рядом с величавым Хранителем города и румяным здоровяком Иоанном прибывшие выглядели несколько бледноватыми и будто бы слегка прозрачными; Иоанну даже почудилось, что сквозь их тела просвечивают золотые отблески на шпильках» [5, с. 13].

В серии книг Ю. Вознесенской «Юлианна» выводятся и образы ангелов-хранителей, постоянных спутников людей, которых они оберегают. Согласно концепции трилогии, если ангелу приходится улететь, то его подопечный остается без защиты: «Не бойся, не убежит твоя подопечная, если ты минуту-другую со мной побеседуешь. Догонишь, поди!» [3, с. 17]. Здесь есть некоторое пересечение с христианским верованием: о том, что ангелы и в православии «не могут находиться одновременно в двух местах, свидетельствовали многие святые отцы, в том числе преподобный Иоанн Дамаскин» [1].

Образы ангелов в трилогии Ю. Вознесенской «Юлианна» очеловечиваются: боятся за своего подопечного, стараются оградить его от разных напастей: «опять Александра среагировала на неприятность скорее, чем он успел подсказать ей правильное решение!» [4, с. 6]; проявляют самые разные эмоции, которые ощущают в данный момент: «А вот Александрос, Хранитель ее, плакать не стеснялся: он шел за своей подопечной к выходу и плакал невидимыми людскому миру ангельскими слезами» [4, с. 16]; общаются между собой и даже дружат. Несмотря на то, что ангелы-защитники в мире Ю. Вознесенской призваны защищать только души доверенных им людей, они, рассмотрев свет души некрещеного человека в трудной ситуации помогают и ему, так как у него нет своего ангела-хранителя: «Идем за ней? <...> Мы услышим, как наши сестрички проснутся, и тогда уж нам придется оставить эту храбрую девочку» [5, с. 331].

Мифология — важная составная часть произведений жанра фэнтези. В трилогии «Юлианна» Ю. Вознесенской языческий миф и религия противопоставляются друг другу, поскольку рассматриваются с позиции христианства. Например, все мифологические существа в мире Ю. Вознесенской (домовые, русалки, фэйри и др.) представлены бесами,

которые подчиняются ведьмам в земной жизни и ждут часа, когда душа их жертв будет принадлежать им в загробном мире: «Рад вас видеть, Жанна, с вашим хозяином!» [3, с. 363].

Бесы в трилогии Ю. Вознесенской «Юлианна» откровенно вредят людям: «увидел крещеную душу и решил напакостить» [3, с. 7]; служат ведьмам в обмен на их бессмертную душу в загробном мире: «Я, как и все мои коллеги, работаю исключительно в кредит <...> до смертного часа» [4, с. 65]; сбивают людей с пути божьего, потакая их порокам и грехам: «Они уже начали заниматься спиритизмом и прочими пакостями, и в результате к моей Юльке прилепился бесенок Прыгун. Жанна со своим Жаном и этот Прыгун собираются из нее маленькую ведьму сделать» [4, с. 21].

В православии считается, что «бесы — свободно-разумные бесплотные существа, бывшие некогда светлыми ангелами, но взбунтовавшиеся против Бога и отпавшие от Него, в результате чего были изгнаны с небес» [2]. Бесы сохранили все свойства своей ангельской природы: разум, возможность перемещения в пространстве, чувства, самосознание и возможность изменять свою внешность. Ю. Вознесенская в рамках трилогии не следует этой традиции, чтобы зло не стало привлекательным для юных читателей, и наделяет бесов неприятной внешностью, которую они не могут изменить: «Разгневанный и опаленный молитвой, Михрютка не удержался и сплюнул ядовитой слюной в сторону, не сообразив, что опять зря расходует яд, предназначенный для отравления сестер» [4, с. 173].

Одним из значимых грехов в православии является неверие в бесов, так как это противоречит Божественному Откровению. Святой Иоанн Кронштадтский считал, что «тот, кто отрицает злых духов, уже поглощен диаволом» [2]. В мире Ю. Вознесенской «бесы внушают своим подопечным, что Ангелов... не существует! Они и про себя врут людям, будто их нет» [3, с. 217].

Противостояние добра и зла и порождаемая им борьба за душу человека становится сюжетообразующим компонентом трилогии. Так, например, бес, которого ведьма в земной жизни берет себе в услужение, всю жизнь ведьмы помогает ей: дает советы, исполняет приказы — однако по истечении заключенного контракта превращается в ее «хозяина», который в посмертии будет отыгрываться на ней за каждое унижение: «Хотя бесы больше всего ненавидят праведников и святых, но сорвать свою злобу они могут только на нераскаянных грешниках. И срывают да еще как! У себя дома, в аду» [3, с. 214].

Ведьмы создают свои школы и обучают там девочек, рассчитывая, что те помогут им воплотить их Большой План по порабощению мира,

который они планируют осуществить с помощью пропаганды колдовства: «Согласно Большому плану ежегодно увеличивается выпуск книг, в которых действуют маленькие ведьмы и колдуны, дети-прорицатели и дети-экстрасенсы. Школьники подражают им, играют в них и мечтают обрести колдовские способности» [5, с. 246]. Здесь считывается негативное отношение автора к вопросу влияния западного фэнтези на общество начала 2000-х годов. А во второй книге из серии «Юлианна» Ю. Вознесенская дает уже четкое представление о своей позиции в дискуссии о Гарри Поттере. Мнение писательницы совпадает с мнением одного из героев: «Неправильная сказка только развлекает и перемешивает добро со злом в одну кучу» [5, с. 27].

Противопоставление магии и религии в мире Ю. Вознесенской ярко представлено на примере целительства. Многие маги позиционируют себя именно как целители, вот только «вся магическая медицина основана на ментальном внушении и направлена на достижение результата: пациент, побывавший в руках мага, должен быть убежден в том, что получил исцеление. Совершенно несущественно, что при этом на самом деле происходит с его болезнью» [5, с. 258]. То есть вылечить ведьма не может, может только отсрочить проявление болезни, которое обязательно вернется. Однако исцеление во второй книге трилогии «Юлианна» представлено было: бабушка главных героинь была больна раком на последней стадии, жить ей оставалось полгода. После поездки за границу, во время которой бабушка Настя спасла своих внучек, болезнь отступила. В книге этот «медицинский феномен» объясняется так: «Нашу бабушку Господь исцелил за ее великую любовь к нам» [5, с. 372]. Этот эпизод отсылает читателя к Евангелию от Матфея: «каждому воздается по заслугам» (Мф. 16:27).

Таким образом, можно отметить, что педагогической функцией трилогии Ю. Вознесенской «Юлианна» является ненавязчивая передача знаний об основах православия через легкий развлекательный сюжет книг, в котором магия и религия противостоят друг другу, заканчиваясь победой христианского начала. Религиозная картина мира автора данной серии книг основана на православии, так как действующими лицами в ней являются православные священники, герои посещают именно православные храмы, даются сведения о Русской православной церкви, используется религиозно-культовая (церковная) лексика, упоминаются соответствующие духовные реалии (описывается мир ангелов и бесов). Таким образом, можно сказать, что трилогия Ю. Вознесенской «Юлианна» — это не просто христианское фэнтези, а образец собственно православного фэнтези.

Библиографические ссылки

1. *Ангел* // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <http://www.moral.ru/gpotter2.htm> (дата обращения: 16.09.2024).
2. *Бесы* // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/besy> (дата обращения: 16.09.2024).
3. Вознесенская Ю. Н. Юлианна, или Игра в «Дочки-мачехи». М. : Яуза-пресс, Эксмо, Лепта Книга, 2007.
4. Вознесенская Ю. Н. Юлианна, или Игра в киднеппинг. М. : Лепта Книга, Вече, 2024.
5. Вознесенская Ю. Н. Юлианна, или Опасные игры. М. : Лепта Книга, Вече, 2024.

БИБЛЕЙСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В РАССКАЗЕ А. П. ЧЕХОВА «АРХИЕРЕЙ»

Е. С. Иванова

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, shishka22@mail.ru*

В статье прослеживается влияние библейских реминисценций на сюжетно-композиционную структуру рассказа А. П. Чехова «Архиерей». Утверждается, что проекции и параллели с евангельским повествованием о последней неделе земной жизни Христа, а также с образами апостолов Петра и Павла существенно повышают содержательно-эмоциональную емкость произведения, углубляя психологизм и становясь основой для обобщенного философского подхода к проблемам человеческого бытия. Показывается, как за счет использования интертекстуальных включений из Нового Завета усложняется взаимодействие семантики текста с системой художественных средств, что приумножает количество его интерпретаций и создает возможность сотворчества, интеллектуального диалога с читателем.

Ключевые слова: А. П. Чехов; «Архиерей»; библейская реминисценция; аллюзия; ассоциация; притча; апостолы Петр и Павел; интертекстуальность; проекция; подтекст; «футлярность».

BIBLE REMINISCES IN A. P. CHEKHOV'S STORY "THE BISHOP"

E. S. Ivanova

*Belarusian State University, K. Marx St., 31, 220030,
Minsk, Belarus, shishka22@mail.ru*

The article traces the influence of biblical reminiscences on the plot and compositional structure of A. P. Chekhov's story "The Bishop". It is argued that projections and parallels with the Gospel narrative about the last week of Christ's earthly life, as well as with the images of the apostles Peter and Paul, significantly increase the content and emotional capacity of the work, deepening the psychologism and becoming the basis for a generalized philosophical approach to the problems of human existence. It is shown how, through the use of intertextual inclusions from the New Testament, the interaction of the semantics of the text with the system of artistic means is complicated, which increases the number of its interpretations and creates the possibility of co-creation and intellectual dialogue with the reader.

Key words: A. P. Chekhov; "The Bishop"; reminiscence; allusion; association; parable; apostles Peter and Paul; intertextuality; projection; subtext; "case".

В последний период творчества значительно возрастает интенсивность обращения А. П. Чехова к библейским текстам. Как отмечает А. С. Собенников, «Священное Писание существует для Чехова прежде всего как часть человеческой культуры, связывающая поколения людей нитью духовной преемственности» [4, с. 30]. Посредством библейских реминисценций в рассказе «Архиерей» выстраиваются две смысловые проекции, определяющие широкие интерпретационные возможности прочтения чеховского текста: одна обусловлена временем действия — от Вербного воскресения до Пасхи — и способствует развитию сюжетной линии Христа, другая связана с мирским и монашеским именами главного героя, отсылающими к образам апостолов Петра и Павла.

В композиционно-содержательном плане автор следует за хронологией событий, описанных в Евангелии и получивших название Страсти Христовы. С самых первых строк в текст имплицитно включается легенда о последних днях земной жизни Спасителя. Уставшему и больному архиерею привиделось в толпе лицо матери, «и почему-то слезы потекли у него по лицу» [8, с. 186]. Постепенно его настроение передается всем присутствующим в соборе: «и мало-помалу церковь наполнилась тихим плачем» [8, с. 186]. Читатель, зная, что в пятницу Иисус будет распят, проникается ощущением приближающейся смерти и исподволь подготавливается к похожему финалу произведения.

Постоянное противопоставление света и тени: в церкви «огни потускнели, фитили нагорели, было все как в тумане», «в сумерках толпа колыхалась», «в тумане не было видно дверей»; а на улице все купается в свете: «сад, освещенный луной», «колокольня, вся залитая светом», электрическое освещение у купца Еракина и т.д. — способствует возникновению ассоциаций с притчей Христа о свете и тени, рассказанной ученикам незадолго до Распятия: «еще на малое время свет есть с вами, ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет» (Ин 13:35). Последние слова соотносятся с преосвященным Петром, который оказался в ситуации жизненного тупика и переживает экзистенциальный кризис.

Построение фразы с троекратным повторением одного и того же слова напоминает библейскую манеру повествования. На эту особенность чеховской поэтики указывал еще И. Е. Репин: «А какой язык! — Библия!» [8, с. 504]. Например, в Евангелии от Иоанна приводятся слова Иисуса: «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин 13:36). В «Архиерее»: «Белые стены, белые кресты на могилах, белые березы и черные тени» [8, с. 187], причем, уже само слово «белый» включает в себе значение «светлый», в противоположность чему-нибудь более темному, черному. Известно, что белый традиционно трактовался

как символ смерти и имел повсеместное распространение в погребальной одежде восточных славян. Таким образом, белый цвет также становится сигналом драматической развязки.

Однако Чехов никогда не строит свои произведения лишь на одной ноте, поэтому несмотря на преобладание трагической тональности он включает в повествование элементы комизма, добиваясь неожиданной смены эмоций и состояний, усложняя восприятие читателем мира его героев, позволяя ощутить тончайшие и неуловимые импульсы, проследить как складывается мозаика человеческой души. Так после службы, Петр мысленно переносится в детство, в родное село и вспоминает, как однажды семинарист, сын местного священника, выбрал кухарку: «Ах ты, ослица Иегудиилова!» и как отец его «устыдился, так как не мог вспомнить, где в священном писании упоминается такая ослица» [8, с. 188]. Возникает ассоциация с широко известным библейским фразеологизмом — «Валаамова ослица». В Ветхом Завете есть также персонаж по имени Иегудий (Иудей), но у него ослицы не было. Это комическое переименование, травестирование библейских образов, подтрунивание над деревенскими малообразованными дьячками, вроде прозвища Демьян-Змеевидец и шутки над глухим Илларионом — яркие приметы игровой поэтики раннего творчества писателя. Но за внешним комизмом кроется и совершенно определенная библейская реминисценция, подсказанная художественным временем рассказа: *в ночь под Вербное воскресенье*. Следовательно, фраза попovichа является скрытой отсылкой к эпизоду Входа Господня в Иерусалим за неделю до Пасхи, когда *накануне* Христос послал двоих учеников к горе Елеонской, чтобы они привели ослицу и молодого осла, на которых Сын Давидов и въехал в Иерусалим (Мф 21:1–9), как предрекал еще Пророк Захария (Зах 9:9).

Вечером следующего дня, в Вербное воскресенье, отец Сисой натирает занемогшему благочинному грудь и спину свечным салом. Данная деталь воспринимается как реминисценция эпизода помазания Иисуса в Вифании. Слова Христа о символике этого действия: «Возлив миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению» (Мф 26:12) — намекают и на скорую кончину преосвященного.

Имя матери героя также отсылает к библейской мифологии. Образом Марии Тимофеевны получает развитие архетипический мотив всеобщего материнства: «у нее было девять душ детей и около сорока (число, выражающее собой совершенную полноту в Библии. — Е. И.) внуков» [8, с. 188]. Сисой в разговоре обращается к ней — «матушка» [8, с. 192]. В ее речи неоднократно упоминается Богородица: «Царица небесная, матушка!» [8, с. 190]. Описание, которое дается в тексте, напоминает живописные изображения всегда скорбной Богоматери: «только

по необыкновенно добрым глазам, робкому, озабоченному взгляду <...> можно было догадаться, что это была мать» [8, с. 198]; «Отчего у бабушки», — думает Катя, — «страдание на лице, отчего она говорит такие трогательные, печальные слова» [8, с. 200].

На событийном уровне рассказа можно выделить ряд прямых указаний на текст Нового Завета, связанных с церковными обрядами на Страстной седмице, хорошо знакомыми писателю с детства, и также существенно расширяющими подтекст.

Во вторник архиерей присутствует на вечерне, где слушает пение «про жениха, грядущего в полунощи, и про чертог украшенный» [8, с. 195]. Исследователь В. И. Тюпа полагает, что в данном эпизоде получает развитие один из основных лейтмотивов произведения — мотив радости, так как «пение „про жениха и про чертог“ <...> в восприятии современного Чехову читателя должно было <...> ассоциироваться со словами из Евангелия: „могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених?“» [5, с. 89]. Видимо, именно в связи с этим прошлое представляется архиереем «живым, прекрасным, радостным, каким, вероятно, никогда и не было» [8, с. 195].

Смысл притчи заключается в призыве к готовности во всякий день предстать перед Богом и отвечать за свои деяния: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф 24:42). Однако преосвященный «чувствовал не раскаяние в грехах, не скорбь, а душевный покой, тишину» [8, с. 195]. Слова Евангелия заставляют его задуматься над своей жизнью: «вот он достиг всего, что было доступно человеку в его положении, он веровал, но все же не все было ясно, чего-то еще недоставало, не хотелось умирать; и все еще казалось, что нет у него чего-то самого важного» [8, с. 195].

В страстной четверг в соборе «было омовение ног» [8, с. 196]. Речь идет об обряде, установленном церковным ритуалом, который совершается в память о Тайной Вечере, когда Сын Божий в очередной раз являет свое служение людям, умывая ноги ученикам, демонстрируя крайнее смирение (Ин 13:5). В отличие от Христа, который никогда не чурался мытарей, грешников и блудниц, епископ тяготился своими обязанностями, чувствовал себя некомфортно с простыми людьми, его «поражала пустота, мелкость» всего, чем ему приходилось заниматься. Он осознает бессмысленность, ненужность и бесплодность своей деятельности. На протяжении всего рассказа он только собирается поговорить с о. Сисоем о делах и местных порядках, помочь семье племянницы Кати, раздраженно выслушивает скучных и глупых просителей, некоторые из которых от страха даже сказать ничего не могут, но так ничего и не предпринимает.

Фраза «пора к страстям господним» [8, с. 201] возвещает наступление пятницы и одновременно обозначает кульминационную точку как евангельских, так и описываемых Чеховым событий. Физические страдания заболевшего брюшным тифом священнослужителя проецируются на крестные муки Христа: головная боль, жажда, ломота в ногах, «ноги совсем онемели, так что мало-помалу он перестал ощущать их, и непонятно ему было, как и на чем он стоит, отчего не падает...» [8, с. 201], натирание водкой с уксусом и, наконец, «кровотечение из кишок» и смерть, о которой сообщают с помощью эвфемизма «приказал долго жить», — являются аллюзиями, формирующими как поверхностные, так и глубинные символические структуры.

Здесь представляется возможным вспомнить притчу о пшеничном зерне: если оно, «пав в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24), которая позволяет сопоставить Сына Божьего и героя рассказа: вся земная жизнь Христа была всецело посвящена служению людям, Он умер на кресте, но Его смерть открыла людям двери в Царство Небесное, результатом ее явилась возможность спасения для всех. А жизнь архиерея, наоборот, свидетельствует о его разобщенности с людьми, поэтому он исчез бесследно, как будто его и не было на свете.

Об этом выразительно свидетельствует финал — Иисуса помнят на протяжении тысячелетий: «было весело, все благополучно, точно так же, как было в прошлом году, как будет, по всей вероятности, и в будущем», «а о преосвященном Петре уже» через месяц «никто не вспоминал. А потом и совсем забыли» [8, с. 201].

Ассоциации с фигурой Христа и библейскими эпизодами позволяют выйти за конкретно-исторические рамки, придать повествованию общечеловеческое звучание, евангельский миф звучит как отдаленное эхо в сюжете и образе главного персонажа.

Однако христологическими аллюзиями и реминисценциями не исчерпывается смысловое богатство произведения. Существует еще один глубинный пласт текста, который скрыт за более проявленными параллелями со Страстями Господними.

Имя героя также инициирует актуализацию ряда библейских метафор и подразумевает интертекстуальные связи, позволяющие глубже осмыслить символическую нагрузку текста в рамках его богословской и мифологической парадигмы.

С древнейших времен в сознании различных народов укоренилось представление о том, что имя влияет на судьбу его носителя («по имени и житие»), являясь своеобразным ключом к внутреннему «я» человека, его подлинной сущности. В частности, П. А. Флоренский утверждал, что

«именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение» [6, с. 211].

Общеизвестно, с каким вниманием относился Чехов к именам собственным, задающим импульс для активизации ассоциативного мышления, способствующих вовлечению читателя в процесс интерпретации. Благочинный наречен дважды: имена Павел и Петр оказывают определенное влияние на характер, внутренний мир и внешний облик персонажа, обуславливают его поступки, взаимоотношения с окружающими людьми и, в конечном счете, раздваивают его личность. «Перед нами словно два человека, соединившиеся в одном: преосвященный Петр и Павел — сын деревенского дьячка Павлуша», — справедливо замечает В. И. Тюпа [5, с. 86].

Мирское и монашеское имена архиерея вызывают в памяти образы апостолов, так как именно они являются своего рода архетипами, наилучшими выразителями самой идеи, заключенной в имени. С рождения и до принятия сана его звали Павел, что может означать «сродство духовного типа и общего пути жизни» [6, с. 188] с тринадцатым апостолом, который не был учеником Христа, и прославился как «апостол язычников». Возможно, это имя выражает народную, «наивную» веру мальчика Павлуши, еще не познавшего церковных догматов. По мнению П. А. Флоренского, «характер Павла следует понимать как весьма легко сообщаемый с первоосновой бытия» [6, с. 310]. В личности чеховского персонажа воплотились основные черты, присущие Павлам: скромность, доброжелательность, отсутствие каких-либо ярких и выдающихся способностей: «По крайней мере, до пятнадцати лет Павлуша был не развит и учился плохо» [8, с. 189], пассивность и безынициативность: «его *сделали* (здесь и далее курсив наш. — Е. И.) инспектором», «*сделали* ректором семинарии», «*посвятили* в архимандриты» [8, с. 192].

Как известно, при пострижении совершается обряд переименования, когда послушник выбирает святого покровителя и в своем служении старается следовать его примеру. В монашестве преосвященный стал под покров апостола Петра.

Если исходить из положения П. А. Флоренского о том, что «в имени наиболее четко познается духовное строение личности, не затуманенное вторичными проявлениями и свободное от *шлаков биографии* и пыли истории» [6, с. 212], то можно выявить нечто общее между характерами апостола Петра и чеховского героя. Кстати, необходимо заметить, что «Петр» также не исконное имя ученика Христа. Первоначально его звали Симон. Кифой (арамейское Петр) же он назван Иисусом, который разглядел в нем скрытую силу и твердость характера: «ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: „камень“ (Петр)» (Ин 1:42). В

Библии нередко описываются случаи, когда Бог, избирая глашатаев и исполнителей своей воли, дает им соответствующие имена. Следовательно, «Петр» и в Евангелии, и в рассказе нареченное имя.

Симон-Петр занимает особое положение среди апостолов: он открывает ряд двенадцати избранных, о нем Сын Божий говорит: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф 16:18), ему предназначают ключи небесного царства и облакает пастырской властью (Ин 21:14–17). После смерти Христа ученик продолжает дело Учителя: проповедует, крестит, исцеляет, воскрешает.

Приняв имя этого апостола, сын деревенского дьячка возложил на себя важную миссию, требующую полной самоотдачи и самопожертвования. Викарный архиерей — один из высших чинов православного духовенства. Обращение к нему «владыко» подчеркивает полноту власти, мощи и силы, сосредоточенной в его руках.

Имя персонажа часто включает в себя в «свернутом» виде некий мифологический сюжет или мотив. Так, монашеское имя священнослужителя высвечивает параллели с ситуацией отречения апостола Петра от Иисуса. Т. А. Шеховцова считает, что тема вины и ответственности в данном произведении связана с тем, что «преосвященный Петр отрекается от своей миссии, от своего апостольства» [9, с. 21]. Героя угнетают обязанности, налагаемые его саном. Церковный чин оказался для него непосильной ношей, чуждым его внутреннему миру. Епископа начали раздражать робкие просители и вся русская действительность, от которой он отвык, живя за границей, архиерейские обязанности стали казаться ему пустыми, мелкими и никому не нужными.

Вероятно, причина этого кроется в том, что перемена имени влечет за собой перемену судьбы, трансформацию личности человека, принося ему страдания и невзгоды. П. А. Флоренский подчеркивал, что «привитые» человеку новые имена «могут быть настолько сильны, что оттесняют в сознании как самого переименованного, так и окружающих его основное имя на второй план» [6, с. 231]. Между тем, первоначальное, исконное имя продолжает исподволь оказывать влияние на внутренний мир преподобного.

Есть все основания предположить, что два имени протагониста передают два мироощущения: Павел — исконное, «наивное», языческое, близкое к природе, к человеческому естеству; Петр — христианское, канонизированное. Принятое при пострижении имя «Петр» не прижилось к личности Павла. Характеру чеховского персонажа ближе созерцательность Павла, чем энергичная деятельность Петра. Отсюда та трагическая раздвоенность, при которой одна часть его существа тянется к радостным, светлым воспоминаниям детства, к идее соборности, слитности со

всем, что живет и дышит на земле, а другая оказывается замкнутой в непробиваемой броне высокого сана, воздвигающего стену непонимания между владыкой и окружающими его людьми: «В его присутствии робели все, <...> „бухали“ ему в ноги», даже мать «чувствовала себя больше дьяконицей, чем матерью» [8, с. 191].

Очувтившись в пограничной ситуации, преосвященный начинает понимать, что шел не той дорогой, прожил «не свою» жизнь, нес не свой крест: «Какой я архиерей? <...> Мне бы быть деревенским священником, дьячком... или простым монахом... Меня давит все это... давит...» [8, с. 199]. В этом сказалось «главное противоречие жизни героя, истоки его будущей драмы — неадекватность личности и судьбы» [1, с. 51].

В тексте персонаж ни разу не называется полным именем, а только ласково, как обращаются к ребенку, — Павлуша. Не случайно, исконное имя употребляется только в те моменты, когда священнослужитель вспоминает свое детство: «и казалось тогда, что радость дрожит в воздухе, и он (тогда его звали Павлушей) ходил за иконой без шапки, босиком, с наивной верой, с наивной улыбкой, счастливый бесконечно» [8, с. 189]. У изголовья умирающего его мать «уже не помнила, что он архиерей, и целовала его, как ребенка, очень близкого, родного.

— Павлуша, голубчик, — заговорила она, — родной мой!.. Сыночек мой!..» [8, с. 200].

Данный эпизод напоминает древний обряд инвокаций, выкликания по имени, в основе которого лежало «действие имени» (О. М. Фрейденберг), когда чествуемое божество вызывалось по имени. Это был «акт воссоздания его существа, его сущности, находящейся в имени», акт повторный по отношению к свадьбе и похоронам и мыслящийся как «народнение новой, хотя все той же сущности» [7, с. 96]. Ласково произнесенное «Павлуша» свидетельствует о том, что мать и сына вновь объединяет та особая близость, какая была между ними в далеком и счастливом детстве преосвященного, поскольку «уменьшительность имени <...> имеет задачей выразить исключительный характер некоторых личных отношений, некоторый порыв чувства, некоторый особый оттенок обращения, некоторую субъективность» [6, с. 228].

С другой стороны, идея уменьшительности подчеркивается семантикой самого имени «Павел», переводимого с латинского как «малый, небольшой, незначительный» [2, с. 266]. Таким и выглядит владыка на пороге вечности: «и как будто он постарел, стал *меньше* ростом, и ему уже казалось, что он худее и слабее, *незначительнее* всех» [8, с. 200]. Таким воспринимает его в последние часы жизни и мать. Даже телесные черты больного священнослужителя обретают сходство с каноническим обликом апостола Павла: «похудели, бородака длинней стала» [8, с. 190].

Вспоминается, что живописцы, как правило, запечатлевали «тринадцатого апостола» невысоким, худым, узколицым, лысым и длиннобородым. Петр же изображался величественным, с широким лицом, курчавыми волосами и округлой бородой [2, с. 309]. Изменение внешности архиерея, близость к иконографическому типу «апостола язычников» можно интерпретировать как окончательное возвращение к себе, к первоначальной духовной сущности его личности.

Финал дан в мажорной тональности, и не только потому, что наступила Пасха. Перед смертью чеховский герой освобождается от пут чуждого ему имени, сбрасывает с себя «футляр» своего сана, стремится прорваться к подлинному смыслу жизни: «и представилось ему, что он уже простой, обыкновенный человек, идет по полю быстро и весело, постукивая палочкой, а над ним широкое небо, залитое солнцем, и он свободен теперь, как птица, может идти куда угодно!» [8, с. 200].

Став снова Павлушей, возродив былое восприятие бытия, он вновь обретает себя: «Путь к богу, которым всю жизнь старался идти преосвященный Петр, привел его к самому себе, простому свободному человеку, перед которым рухнули все затворы и широко распахнулся весь мир» [3, с. 72].

Философский подтекст рассказа сводится к утверждению ценности простой свободной жизни. Человек может радоваться весне, пению птиц, плодородности земли и всего сущего на ней, только если сбросит с себя тягостную оболочку, свой «футляр», и прорвется к подлинному смыслу бытия.

Евангельские проекции и реминисценции в «Архиерее» становятся емким средством выражения тяготеющего к большим обобщениям содержания, обуславливают глубинную перспективу как произведения в целом, так и образа главного героя, способствуют формированию особой драматической и лирической тональности и организуют подтекст.

Библиографические ссылки

1. Кубасов А. В. Рассказы А. П. Чехова: поэтика жанра. Свердловск : Изд-во СГПИ, 1990.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / под ред. С. А. Токарева. Т. II. М. : Большая Российская энциклопедия, 2003.
3. Мухин В. В. Рассказ А. П. Чехова «Архиерей» и повесть Л. Н. Толстого «Отец Сергей» // Творчество А. П. Чехова (Своеобразие метода, поэтика). Ростов н/Д. : РГПИ, 1988. С. 68–78.
4. Собенников А. С. Библейский образ в прозе А. П. Чехова: (Аксиология и поэтика) // О поэтике А. П. Чехова: Сб. науч. тр. Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1993. С. 23–38.

5. *Тюпа В. И.* Художественность чеховского рассказа: Учеб. пособие. М. : Высшая школа, 1989.
6. *Флоренский П. А.* Имена // Флоренский П. А. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3(2). М. : Мысль, 1999. С. 171–235.
7. *Фрейденоберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М. : «Лабиринт», 1997.
8. *Чехов А. П.* Архиерей // Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения: Т. 10. [Рассказы, повести], 1898–1903. М. : Наука, 1977. С. 186–201.
9. *Шеховцова Т. А.* Сюжет апостола Петра в прозе А. П. Чехова и И. А. Бунина // Чеховские чтения в Ялте: Чехов и XX век. Вып. 9. М. : Наследие, 1997. С. 16–25.

ОСМЫСЛЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СЕМАНТИКИ БИБЛЕИЗМОВ В ПРОЦЕССЕ ИЗУЧЕНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

Н. П. Капшай

*Международный университет «МИТСО», пр. Октября, 46-а, 246029,
г. Гомель, Беларусь, kapshaj@gmail.com*

В статье рассмотрена роль библеизма как лингвистической и культурологической единицы функционально значимой для расшифровки содержания художественного текста. Обосновывается мысль о ключевой роли кумулятивного метода, с использованием которого постепенно меняется восприятие читателя — от толкования значения и общего представления о тематическом ряде слов-библеизмов к пониманию их роли в образовании содержания произведения и далее к их контекстуальной соотнесенности с мировоззрением писателя и эпохальными событиями. В последовательно меняющейся технологии продуктивно применение традиционных приемов и предлагается, как новое, аналитическое переосмысление семантики на уровне высокой читательской компетентности и решения читателем задач личностного значения.

Ключевые слова: библеизм; осмысление; переосмысление; скрытые смыслы; аккумулятивный метод; технология; идейный смысл.

UNDERSTANDING AND RETHINKING THE BIBLICALISM SEMANTICS IN THE PROCESS OF STUDYING A LITERARY TEXT

N. P. Kapshai

*International University «MITSO», October Ave., 46-a, 246029,
Gomel, Belarus, kapshaj@gmail.com*

The article examines the role of biblicalism as a linguistic and cultural unit, functionally significant for deciphering the content of a literary text. The idea is substantiated about the key role of the cumulative method, with the use of which the reader's perception changes — from the interpretation of the meaning and general idea of the thematic series of biblical words, to an understanding of their role in the formation of the content of the work and further to their contextual correlation with the writer's worldview and epoch-making events. In consistently changing technology, the use of traditional techniques is productive and is proposed as a new, analytical rethinking of semantics at the level of high reading competence and the reader solving problems of personal significance.

Key words: biblicalism; comprehension; rethinking; hidden meanings; cumulative method; technolog; ideological meaning.

Преподавание русской литературы вне контекста христианской культуры невозможно. Библеизмы и их семантика всегда были задействованы в изучении и преподавании школьных и вузовских предметов «Литература», «Русская литература», «Белорусская литература». Объясняется это просто. Православная культура лежит в основе художественной классики, гуманное отношение человека к человеку ассоциируется прежде всего с нравственными христианскими абсолютами; даже в атеистические времена в раскодировании текста прямо и косвенно присутствовал библейский контекст.

Сразу отметим, библеизм как термин широко укоренился в гуманитарной сфере знаний, получив разное определение. В «Словаре лингвистических терминов» О. С. Ахмановой значится: «Библеизм — англ. biblical expression. Библейское слово или выражение, вошедшее в общий язык» [1, с. 5]. Е. М. Верещагин в статье «Библейская стихия русского языка» дает более широкое определение: «это отдельные слова современного русского литературного языка, которые или просто-напросто заимствованы из Библии (ад, ангел, суббота, диавол и т.д.), или которые подверглись семантическому воздействию библейских текстов» [2, с. 5]. В словаре, предназначенном для школьного пользования, находим: «Библеизмы — крылатые слова, восходящие к Библии» [3, с. 30]. Из обзора разных источников следует, что библеизмами называются и отдельные слова, и устойчивые словосочетания, фразы и образы. С нашей точки зрения, в школьной практике продуктивно подобное широкое толкование библеизмов. В данной статье диапазон толкования ограничен определением библеизма как слова, восходящего к Библии и воспринимаемого как лингвистическая и культурологическая единица.

Фундаментальная основа создана самим текстом Книги Книг, научными работами Н. Шанского, М. М. Дунаева, И. А. Есаулова, создателями словарей.

Современная система образования благоприятствует открытому и целенаправленному использованию библеизмов в преподавании гуманитарных дисциплин. Наблюдается общественный интерес к религиозным дискурсам, и есть запрос на освещение библейских истин. Вместе с тем рельефно выделяются проблемы, связанные с методикой изучения в учебном заведении, которые можно сфокусировать на решении классических вопросов «Что?», «Зачем?», «Как?». И, прежде всего, следует дать ответ на вопросы: каким образом актуализируется семантика библеизмов, как она способствует выявлению глубинного содержания текста и

адекватному постижению авторской концепции, насколько личностно значима для читателя?

Ответы на встающие вопросы будут убедительными, объективными, если лежат в плоскости профессионального преподавания предмета, базируются на знании законов науки о литературе и теории текста. Понимание художественного содержания остается неполным, неудовлетворяющим читательские ожидания, если заранее обозначены зоны запрета в раскодировании текстового смысла. Так, без библейского комментария, невозможно адекватное авторской мысли восприятие семантики заглавия, содержащего первый посыл автора читателю, активно реагирующему на сильную позицию начала текста. Например, «Мадонна» А. С. Пушкина, «Мертвые души» Н. В. Гоголя, «Архиерей» А. П. Чехова, «Двенадцать» А. А. Блока, «Молох» А. И. Куприна, «Лето господне» И. С. Шмелева, «Чистый понедельник» И. А. Бунина и другие. В сознании читателя остаются смысловые нестыковки, нарушающие целостность восприятия. Произведение, не получившее в сознании читателя целостной концептуальной завершенности, вызывает недоверие, мешает установлению коммуникации между автором и реципиентом.

Цель статьи — обосновать и раскрыть принципы и технологию кумулятивного рассмотрения семантики библеизмов на учебных занятиях по литературе.

Мы исходим из тезиса, что в основу изучения текста в соотношении с библейским контекстом положен кумулятивный метод, реализующийся на коррелирующих дидактических принципах непрерывности и преемственности, которые предполагают постепенное накопление знаний, последовательное усложнение учебных заданий, непрерывный рост личностно функциональных знаний.

Обращение к библеизмам не внешне навязанный фактор, отвечающий временным идеологическим требованиям или субъективным запросам человека, это процесс, обусловленный и продиктованный самой сущностью изучаемого предмета. В структуре художественного всего текста заложены ассоциативность, смысловая полисемия, авторская интенциональность, тесное взаимодействие всех компонентов, наличие явного и неявного содержания, то есть качества, позволяющие активизировать семантику слова-библеизма. Поэтому можно с уверенностью утверждать, отправным, базовым, обладающим наибольшей устойчивостью и особой значимостью является принцип предметной сосредоточенности на материале, то есть изучение художественного текста согласно требованиям научности, предполагающим объективно адекватное раскодирование содержания.

Одна из первейших задач обучения чтению текста — выявление явного и скрытого, подтекстового содержания, концептуально участвующего в процессе смыслообразования. Развитие читательской компетенции, предполагающей владение навыками выявления явного и неявного содержания, — сегодня акцентировано как одна из ключевых составляющих функциональной грамотности.

Начнем с читателей-пятиклассников. Даже для них восприятие текста будет незавершенным, если при изучении сказки-были М. М. Пришвина «Кладовая солнца» не ответить на аналитический вопрос «Как реально выживают дети-сироты одни в голодное военное время?». Постановка вопроса предопределена жанровой характеристикой произведения как сказки-были. Действительно, выживание детей — это сказочный вымысел или реальная правда? Пришвин изначально ориентирует читателя на реалистическое осмысление событий. Важна именно многовариантность ответа. Быть взрослыми и самостоятельными Насте и Митраше позволяет не только их необычная хозяйственность и сноровка, но, конечно же, чувство общности и христианской взаимопомощи, которыми держится деревня. Вере сельчан присущи христианское милосердие, чувство единства, которые всегда помогают людям выжить в трудную минуту.

В тексте есть «сигнальное» указание на наличие скрытых смыслов, в его глубинах скрыта информация, целостно дополняющая видимое, вербально и графически обозначенное содержание. Она угадывается в полисемии слова, реминисценциях, цитатах. Может и должна быть реконструируема через актуализацию контекстуальных знаний. Религиозный контекст придает явлению, предмету особую ценность. По логике размышлений следует наблюдение: как только Настя и Митраша потеряли доверие друг к другу и забыли об опасности, с детьми случилась беда в Блудовом болоте.

В ценностной градации библейских смыслов педагог может довериться авторитетной позиции детских писателей. Специально для детей написан Л. Н. Толстым рассказ «Кавказский пленник», включенный в «Азбуку» (1872). Гениальный прозаик и учитель Яснополянской школы стремился донести до детей правду жизни — и о войне, и о религиозном различии народов, и о великой общности, отраженной в благородстве поступков, мотивах поведения людей разных вероисповеданий. Горцы и русские, вступившие в военные действия, ведут себя как враги, ожесточенные войной. В ответе на вопрос «Почему горцы имеют право жестоко обращаться с пленниками?» уместно разъяснение различий в мусульманской и христианской вере. Авторские сигналы-подсказки отсылают к контексту. Согласно концепции художественной картины мира, рели-

гиозная принадлежность и отличия предстают той составляющей частью жизни народа и нации, которую должны знать даже дети.

Постоянное обращение к тематическому ряду библеизмов ведет к накоплению знаний и читательского опыта. Интенсивность аккумуляции обеспечивается и сквозными тематическими линиями, на которых особо отмечены религиозные праздники. Дванадесятые, самые знаковые христианские праздники, относящиеся к разряду государственных, — один из примеров регулярного возобновления темы и важное доказательство единства художественной и реальной картин жизни.

В истории христианской культуры прочно утвердилась традиция публикации святочного рассказа, который написан к Рождеству и насыщен рождественскими аллюзиями. Произведению, приуроченному к Рождеству, сообщены знаковые признаки великого праздника — чудо, чудесное преображение, торжество христианской добродетели. Программой классного и внеклассного чтения предусмотрено изучение нескольких рождественских произведений: «Ванька Жуков», «Мальчики» А. П. Чехова, «Ночь перед рождеством» Н. В. Гоголя, «Мальчик у Христа на елке» Ф. М. Достоевского, «Рождественская песнь» Ч. Диккенса и др. В предметном плане было бы разумно ввести литературоведческое определение рождественского рассказа в школьную программу.

События в рассказе А. П. Чехова «Мальчики» происходят в канун рождественских праздников. Образная картина прошлого, погружение в атмосферу праздника знакомы и понятны современным детям. Вместе с тем детально расширяются и конкретизируются их знания об одном из самых значимых дванадесятых христианских праздников.

Показательно, что на фоне всеобщего святочного настроения и единения семьи побег мальчиков в далекую Америку уже осмысливается как абсолютно неправильное решение, противоречащее правилам семейной жизни и даже (со стороны Чечевицына) гостеприимства. Не таким однозначно трусливым выглядит и Володечка, которого Монтигомо Ястребиный Коготь вырывает из праздничной атмосферы родного дома.

Методика актуализации семантики библеизмов и библейского подтекста ориентирована на возрастные особенности реципиентов, основывается на типовых технологиях урока литературы. Технология занятий с пятиклассниками направлена на адаптацию «серьезного» материала для детского восприятия. Информация целенаправленно включена во вводно-вступительное слово учителя, расширена в разнообразных видеорядах (Рождественской звезды, Вербного воскресенья, Крещения), разных видах комментария, работе с картиной / иллюстрацией, раскрытии социально-культурной семантики религиозной атрибутики. Комментарий учителя, материалы из детских изданий Нового Завета, рассказ учителя

из истории христианской культуры и собственного опыта, фокусирование внимания на библейской лексике, интеграция материала русского языка, прием аналогии, выставка ученических рисунков — все приемы работают на формирование культурного сознания обучаемых. Предложенный для самостоятельного чтения список святочных рассказов — «Девочка со спичками» Г. Х. Андерсена, «Добрый доктор» А. И. Куприна, «Рождественская песнь» Ч. Диккенса и другие — в совокупности с реальным семейным опытом способствуют формированию концепта *Рождество* в культурном сознании читателя.

Можем сделать промежуточное наблюдение. На примере программы 5 класса мы убеждаемся в возможности продуктивного функционально значимого обращения к библейскому материалу. Здесь учитель ограничен минимально простыми точечными ситуациями, разворачиваемыми при разборе единичных библеизмов. Системно повторяющиеся, они очерчивают определенную стратегию в сознании читателя, характеризуются предметной и дидактической востребованностью и актуальностью. В предметном плане целенаправленно формируется общее представление о существовании религиозного дискурса, о единстве развития культуры и литературы. В личностном получают еще большую культурную ценность события национального образа жизни, великой общности христианства.

От класса к классу по мере накопления читательского опыта осмысление библеизмов, религиозной образности и тематики, вызванное структурой текста, уточняется, расширяется, углубляется, усложняется. В разнообразии литературных материалов и методических форм вырисовывается стратегия постоянного пополнения и обновления знаний в учебных ситуациях, в которых выход в библейский контекст необходим для восполнения недоговоренного автором, придания высокой значимости художественному образу, обретения функционально значимых знаний. Важно, что учебная деятельность разворачивается в пределах предметной компетентности педагога и обучающихся — раскрывается глубинное подтекстовое содержание, целостно дополняющее общий смысл произведения. Так, рассказ М. Горького «Макар Чудра» у подростков оставляет чувство недопонимания и даже идеализированное впечатление о гордости, если не следует комментариев о гордыне как одном из самых больших христианских грехов, а также лингвистическое рассуждение об отличии паронимов *гордость* и *гордыня*.

На практике как ключевые библеизмы начинают функционировать при расшифровке и переосмыслении текстов. Новые смыслы высвечивает соотношение образов стихотворения Н. Рубцова «Звезда полей» с библейским сюжетом о Вифлеемской звезде. В осмыслении произведе-

ний А. С. Пушкина «Зимнее утро», «Я помню чудное мгновенье...» срабатывает библейская семантика слова *чудо*, создающая мотив проявления чудесного как знака избранничества, высокого преображения. Расширенный комментарий образа *пророка* как «провозвестника и истолкователя воли Бога» [3, с. 516] прямо указывает на философский смысл стихотворений «Пророк» А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова. Историческая информация об иудейском праздновании Пасхи и христианской Пасхе упорядочивает в сознании историю далекого прошлого и нашей современности при изучении романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Из инструментария, применяемого в старших классах, особо выделим прием АПХТ, то есть аналитическое переосмысление художественного текста (методический лайфхак автора статьи). АПХТ, на наш взгляд, необходимо, полифункционально, дидактически результативно. Суть приема заключается в том, что читатели возвращаются к ранее изученным текстам, восстанавливая их в активной памяти, используя как хорошо знакомый опорный материал для аналитического переосмысления, в процессе которого осваивается новый аналитический инструментарий, дающий возможность углубить смысловой разбор текста.

Переосмысление текста — ответственный ментальный процесс, аналогичный поведению человека во многих реальных обстоятельствах, в которых надо переменить, опровергнуть или отстоять, усовершенствовать и радикально откорректировать прежнюю позицию. В переосмыслении уже имеющейся информации, ранее обретенных знаний и опыта, обязательно открываются новые неожиданные смыслы и секреты познания, познаются собственные возможности интеллектуального и духовного роста, расширяется диапазон личных достижений. Постигаются на практике литературоведческие законы.

Технология переосмысления основана на законах литературоведения и лингвистики (диалогической природе образа — М. М. Бахтин, ассоциативности образа — Л. Гинзбург, наличии глубинной структуры — Н. М. Хомский и др.), соответствует методическому принципу текстоцентризма. На занятиях моделируется своеобразная учебная ретроситуация (возвращение к прежнему читательскому опыту), результативность которой в большой степени зависит от компетентности учителя, выступающего в роли «научного руководителя».

Инструментарием проникновения в семантику библеизмов, как и во всякую художественную семантику слова-концепта, овладеть не просто. Это обусловлено совмещением когнитивной направленности мыследеятельности с обязательным сохранением эмоциональности и образной целостности восприятия. Предстоит решить задачу в несколько действий:

1) аналитически расчетливо раскрыть полисемантическое содержание избранных структурных компонентов; 2) одновременно открыть богатство художественной образности и ее функцию в целостном тексте; 3) рассмотреть в библейском контексте; 4) провести смысловое обобщение.

Ретроситуация продуктивна при выполнении следующих условий:

- учтен тайминг: она лаконична во времени, рассчитана на выполнение локального задания;

- заранее просчитаны учителем и предложены ученикам продуктивные стратегии анализа;

- методически грамотно распределены индивидуальные задания, созданы творческие группы (по системе КАСС);

- в группе КАСС действуют координатор, аналитик, систематизатор, секретарь, четко выполняющие свои роли и функции. При проведении мини-исследования и исследовательской ситуации предложены алгоритмы самостоятельной деятельности.

Алгоритм состоит из следующих шагов-действий:

1. Сосредоточить внимание на одном структурном компоненте произведения (предмете изучения) — словах, знаках препинания, художественных средствах.
2. Раскодировать семантическое наполнение избранных компонентов, их скрытое, неявное содержание.
3. Найти схожие характеристики, суммировать, систематизировать, синтезировать множество открывшихся смыслов, найти общий знаменатель (закономерность).
4. Раскрыть роль полученных результатов в идейно-смысловом содержании произведения.
5. Описать текстом открывшиеся смыслы. Сделать вербальную лифт-презентацию.

Результативность АПХТ во многом предопределена выбором в многомерном аналитическом процессе продуктивного стратегического направления. В выборе стратегического направления определяющей является функциональная семантическая характеристика структурного компонента, активно участвующего в смыслообразовании и явно влияющего на формирование авторской концепции. Избранная линия анализа оправдывает статус стратегической, так как пронизывает весь текст, подчиняет себе множество компонентов, убедительно результативна в достижении цели.

Необходимость и актуальность АПХТ обусловлена учебными задачами. Перед старшеклассниками поставлена цель историко-литературного изучения творчества, определения ключевых свойств поэ-

тики, индивидуально-личностного портрета автора. Уже на вводном занятии по изучению творчества поэта возникает потребность в знакомстве с особенностями авторской поэтики, знание которых необходимо для изучения всей темы. На нем подбирается ключ к пониманию, постижению творческой индивидуальности автора. Эмпирически за короткое время предстоит выявить отличительные черты поэтики писателя, ключевые характеристики поэтики, вектор мировоззренческих исканий писателя.

Роль библеизмов в акте АПХТ демонстрирует ретрочтение стихотворения С. Есенина «С добрым утром!». Оно первично осмыслено в средних классах, выучено наизусть. К переосмыслению готовит Вводное слово, ориентирующее на новый уровень понимания творчества писателя. Понимание его должно быть более серьезным, объективным, адекватным авторской поэтике. Поэтому учитель говорит об отношении Есенина к религии, о культурологических истоках мирозерцания, мечте «пророка Сергея Есенина» увидеть рай и гармонию на земле, о тревожных мотивах в лирике «крестьянского поэта», столкнувшегося вочию с далеко не идеальным устройством жизни, активным участником которой он, вольно или невольно, стал.

АПХТ проводится в исследовательской ситуации с применением дедуктивного метода для доказательства (утверждения или опровержения) следующего тезиса: в стихотворении «С добрым утром!» запечатлена идеальная картина мира, выражающая особое авторское видение действительности.

Исследовательские группы получают разные варианты заданий, объединенные одной задачей — раскрыть, как идеально прекрасное воплощено в каждой строфе. Первое задание: описать, из каких образов составлена авторская картина раннего утра в первой строфе и какими средствами она воссоздана? Аналогичное задание дается ко второй и третьей строфам. Второе задание: рассмотреть, как раскрывается мотив прекрасного в стихотворении (как развивается, воплощается, завершается). Третье задание (опережающее индивидуальное): соотнести авторское представление о прекрасном с христианской картиной Рая. В целом предстоит найти ответ на вопрос: «В чем особенность поэтики и смысла Прекрасного у Есенина»?

В результате выполнения заданий выясняется, что в каждой строфе отображена одна из прекрасных сторон окружающего мира. В первой — пробуждение природы, переданное в малейших переходных моментах и зафиксированное в звуковом составе. Удивляет гармоничное сосуществование противоположностей — низа и верха, ночи и дня, света и тьмы. Вторая строфа посвящена воспеванию красоты русских березок,

прелесть которых очевидна для внешнего наблюдателя и привлекательна для тех, кто ценит прекрасное настроение, слияние с окружающим миром, умение наслаждаться красотой. В третьей строфе очарованию общей красоты поддалась даже крапива, она как будто преобразилась, изменила природные привычки и стала, как все вокруг, нарядной, доброй, мирной.

Систематизатор и пресс-секретарь, обобщив наблюдения, пришли к общему выводу об идиллическом, гармоническом, божественном состоянии природного мира. Найдено для его описания емкое синонимичное слово *райский*. Рай — библеизм, лексическое значение которого уходит в историю древности. Семантическое развитие значений слова метафорично и означает высшую гармонию и благополучие. Это «красивое место, доставляющее удовольствие, наслаждение» [4, с. 637].

В процессе осмысления текста, благодаря знаниям и умениям старшеклассников и новой методике, произошло переосмысление содержания, более полно реконструирующее подтекст и выявившее особенности поэтики автора и его ценностные ориентиры. Найден один из ключей прочтения произведений поэта, назначение которого расшифровка полисемии есенинского образа. Понятно, что в изучении творчества и личности Есенина значимо первичное значение слова *рай*, обусловленное христианской верой поэта, и переносное, которое передает мечту поэта о рае в социальном устройстве мира. Мотив рая — сквозной в мировоззрении и поэзии автора, воспевавшего «райский терем» избы, находившего знаки присутствия Спасителя на земле, начавшего триумфальное вхождение в большую литературу со сборника «Радуница», то есть прославления праздника воскрешения Христа и победы жизни над смертью.

Показательно, что осмысление и переосмысление библеизмов продолжается и в процессе обучения в вузе. Здесь художественный текст рассматривается как культурологическая основа и ресурс развития межкультурной коммуникативной компетенции студентов. В предлагаемых для чтения коротких произведениях Т. Манна, О. Уайльда, А. Чехова, Л. Толстого, В. Распутина и других особенно значимо универсальное значение библеизмов, служащих развитию когниций и поиску истины.

Таким образом, постоянное обращение к лингвистической и культурологической единице *библеизм* лежит в основе аккумулятивного изучения огромного библейского пласта культурной информации. Обращение к семантике библеизмов неизбежно при работе с классическими текстами, которая грамотно проводится в пределах предметной сферы знаний филолога и соответствует профессиональной компетенции преподавателя. Раннее знакомство с библейской принадлежностью слова позволяет составить общее первичное представление о значимости слова-

библеизма. Последовательно непрерывная расшифровка неявного подтекстового содержания способствует накоплению материала и формированию стратегии включения библеизма в широкий тематический ряд. В старших классах постоянная активизация семантики вырабатывает навык выделения их как важной составляющей идеологии автора. Постоянно меняется технология анализа семантики библеизмов, в ее состав входят как традиционные приемы, так и новые, одним из которых является переосмысление. Аналитическое переосмысление текста, или ретрочтение, напрямую касается насущных проблем формирования читательской грамотности и идеологии современного читателя.

Библиографические ссылки

1. *Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов. М. : Советская энциклопедия, 1966.
2. *Белокурова С. П.* Словарь литературоведческих терминов. СПб. : Паритет, 2007.
3. *Верецагин Е. М.* Библейская стихия русского языка // *Русская речь*. 1993. №1. С. 90–98.
4. *Словарь русского языка*: В 4 т. / АН СССР, Ин-т рус яз.; Под ред А. П. Евгеньевой. 3-е изд., стереотип. М. : Русский язык, 1985-1988. Т. 3. 1987.

**БИНАРНАЯ ОППОЗИЦИЯ «ЖИЗНЬ» – «СМЕРТЬ» В
СКАЗОЧНОЙ ПОВЕСТИ ТАМАРЫ КРЮКОВОЙ
«ХРУСТАЛЬНЫЙ КЛЮЧ»**

О. М. Павлинова

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, oxymagicdancer@gmail.com*

В статье рассматривается реализация бинарной оппозиции «жизнь» — «смерть» в художественном мире повести «Хрустальный ключ» Т. Ш. Крюковой. Антиномия «жизнь» — «смерть» конкретизируется в структуре исследуемого произведения оппозициями «бессмертие» — «смерть» и «свет» — «тьма». В повести «Хрустальный ключ» бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» реализуется посредством мифологического и христианского культурного кода. В картине мира повести «Хрустальный ключ» наблюдается синтез христианских и славянских мифологических образов.

Ключевые слова: бинарные оппозиции; жизнь; смерть; сказка; подростковые повести; мифологический код; христианский код.

**THE BINARY OPPOSITION “LIFE” — “DEATH”
IN TAMARA KRYUKOVA'S FAIRY TALE STORY
“THE CRYSTAL KEY”**

O. M. Pavlinova

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31, 220030, Minsk, Belarus,
oxymagicdancer@gmail.com*

The article examines the implementation of the binary opposition “life” — “death” in the artistic world of the story “The Crystal Key” by T. Sh. Kryukova. The antinomy “life” — “death” is concretized in the structure of the work under study by the oppositions “immortality” — “death” and “light” — “darkness”. In the story “The Crystal Key”, the binary opposition “life” — “death” is realized through a mythological and Christian cultural code. In the picture of the world of the story “The Crystal Key” there is a synthesis of Christian and Slavonic mythological images.

Keywords: binary oppositions; life; death; fairy tale; teenage stories; mythological code; Christian code.

Предметом нашего исследования является бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» в подростковой сказочной повести Т. Ш. Крюковой «Хрустальный ключ». В произведениях современной подростковой литературы тема жизни и смерти занимает особое место. Осознание того,

что физическое существование человека имеет свой конец — необходимая составляющая для формирования мировоззрения подростка и его взросления.

Мы будем отталкиваться от понимания бинарных оппозиций как «универсального средства познания окружающего мира» [4, с. 38]. Такие двоичные противопоставления лежат в основе описания любой картины мира. Бинарные оппозиции «жизнь» — «смерть», «счастье» — «несчастье», «чет» — «нечет» относятся к основным абстрактным противопоставлениям и носят универсальный характер.

Антиномия «жизнь» — «смерть» относится к фундаментальным абстрактным оппозициям, на основе которых строится картина мира художественного произведения. В повести «Хрустальный ключ» бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» реализуется посредством мифологического и христианского культурного кода.

Мифологический культурный код в сказочной повести Т. Ш. Крюковой «Хрустальный ключ» можно проследить в первую очередь в славянских мифологических образах.

Бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» в повести-сказке Крюковой на сюжетном уровне связана с преданием о Ведьмино болоте, про которое главным героям Пете и Даше рассказывает их бабушка. Очень давно на месте Ведьмина болота было глубокое и чистое озерцо, которое называли Хрустальный ключ из-за питающего его родника. Благодаря подземному источнику вода в озере была целебной. Вокруг Хрустального ключа выросла большая деревня, потому что вода из озера дарила здоровье и жизнь. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров в своей работе «Славянские языковые моделирующие семиотические системы» отмечают, что: «противопоставление жизнь — смерть на уровне сказок реализуется в паре волшебных средств — вод: живая вода и мертвая вода, выступающие и под другими названиями *живущая* и *целующая*, *сильная* и *слабая* (*бессильная*) и т.д.» [2, с. 83]. Так в озере Хрустальный ключ находится живая вода, которая в славянской мифологической картине мира является воплощением жизни.

После появления в деревне молодой девушки неземной красоты в деревне начинают происходить несчастья. Девушка несколько раз выходила замуж, выбирая только вдовцов с детьми. И каждый раз сначала исчезали дети, а потом погибали ее мужья. Оказалось, что под личиной молодой девушки скрывалась ведьма Морра, которая забирала у детей жизненные силы и годы. Ведьму столкнули в озеро и озеро превратилось в Ведьмино болото, с тех пор вода в нем стала мертвой. Итак, мы приходим к выводу, что бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» в сказочной

повести «Хрустальный ключ» на сюжетно-композиционном уровне реализуется парой волшебных средств «живая вода» — «мертвая вода».

Завязка сюжета, связана с загаданным главной героиней желанием. Увидев падающую звезду, Даша загадала, чтобы Ведьмино болото снова стало целебным озером. Для исполнения желания главным героям нужно освободить Хрустальный ключ. После того, как главные герои получают первые волшебные средства, в повести появляется герой-антагонист — ведьма Морра. Освободившись от заговоренной подковки, Морра поднимается со дна Ведьмина болота на землю.

Образ Морры объединяет в себе славянский мифологический культурный код и христианский культурный код. В славянской мифологии воплощением образа смерти, как второго члена двоичного противопоставления «жизнь» — «смерть», становится женское существо. Чехи ее называли Морана и Марена, словаки — Морана и Мурена, украинцы — Марена, у русских и белорусов — мара, змора и кикимора.

А. Н. Афанасьев отмечает, что среди женских образов, связанных с нечистой силой: «главным олицетворением нечистой силы была Мо(а)рна или Мо(а)рана (от санскрита *mṛi* — умираю) — богиня смерти, зимы и ночи, имя родственное со словами: мрак (морок, повальная болезнь, мора — тьма... мара — призрак, нечистый дух» [1, с. 129].

Так после освобождения из болота лицо Морры сначала похоже на череп, а потом оно становится похоже на неживое лицо: «Безжизненно-белое, словно мраморное, лицо скорее, походило на искусную маску, и только глаза были живыми» [3, с. 25].

Образ ведьмы Морры в пространстве Долины Миражей и Царства Теней можно интерпретировать как образ демона-искусителя в женском обличье. Морра искушает старика возможностью получить мнимое бессмертие. Если старик нарушит обещание охранять долину Миражей, тогда ведьма в любой момент бессмертия превратит в смерть.

Глаза Морры прожигают насквозь, показывая ее демоническую сущность «Из черных омутов глаз исходила такая сила, что нельзя было заглянуть в них и не содрогнуться» [3, с. 25].

Морра хочет завладеть душой главной героини Даши. Она искушает ее гордыней, гневом, унынием и завистью. И только любовь ее брата Пети спасает Дашу во время последнего испытания. Еще чуть-чуть и Морра смогла бы полностью завладеть душой девочки.

Христианский культурный код в сказочной повести «Хрустальный ключ» связан в первую очередь с пространством Долины Миражей и Царства Теней.

Чтобы осуществить желание Даши и освободить Хрустальный ключ, главные герои должны пройти подземелье, Долину Миражей и

Царство Теней. Чтобы найти выход из Долины Миражей герои проходят много испытаний. У самого выхода из Долины Даша и Петя спасают от власти Морры старика, который сторожил выход из Долины Миражей в Царство Теней. За охрану Долины Морра, которая является воплощением нечистой силы в женском обличье, даровала старику бесконечно долгую жизнь. Дети полюбили старика, как родного дедушку и их любовь освободила его душу от власти Морры. Дедушка входит с главными героями в Царство Теней и его душа отправляется в путь с Перевозчиком.

Царство Теней является образом-символом ада. Главные герои Петя и Даша за время своего путешествия по Долине Миражей и Царству Теней спасают из ада несколько невинных душ.

Таким образом, в пространстве Царства Теней бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» конкретизируется оппозицией «бессмертие» — «смерть».

Еще один образ христианского культурного кода в повести — это колокольный звон. Когда путь к Хрустальному ключу преграждает богатырь Дубиня и его деревянное войско, герои вспоминают про последний подарок эльфов. Петя достает волшебную горошину, в которой находится колокольный звон: «Тотчас где-то вдалеке послышался мелодичный перезвон, словно на невидимой колокольне звонарь ударил в колокола» [3, с. 373].

Колокольный звон — образ-символ спасения и важная христианская аллюзия в повести: «Перезвон приближался и нарастал, пока наконец все колокола не ударили в набат. И тут словно из-под земли на зов набата явились воины» [3, с. 373-374].

Воины, которые явились на зов набата помогают героям завершить путь по Царству Теней. Еще один христианский образ в повести — это колокольная рать: «На головах у богатырей огнем горели шлемы, похожие на золоченые купола <...> Колокольная рать встала напротив деревянного войска, защищая ребят» [3, с. 374].

Антиномия «жизнь» — «смерть» реализуется в повести «Хрустальный ключ» на сюжетно-композиционном уровне еще и оппозицией «свет» — «тьма». Развязка сказки связана с исполнением желания главной героини. Под камнем Алатырь находится источник с живой водой, который сделает любую реку или озеро целебным. Даша отодвигает белый камень Алатырь и освобождает Хрустальный ключ, с помощью которого заколдованное озеро исцеляется, а ведьма Морра окончательно уходит в небытие, оставаясь, как бесплотная тень в аду.

«Зорька взмахнула рукой, и с темного предрассветного неба пролился сноп света, будто луч прожектора. Приглядевшись, дети увидели,

что это вовсе не луч, а прозрачный светящийся колодец, уходящий далеко наверх» [3, с. 413].

Колодец — еще один христианский образ в повести. Главные герои Даша и Петя поднимаются на землю из Царства Теней через светящийся колодец, который становится в повести символом жизни и спасения.

Многозначным образом-символом повести становится Хрустальный ключ. Как славянский мифологический образ он соотносится с волшебным средством, с родником живой воды. Как христианский образ — он становится ключом для выхода из Царства Теней. Благодаря освобождению Хрустального ключа гибнет демон-искусительница Морра. Поиски Хрустального ключа связаны с освобождением нескольких невинных душ из Царства Теней.

Для Даши дверца домой отпирается только Хрустальным ключом. Благодаря вере и любви Петя спасает свою сестру, а Даша освобождает Хрустальный ключ. Хрустальный ключ — это символический родник живой воды, источник веры в Бога: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды святой» (2Откр. 21:6).

В статье рассматривается реализация бинарной оппозиции «жизнь» — «смерть» в художественном мире повести «Хрустальный ключ» Т. Ш. Крюковой. Антиномия «жизнь» — «смерть» конкретизируется в структуре исследуемого произведения оппозициями «бессмертие» — «смерть» и «свет» — «тьма». В повести «Хрустальный ключ» бинарная оппозиция «жизнь» — «смерть» реализуется посредством мифологического и христианского культурного кода. Славянский мифологический культурный код связан с парой волшебных средств «живой водой» и «мертвой водой». Христианский культурный код связан в повести с образом Царства Теней, которое является образом-символом ада, с образами колокольного звона и колокольной рати и образом светящегося колодца. Образ героя-антагониста Морры и образ Хрустального ключа относятся и к христианскому, и к славянскому мифологическому культурному коду. В картине мира повести «Хрустальный ключ» наблюдается синтез христианских и славянских мифологических образов.

Библиографические ссылки

1. *Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово: [Текст]: [сборник статей]. Баландина А. И., составитель. М. : Советская Россия, 1988.
2. *Иванов В. В.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (древний период) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров; Акад. наук СССР, Ин-т славяноведения. М. : Наука, 1965.
3. *Крюкова Т. Ш.* Хрустальный ключ: повесть. М. : Аквилегия-М, 2009.
4. *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь культуры XX в. Ключевые понятия и тексты. М. : Аграф, 1999.

АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В РАССКАЗЕ Е. ПОСЕЛЯНИНА «НИКОЛКА»

П. В. Хинко

*Белорусский государственный университет, ул. К. Маркса, 31, 220030,
г. Минск, Беларусь, hinkopolina@gmail.com*

В статье выявлены и определены агιοграфические традиции в рассказе Е. Поселянина «Николка» на основе житий святых Николая Чудотворца, Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского. Произведен анализ творческого пути автора, его убеждений и мировоззрений, которые отразились в произведениях в деталях, таких как имена персонажей, возраст, место и время действия. Исходя из этого выявлены автобиографические мотивы в рассказе «Николка». Было произведено сравнение Николки с канонизированными детьми-мучениками.

Данное исследование осуществляется впервые по причине малоизученности автора.

Ключевые слова: Е. Поселянин; «Николка»; житие; дети-мученики; образ; святой.

HAGIOGRAPHIC TRADITIONS IN E. POSELYANIN'S STORY "NIKOLKA"

P. V. Khinko

*Belarusian State University, st. K. Marksa, 31, 220030,
Minsk, Belarus, hinkopolina@gmail.com*

The article identifies and defines hagiographic traditions in E. Poselyanin's story "Nikolka" based on the lives of saints Nicholas the Wonderworker, Theodosius of the Caves, Sergius of Radonezh, Seraphim of Sarov. An analysis was made of the author's creative path, his beliefs and worldviews, which were reflected in the works in detail, such as the names of the characters, age, place and time of action. Based on this, autobiographical motives in the story "Nikolka" were identified. A comparison was made between Nikolka and canonized children-martyrs.

This study is being carried out for the first time because the author has been little studied.

Key words: E. Poselyanin; "Nikolka"; hagiography; children-martyrs; image; saint.

Евгений Поселянин — духовный писатель и публицист, один из самых популярных авторов-агиографов. Он много ездил по святым местам России, чтобы собрать материалы о забытых праведниках и преданиях. Большую часть своих трудов писатель посвятил жизнеописаниям святых угодников и подвижников благочестия. Его творчество продолжалось

более четверти века и оставило заметный след в церковно-просветительской литературе [14].

Евгений Николаевич Погожев (его настоящее имя) связывал духовную и душевную жизнь человека. Он признавал, что «правдивые сказания о подвигах былых людей христианства» отделены пропастью от современной «беззаконной жизни», но пробуждают в душе ее лучшее содержание, высшие интересы, ростки которых не погибают в человеке, пока он дышит. А потому много писал о монашестве, называя его «отдушиной, через которую смотрится в небо жаждущее этого неба человечество». Его тексты по своим художественным достоинствам, эмоциональному лирическому стилю выделялись среди произведений литературы этого жанра [12, с. 566–567].

«Николка» — это рождественский рассказ Евгения Поселянина, написанный им в 1910-е годы.

Главным героем является Николка, мальчик лет семи, которым жертвуют его же близкие: мачеха столкнула его с дровень прямо к волкам на съедение, чтобы спаслись все остальные из их семьи. Михайла, отец Николки, сделал вид, что ничего не заметил. Страшно раскаявшись, они возвращаются в дом и видят мальчика спящим на лавочке — происходит рождественское чудо, которое оставляет героя живым: «Одно из ярких проявлений чуда — рождественская смерть, но не в привычном понимании, а чудо смерти. Рождественская смерть символизирует переход в божественный мир, смерть не что иное, как рождение — в чем и заключен основной смысл Рождества» [8, с. 25].

Николка сладко дремал на дровнях, он чувствовал себя в безопасности: «если б он был один, ему бы тут стало страшно, а со своей семьей на дровнях здесь было еще лучше, чем в поле» [10]. Но это чувство защищенности и доверия предало его. «Вдруг что-то потянуло его оглянуться назад», — можно подумать, что нечто вроде предчувствия заставило Николку оглянуться, но после нетрудно понять, что это «что-то» на самом деле отражает образ Христа [10]. Бог уже знал, что произойдет, он уже был рядом. А ведь он не сделал ничего плохого, был смиренным ребенком: «Он старался стоять как можно тише, чтобы чем-нибудь не рассердить мачеху. Он был очень рад, что его берут в село, и ему хотелось поскорее сесть на дровни, где его уже не за что будет бранить» [10]. А перед тем, как оказаться на снегу среди волков, мальчик стоял на коленях: «Он понимал, что, когда волки совсем нагонят, они бросятся на него первого. Он не плакал, не кричал, не бился, но весь замер» [10].

«И всюду, где проходила та сила, была торжествующая бессмертная жизнь, и не было там ни смерти, ни горя, ни сожаления» — так называемая «всепрощающая, победоносная сила» спасла мальчика от боли, стра-

дания, она избавила его от волков [10]. Вместо этого Николка оказался в чудесном месте, где природа ожила и заливовала.

История Николки отсылает нас к евангельской сцене распятия Иисуса Христа: он пролил кровь, принял свое мучение ради других людей. За все страдания Николку можно назвать мучеником, а мученичество — это отсылка к житию святого: «Покорность воле божией в действии или воздержании — основная, да, пожалуй, и единственно возможная, добродетель житийного святого» [3, с. 176].

Среди житий можно выделить два основных типа: жития-биографии и жития-мучения (мартирии). «Для жития-мучения (мартирия) эта схема слагалась обычно из следующих эпизодов: требование принести жертву языческим богам, которую отказывается выполнить христианин или целая группа верующих; „прение о вере“ между язычником, представителем власти, и христианином, причем этот диалог иногда разрастается широко, наполняется богословскими рассуждениями христианина и обвинениями его в „волшебстве и чародействе“, если мученик во время спора или в ходе мучений совершает чудеса; гиперболизированное, иногда до полного неправдоподобия, описание мучений, причем мучимый остается невредимым; чудесное исцеление мученика, если его истерзанного бросают в тюрьму, и, наконец, казнь „усечением главы“ и посмертные чудеса» [2, с. 67]. В рассказе мы наблюдаем, как родители Николки, переступают через заповедь Божию «Не убий», приносят жертву волкам, нечистой силе, а затем наступает воскрешение, чудесное исцеление мальчика, который остался невредимым после нападения.

И. И. Шпаковский в своем учебном пособии «Агиография Древней Руси» писал следующее: «Мученическая смерть была нравственной победой святого над врагами-нечестивцами, демонстрацией несокрушимой правды христианского учения» [15, с. 7].

И именно ребенок в русской традиции воспринимался как посланник небес: «Особое религиозное благоговение питалось в народе к детям, погибшим насильственной смертью, что приближает их к русским страстотерпцам и мученикам». Однако, несмотря на, что, с одной стороны, ребенок — существо невинное, символизирующее чистоту и простоту, с другой стороны, «для российской ментальности и традиционных представлений характерно было отрицание ребенка как самостоятельного существа, что зафиксировано, в частности, и в языке: этимология слова „ребенок“ восходит к слову „раб“, а слово „отрок“ в Древней Руси означало „не имеющий права говорить“» [1].

«Русские святые отроки были особым орудием Божиим: своей кротостью, незлобием, терпением болезней они пробуждали истлевшую совесть взрослых, их чистая жизнь служила для их вразумления и исправ-

ления» — это их особая миссия [1]. Но для ее выполнения была необходима готовность самого ребенка, его особая духовная одаренность.

Таким образом, можно сделать выводы, что подвиги детей-мучеников, «перекликаясь с подвигами страстотерпцев и юродивых», являются собой истину — «сила Божия в немощи совершается», а «сокровенная мысль христианства заключается в том, что именно ребенок есть тот идеальный человек, который был задуман Творцом» [1].

Можно выделить две группы детей-мучеников: «осознанно принявших смерть за Христа в подражание Ему <...> и не осознававших своего мученичества» [9]. Мальчика Николку можно отнести ко второй группе: он был мал и невинен, чтобы понимать что-то. Он умер, не осознавая своего мученичества.

Его образ может быть сопоставим со многими детьми-мучениками. Например, с царевичем Дмитрием Углицким, сыном царя Иоанна IV Грозного от незаконной жены (шестой или седьмой) Марии Нагой. Мальчик прожил всего восемь лет. Неизвестно доподлинно, был ли царевич Дмитрий убит или погиб он по трагической случайности, но мы точно знаем, что по приказу царя была составлена грамота с описанием чудес Дмитрия Угличского и разослана по городам. Он прославлен от Господа нетлением мощей и многочисленными чудесами — исцелениями больных [9].

Далее мальчика Николку можно сравнить с преподобным Боголепом Черноярским и Астраханским. В семилетнем возрасте он получил исцеление от язвы на ноге после пострига в схиму, однако через несколько дней после пострига скончался [9]. Как в возрасте семи лет Николка спасся от волков.

Мученик Иоанн Угличский прожил только шесть лет. Житие утверждает, что он был похищен слугой своего отца, приказчиком Рудаком. Он мучил бедного мальчика и призывал признать его отцом. И за отказ Иоанн Угличский был убит. Тело нашли, а нож из головы убитого никто не мог достать, но он выпал, когда к телу подошел Рудак. Так был найден убийца, но Иоанн, явившись во снах родителям, просил о его помиловании [9]. Этим его можно сравнить с Николкой, который, будучи зверски убит, низко поклонился своим убийцам, простив их.

Перечислим некоторые общие черты, присущие детям-мученикам:

1) особое благочестие с ранних лет: строгий пост, усиленная молитва, «иной» образ жизни, чем у сверстников (таковы будущий святитель Иона или преподобный Сергей Радонежский);

2) наличие благочестивой семьи, в которой ребенок с первых дней приобщается к молитве (бывают исключения: Феодосий Печерский тяжело страдал от собственной матери);

3) «испытания»: сиротство, крайняя бедность, голод и холод, издевательство, побои, насмешки (над будущим святителем Тихоном Задонском издевались товарищи-дети, а детство праведного Иоанна Кронштадтского было бедным и голодным);

4) общее отрицание традиционной детской жизни, уклонение от игр, забав, когда, как пишет автор жития, «ребенок начат лишаться детского обычая и возненавидел игры детские»;

5) неспособность такого ребенка к учению в силу плохой памяти, непонятливости и пр.;

6) особый «мистический момент», который определяет избранничество ребенка (будущий митрополит Московский Алексей, раскинув сети для ловли птиц, внезапно уснул и вдруг услышал голос: «Зачем, Алексей, напрасно трудишься, я сделаю тебя ловцом человеков») [1].

Нам неизвестна жизнь Николки до или после произошедшего накануне Рождества, но из написанного автором можно выделить основные черты, исходя из которых мальчика можно отнести к детям-мученикам: «испытания» и особый «мистический момент».

Следующая задача — определить, что объединяет главного героя рассказа Е. Поселянина и русских святых, рассмотреть их жития.

Полным именем от сокращенного Николка является Николай. Николаем зовут и святого Николая Чудотворца. Обратимся к его житию: «Когда родился сей благословенный отрок, ему дали имя Николай, что значит победитель народов. И он, по благословению Божию, воистину явился победителем злобы, на благо всему миру. После его рождения мать его Нонна тотчас же освободилась от болезни и с того времени до самой своей кончины оставалась неплодной. Этим сама природа как бы засвидетельствовала, что у жены сей не могло быть другого сына, подобного святому Николаю: он один долженствовал быть первым и последним» [7, с. 171]. Николка тоже победитель злобы: он победил волков и своих родителей, поклонившись убийце в церкви. Настоящая мама Николки, видимо, умерла после рождения мальчика, ведь о ней ничего доподлинно неизвестно. В некотором смысле можно сказать, что она умерла потому, что не могло у нее быть другого такого сына, как Николка. И он был у нее первым и последним. А трагическая судьба Николки связана с приходом Марьи, не его настоящей матери, пародии на нее.

Говоря о жестокой матери, следует вспомнить Феодосия Печерского. За желание уйти и посетить святые места мать жестоко обошлась со своим ребенком: «Тогда мать с младшим сыном тотчас отправилась за ним и, догнав его, в сильном гневе стала наносить ему жестокие побои, повергая его на землю и попирая ногами». Однако юноша

«сносил без ропота, даже с благодарностью» [5, с. 120]. За нежеланием отпускать его скрывалась ее любовь к сыну. В итоге все закончилось тем, что она постриглась в женском монастыре. Вместе с тем она получила спасение души и возможность видеть Феодосия Печерского. Можно провести некоторую параллель, ведь мачеха Николки действительно выглядит как жестокая мать для своего пасынка, и пускай в ней не было любви для мальчика, в ней был страх перед грехом и богом, она раскаялась о содеянном, потому и была прощена.

Следующее житие для рассмотрения — житие Сергия Радонежского. Сергей родился в Ростовской области от благочестивых родителей Кирилла и Марии. Уже отсюда можно заметить сходство между мальчиком и святым — у Николки мачеху звали Марьей. Марией звали и мать Иисуса Христа.

«Достигнув семилетнего возраста, Варфоломей был отдан родителями учиться грамоте» [6, с. 518]. Ему трудно давалась учеба. Но однажды отец послал сына за лошадьми и, «привыкший беспрекословно повиноваться воле своих родителей», мальчик пошел с удовольствием, ведь он «всегда любил уединение и безмолвие» [6, с. 519]. Под дубом в поле он встретил инокана или «посланного Богом ангела в иноческом образе» [6, с. 519]. Эта встреча была роковой: старец помог Варфоломею «уразуметь грамоту» [6, с. 519]. Здесь мы наблюдаем определенное сходство, ведь Николка в семилетнем возрасте тоже встретил в лесу свою судьбу. Только это означало умереть от рук мачехи, будучи съеденным волками, а после спастись.

Стоит остановиться на образах животных, встречающихся в текстах, ведь они символичны и неслучайны. Например, Сергей Радонежский в лесу встречается с дикими животными: «мимо его одинокой келии пробегали стаи голодных волков и скрывались в чаще леса, или же подходили к преподобному и как бы обнюхивали его; заходили сюда и медведи. Но сила молитвы спасала пустытника» [6, с. 523–524]. Одним днем Сергей Радонежский встретил голодного медведя, он поделился с ним хлебом. Спустя время дикий зверь сделался настолько кроток, что повиновался даже зову святого, а ведь медведь — животное, символизирующее силу и могущество. Из этого можно понять, что Сергей Радонежский сделал покорным даже самого сильного животного леса своей святостью.

А Николка встречает в лесу волков, которые угрожают его жизни, опасных и голодных хищников: «Волк смел, расчетлив и безжалостен, в отличие от своей жертвы — наивной, доверчивой и уязвимой овцы» (Мф. 10:16). А связанная с волком метафора используется для сравнения с нечестивцами, «расхищающими Божье стадо либо духовно, либо

политически и морально» [13, с. 343]. Но, как и Сергей Радонежский, Николка одержал победу над свирепым хищником, они его не тронули.

Обратимся следом к Житию Серафима Саровского.

Здесь ситуация обратная. У Серафима Саровского умерла не мать, а отец: «При смерти отца Прохору было не более трех лет от рождения, следовательно, его всецело воспитала боголюбивая, добрая и умная матушка, которая учила его более примером своей жизни, проходившей в молитве, посещении храмов и в помощи бедным» [4].

В Житие мы снова встречаемся с цифрой семь, которая занимает самое важное место в Библии: «Так, однажды, осматривая строение Сергиевской церкви, Агафия Мошнина ходила вместе со своим семилетним Прохором и незаметно дошла до самого верха строившейся тогда колокольни» [4]. Все закончилось тем, что мальчик упал на землю, но женщина увидела его целым и невредимым, когда спустилась вниз. «Мать слезно возблагодарила Бога за спасение сына и поняла, что сын Прохор охраняется особым Промыслом Божиим» — так все поняли, что Прохор был избранником Божиим от рождения своего [4].

Однажды Серафим Саровский столкнулся с проблемой: стоит ли запретить посещение женского пола на его гору, так как это могло «соблазнить и монашествующих, и мирян, склонных к осуждению»? Он стал просить, чтобы Всевышний дал ему знак «преклонением ветвей вблизи стоявших деревьев». И вот наступил праздник Рождества Христова. На следующий день, 26-го декабря, он увидел, что «с обеих сторон тропинки огромные сучья вековых сосен склонились и завалили дорожку; вечером ничего этого не было» [4]. И все это произошло на Рождество Христово, в тот день, когда умер-воскрес мальчик.

Образ леса сыграл в Житие Серафима Саровского огромную роль: «Еще в прежнее время о. Серафим, занимаясь однажды работами в лесу, при порубе дерева был придавлен им и от этого обстоятельства потерял свою природную прямогу и стройность, сделался согбенным» [4]. Святому пришлось опираться на что-то при ходьбе: «Так, эта согбенность, это уязвление в пяту, служили всю жизнь венцом победы великого подвижника над дьяволом» [4].

Здесь лес проявляет свою двойственность. Обратимся к Словарю библейских образов. Он дает следующее определение лесу в целом: «это место, не приспособленное для проживания людей и для возделывания полей. Как таковой он представляет собой заросший деревьями участок земли, требующий расчистки для его использования (Нав 17:15, 18)» [13, с. 575]. Исходя из этого, лес — место обитания диких животных, например, лис, волков, медведей, то есть хищников, — «являет собой образ ужаса» [13, с. 576]. Но в то же время лес обладает

и положительной характеристикой. Она выражается в том, что лес — это источник древесины. А древесина — это жизнь. Также лес — это символ процветания: «Как образ природы и роста лес служит также символом процветания, и это значение сохраняется даже в пророчествах о предстоящем истреблении народа» [13, с. 576]. Можно сказать, что лес — образ неоднозначный, трактуется от случая к случаю. Ко всему следует добавить, что «образ леса служит выражением Божьего суда (Ис. 10:17–19; Ос. 2:12) или восстановления (Ис. 29:17; 32:15; Мих. 7:14)» [13, с. 576].

В рассказе Е. Поселянина лес выступает одновременно страшным и уютным местом. Здесь мальчик переживает предательство и «смерть», но также и возвращение к жизни, новой жизни. Серафим Саровский же пострадал от леса внешне, но это стало доказательством его святости.

По воспоминаниям Евгения Погожева, в его родной семье следили за религиозным развитием детей, благодаря чему он приобрел в детстве «теплую любовь к русской церковности» [12, с. 565]. Об этом он подробно напишет в своем рассказе «Святочные дни», который является его воспоминаниями из детства. При анализе текста сразу бросается в глаза упоминание семилетнего возраста и Рождества, причем в одном контексте: «Было одно Рождество в моем семилетнем возрасте, которое я не забуду никогда, потому что оно было предварено несколькими, мало, может быть, видимыми событиями, которые, однако, оставили во мне глубокий след» [11]. Несложно догадаться, какое значение тогда имеет эта цифра и этот праздник для автора, раз уж он решает именно вокруг них построить свой рассказ «Николка».

Подробнее остановимся на тех событиях, о которых упоминает Е. Поселянин.

Первое из них: «Среди объявлений иллюстрированных изданий, рассылаемых перед Рождеством, к нам в дом попал один лист, на котором был изображен митрополит Филипп перед Иоанном Грозным» [11]. Подвиг Филиппа вызвал у мальчика восторг, он еще несколько дней ходил, все думая о Филиппе.

Второе — смерть Марьи Андреевны. Вот, что пишет автор по этому поводу: «Я уже был тогда уверен в бессмертии души и с детской наивностью полагал, что душа первое время по разлучении с телом видимым образом ходит по тем местам, где она жила, и я поджидал, что Марья Андреевна придет к нам в комнату ночью и не мог спать ни в эту ночь, ни в ближайшие ночи» [11]. Маленький мальчик был поражен не столько смертью, сколько своим осознанием, которое настигло его после: «И вот исчезновение близкого человека, который на днях должен был улыб-

нуться нам и теперь не придет никогда, никогда, и появление на землю чудного Младенца: эта смерть и эта жизнь сливались в одну общую тайну, образуя, быть может, в душе и весь земной век, чувство глубокого умиленного смирения перед неразрешимыми и вере лишь понятными загадками бытия» [11]. Видимо, Марья Андреевна имела для автора определенное значение в жизни, раз уж он перенес ее имя в свой рассказ.

Елки, детские праздники не интересовали Евгения Погожева: «Я помню, как ни весело бывало на всех таких сборищах, после них я чувствовал какую-то тоску» [11]. Ему хотелось чего-то большего, более таинственного. Он называет это «жаждой» и считает, что «детям <...> надо больше, больше говорить о Христе, показывать картинки, изображающие Христа беспомощным младенцем», чтобы утолить эту «жажду», которая может настигнуть «детей с первых сознательных годов», как она настигла его [11].

Итак, делая выводы, можно сказать, что рассказ «Николка» отчасти автобиографичен и агиографичен. В нем сокрыты мысли писателя, его пережитые чувства и воспоминания, его жизненный опыт и увлечения, его призвание. Его большая любовь к агиографиям заметно отразилась в рассказе в важных деталях, таких как имена персонажей, возраст, место и время действия. Все это было значимо для Евгения Погожева и нашло свой отклик в тексте.

Библиографические ссылки

1. *Абраменкова В. В.* Агиологическая психология детской святости [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/agiologicheskaya-psihologiya-detskoj-svyatosti>. (дата обращения: 08.06.2024).
2. *Адрианова-Перетц В. П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XII вв. // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л. : Наука, 1970. С. 67–107.
3. *Берман Б. И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М. : Наука, 1982. С. 159–182.
4. *Житие* преподобного Серафима, Саровского чудотворца / священномученик Серафим (Чичагов) [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Chichagov/zhitie-prepodobnogo-serafima-sarovskogo-chudotvortsya/ (дата обращения: 27.05.2024).
5. *Жития* святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. Книга девятая. Май. М. : Ковчег, 2010.
6. *Жития* святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. Книга первая. Сентябрь. М. : Ковчег, 2010.
7. *Жития* святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. Книга четвертая. Декабрь. М. : Ковчег, 2010.

8. *Козлова Я. О.* Эволюция жанра пасхального рассказа в прозе А. П. Чехова // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-zhanra-pashalnogo-rasskaza-v-proze-a-p-chehova> (дата обращения: 04.03.2024).
9. *Лясковская Н. В.* Дети-мученики в православной агиографии // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/deti/deti-mucheniki-v-pravoslavnoj-agiografii> (дата обращения: 27.05.2024).
10. *Поселянин Е.* Николка // Свято-Троицкая Сергиева Лавра [Электронный ресурс]. URL: <https://stsl.ru/lib/rozhdestvenskie-stikhi-i-rasskazy/evgeniy-poselyanin-1870-1931-nikolka> (дата обращения: 27.05.2024).
11. *Поселянин Е.* Святочные дни (из детских воспоминаний) // Литература и Жизнь [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/poselyanin/poselyanin_svatochnye_dni.html. (дата обращения: 27.05.2024).
12. *Православная энциклопедия* / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. Т. 57.
13. *Словарь библейских образов* / под ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб. : Библия для всех, 2005.
14. *Шкаровский М. В.* «Преображенские дела» 1930–1931 гг. // Христианское чтение [Электронный ресурс]. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=44360726> (дата обращения: 04.03.2024).
15. *Шпаковский И. И.* Агиография Древней Руси XI–XIV вв.: Учеб. пособие. Минск : БГУ, 2000.

ПОЭТИКА ПОВЕСТИ-СКАЗКИ МОНАХА ЛАЗАРЯ (АФАНАСЬЕВА) «УДИВИТЕЛЬНЫЕ ИСТОРИИ МАЛЕНЬКОГО ЁЖИКА»

С. Б. Цыбакова

*Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,
ул. Советская, 108, 246028, г. Гомель, Беларусь, pavlovasvetlana2011@yandex.ru*

В статье рассмотрено взаимодействие жанрообразующих признаков повести и сказки в поэтике повести-сказки монаха Лазаря (Афанасьева) «Удивительные истории маленького Ёжика». Особое внимание уделено выражению в произведении православных представлений о Боге и мире, особенностям трансформации паломнического сюжета, а также переосмыслению писателем в христианском духе фольклорно-сказочного образа теремка. В поэтике данной повести-сказки выявлены натурфилософско-познавательная составляющая и элемент социальной сатиры.

Ключевые слова: монах Лазарь (Афанасьев); повесть-сказка; поэтика; Бог; Божий Промысл; христианские добродетели; паломнический сюжет; добро и зло.

THE POETICS OF THE FAIRY-TALE NOVEL “AMAZING STORIES OF A LITTLE HEDGEHOG” BY MONK LAZARUS (AFANASYEV)

S. B. Tsybakova

*Francisk Skorina Gomel State University, Sovetskaya, str., 108, 246028,
Gomel, Belarus, pavlovasvetlana2011@yandex.ru*

The article examines the interaction of genre-forming features of both the story and the fairy tale in the poetics of the fairy-tale novel “Amazing stories of a little Hedgehog” by monk Lazarus (Afanasyev). Special attention is paid to the expression of Orthodox ideas of God and the world in the work, to the peculiarities of the transformation of the pilgrimage plot as well as to the writer's reinterpretation of the folklore and fairy-tale image of the small tower/attic srory (teremok) in the Christian way. Both the naturally philosophical and cognitive component, on the one hand, and the element of social satire, on the other hand, have been revealed in the poetics of this fairy-tale novel.

Key words: monk Lazarus (Afanasyev); fairy-tale novel; poetics; God; Divine Providence; Christian virtues; pilgrimage plot; vice and virtue.

Сказочная повесть, повесть-сказка, — близкие или тождественные по особенностям организации художественного мира модификации авторской сказки в современной русской православной прозе для детей. Сказочными повестями известных православных писателей являются

«Бабушкины стекла» Н. В. Блохина, «Странствия к солнцу» Н. В. Веселовской, «Разноцветные дни» И. С. Рогалевой. Повесть-сказка, согласно авторскому жанровому обозначению, — «Удивительные истории маленького Ёжика» монаха Лазаря (Афанасьева). Цель статьи — установление и раскрытие особенностей поэтики названного выше произведения.

Православная повесть-сказка монаха Лазаря (Афанасьева) «Удивительные истории маленького Ёжика» может быть рассмотрена на основе следующих подходов, предложенных Л. В. Овчинниковой к классификации литературной сказки:

«— с точки зрения ориентации на „своего читателя“ (детская, юношеская, универсальная (или „двуадресная“) сказки;

— с точки зрения функциональной (развлекательная, дидактическая, познавательно-дидактическая, философская, сатирическая и т.д.);

— с точки зрения жанрово-родовой принадлежности: сказки-поэмы, сказки-баллады, сказки-пьесы, сказки-повести, сказки-романы, сказки-анекдоты и т.д.» [3, с. 107].

Ориентация на читателя.

Аудитория, для которой предназначена книга монаха Лазаря, — это преимущественно дети младшего школьного возраста. Однако читателями могут быть и взрослые люди (родители, учителя), которые стремятся вслед за автором книги воспитать детей в соответствии с Божьими заповедями, в духе христианской этики. «Своим читателем» в данном случае являются в большей степени люди, исповедующие Православие, а также читатели, проявляющие интерес и уважительно относящиеся к христианской религии. Произведение монаха Лазаря способствует сохранению известной в русском православном мире традиции душеполезного семейного чтения, сближая и объединяя сердца детей и их наставников.

Занимательность и дидактико-познавательная идейная направленность повести-сказки.

Азы христианской этики, православные представления о Боге и мире выражены монахом Лазарем в доступной для ребенка образно-художественной форме, посредством увлекательного сюжета, лаконичного и предельно ясного стиля. Ориентация прежде всего на детей, как читателей, так и слушателей, потребовала от автора сочинения интересных, понятных и вместе с тем нравственно-поучительных историй. Так, история вторая из книги первой «Маленький Ёжик и старый Богомол» содержит описание путешествия героев в Оптину Пустынь. Ёжик и Богомол оказываются вне обжитого ими пространства, привычной обстановки и во время странствия преодолевают разные препятствия, познавая

в испытаниях себя и окружающий мир. Создавая паломнический сюжет (название истории второй — «Необыкновенное паломничество в Оптину Пустынь»), автор повести-сказки стремится привить детям интерес и благоговейное отношение к православным святыням, раскрыть основные христианские добродетели: смирение, терпение, любовь к ближним, благочестие, веру в Промысл Божий. В наглядной форме раскрывается в паломническом сюжете духовно-нравственный смысл испытаний. «— Слава Богу! Это опять искушение. Не будем унывать, Ёжик. Слава Богу! Он велит нам потрудиться», — говорит старый Богомол, ободряя своего друга-ученика в одной из трудных ситуаций [2, с. 36]. Паломники попадают в святую обитель накануне праздника Рождества Богородицы: «Перед ними открылся дивный белостенный монастырь с башнями. Купола храмов, увенчанные золотыми крестами, блистали на солнце. Такой красоты Ёжик никогда еще не видал!» [2, с. 39]. В описании Оптиной Пустыни как духовно-сакрального топоса упоминаются Амвросиевский колодец, «скитские врата» [2, с. 39], монахи, многочисленные паломники-миряне, участвующие в праздничной службе, «отец Илий, бывший афонский инок», «весь погруженный в Иисусову молитву» [2, с. 40]. Незаметные для людских глаз путники из паликских лесов также славят Бога: «Ёжик встал рядом со старым Богомолем, который после ночи еще и не прекращал своих поклонов и славословий, ведь это был истинный подвижник с афонской закалкой» [2, с. 41].

Доминанта идейно-художественного содержания «Удивительных историй маленького Ёжика» — теоцентризм, вера в Бога — Творца мира, в Божий Промысл. Монах Лазарь раскрывает положения православного учения о бесконечной премудрости и всемогуществе Бога, составляющие лейтмотив произведения. Ключом к его пониманию является предваряющий текст повести-сказки эпиграф — цитаты из творения преподобного Ефрема Сирина «На слова Исаии: *Нечестивый не будет взирать на величие Господа (Ис. 26:10)*» [5, с. 301] — «Ничего не найдешь, что не славословило бы Господа Бога своего. И ничтожный комар возвещает славу своего Господа» [5, с. 302]. Выражению православной духовной мудрости подчинен весь художественный строй произведения. Однако наиболее точно и ярко представление о Боге как о Премудром Творце выражено через описания флоры и фауны. Неоднократно монах Лазарь показывает благодарное отношение разнообразных живых существ к своему Создателю, которое передается в полифонических славословиях Бога, например: «Трава колыхалась сочная, зеленая. Смоченные влагой цветы радостно кивали головками. Выпрямилась и рожь на поле, заблестела, как золото... Бабочки перепархивали с цветка на цветок, насыщаясь нектаром. Жуки грызли вкусные травинки...

И всюду слышались возгласы:

— Слава Богу!..

— Слава Богу!..

— Слава Богу!..» [2, с. 18].

Сотворенный Господом мир прекрасен и гармоничен, на что много раз обращает внимание автор повести-сказки, знакомя маленьких читателей с паликской флорой и фауной. Нарушение установленных Творцом нравственных основ жизни порождает зло и страдания. Божья же воля всегда только благотворна. Засуху в паликском лесу и его окрестностях мудрая Ежиха объясняет немилосердным отношением их жителей друг к другу: «мы обижаем друг друга, вместо того чтобы дружить и славить Бога, создавшего всех нас и все вокруг» [2, с. 7]. В истории первой «Слава Богу!.. Слава Богу!.. Слава Богу!..» из книги «Маленький Ёжик и старый Богомол» показывается сила молитвы ко Господу праведника Богомола, Ёжика и многочисленной страждущей малой живности, сплоченной с целью спасения от жары сыном Ежихи в надежде на великую Божью милость: «Целый день они молились на полянке возле теремка. А на следующее утро, к радости всех, в небе вдруг загремело. Налетел свежий ветер, и на землю упало несколько крупных капель. Начался грибной дождь. Светило солнце, дождь хлестал, и радуга стояла над рощей!» [2, с. 17].

Благодатность Божьего Промысла раскрывается в эпизодах, посвященных приключениям Ёжика и его старого друга во время их странствия в Оптину Пустынь. Рядом с паломниками, лишившимися прежнего средства передвижения и обратившимися за помощью к Богу, оказывается новый кораблик: «Его смастерил деревенский мальчик. Он пустил суденышко на воду на длинной веревочке, но веревочка вдруг оборвалась, и кораблик унесся вниз по течению» [2, с. 38]. Появление кораблика перед обессиленными путниками после их молитв представляется писателем не как счастливая случайность, а в свете православного учения о промыслительном отношении всемогущего и милосердного Бога к своим созданиям: «И тут произошло чудо. К ним подплыл настоящий маленький кораблик и, ткнувшись носом в песок, остановился, словно приглашая их подняться на борт» [2, с. 37].

Повесть-сказка содержит множество адаптированных для личности ребенка образных примеров христианского поведения, с помощью которых монах Лазарь стремится развить у читателей нравственные чувства: сострадательность, отзывчивость, самоотверженность. Подружившись с Богомолем, Ёжик вместе с ним постоянно славит Бога, старается, сталкиваясь с трудностями, не унывать, совершает добрые поступки, не жалея сил, помогает ближним.

Взаимодействие жанровых свойств повести и сказки.

Повесть-сказка — синтетическое жанровое образование, в котором переплетаются жанрообразующие признаки повести и сказки. Приведем присущие древнерусской притче-повести, представляющей собой, согласно Л. Е. Туминой, «структурный тип притчи» [6, с. 54], такие характерные элементы жанровой формы повести, как «обилие деталей, живых подробностей, внутренних речей действующих лиц, занимательность сюжета» [6, с. 54]. Многочисленность живых подробностей в тексте повести-сказки обусловлена спецификой ее пространственно-временной структуры. События разворачиваются в реальном, а не в сказочно-фантастическом хронотопе, а именно: в современной писателю России, в лесном пространстве, окружающем деревню Палики на реке Жиздре. Изображая животный мир паликского края, монах Лазарь дает емкие образные характеристики птиц, зверей, насекомых, например: «Вдруг Ёжик заметил Сычика. Это такая сова, только очень маленькая, почти с воробья» [2, с. 74]. Насыщенность текста произведения пейзажными зарисовками связывает его с натурфилософской традицией в русской литературе, наиболее ярко выраженной в творчестве М. М. Пришвина. В духе натурфилософской зарисовки выдержано, к примеру, следующее изображение пробуждения паликской природы весенней порой: «Липы, березы, клены, вязы уже покрылись изумрудной листвой. А дуб, хотя и согретый весенним солнцем, чего-то ждет — он выпустит листочки позже. Хвоинки на елях посвежели, а кора сосны, казалось, впитала в себя самые теплые лучи солнца... Между деревьями то снитка, то заячья капуста, то кустики черники с маленькими, будто лакированными листочками, то резные листья земляники. Вот-вот и ягоды, красные и черные, начнут в прятки играть... Понемногу начали оживать и насекомые. То муха пролетит, то бабочка запорхает над первыми цветами. Пчелы и осы, шмели и жуки так и мельтешат повсюду...» [2, с. 74].

Речевая структура повести-сказки отличается множеством диалогов и внутренних речей персонажей. Посредством внутренней речи героя передается его характер, намерения, устремления, например: «Но Богомолу этого было мало, он хотел, чтобы Господь оказал милость всему Паликскому царству. „Вот если бы со мной еще кто-нибудь молился! — сокрушался он. — Соборная-то молитва куда как сильнее!“» [2, с. 16]. Устойчивым компонентом внутренних речей положительных героев является многократно звучащая в тексте произведения «молитовка» [2, с. 7] «Слава Богу!», о которой Ёжик впервые узнает от благочестивой Ежихи.

В художественном мире повести-сказки монаха Лазаря реализуется магистральная оппозиция сказочной нравственно-аксиологической мо-

дели — добро / зло. Представления о добре соотносятся с идеалами христианской этики. Богомол и Ёжик, совершающие нравственные поступки, соблюдающие Божьи заповеди, — носители евангельских добродетелей. Поступки Ёжика иллюстрируют христианский идеал деятельного служения ближним, незлобivosti и прощения обид. Узнав о помощи, оказанной Ёжиком Филину, попавшему в беду, старый Богомол восклицает: «Ничего другого я от тебя и не ожидал, милосердный ты мой самарянин!» [2, с. 54].

Писатель-монах использует опыт образного иносказания, который накоплен с давних времен фольклорной животной сказкой, где за персонажами, представляющими мир фауны, закреплены определенные, и, как правило, устойчивые отрицательные или же положительные человеческие качества. Так, в сказочном эпосе восточных славян лиса — неизменно наглая и расчетливая плутовка. И. И. Крук утверждает: «Корыстолюбивые мотивы всегда руководят действиями этого сказочного персонажа» [1, с. 30]. Богомол — образ, созданный на основе решения автором религиозно-дидактической задачи — раскрытия значения духовного подвига православного монашества. По словам В. Е. Орла, «образ богомола как символа поклонения и молитвы, возникший в Древней Греции, проник и в европейскую христианскую традицию» [4, с. 489]. Друг и наставник Ёжика, который до поселения в паликской роще находился на Святой Горе Афон, ведет аскетический образ жизни: «Богомол почти ничего не ел, совсем мало спал и день и ночь клал земные поклоны со словами: „Слава Богу!.. Слава Богу!.. Слава Богу!.. “» [2, с. 16]. Богомол наделяется чертами монаха-подвижника: кротостью, долготерпением, незлобivosti, жертвенностью, духовной мудростью. Он, «истинное чадо Божие» [2, с. 63], и после смерти вновь находит приют на Афоне возле Пантелеимонова монастыря. По аналогии с образом старого Богомола создан писателем образ Божьей Коровки, с которой герои знакомятся во время пути в Оптину Пустынь. Она также «дала обет славить Бога» [2, с. 33].

В книге второй «Маленький Ёжик и его лесной теремок», в которой описанные события происходят после смерти Богомола, христианский идеал отношения к ближним символизирует лесной теремок. Ёжик и его новый друг Сычик вычищают дупла старого засохшего дуба, чтобы в них смогли найти приют бездомные, калеки и странники. Монах Лазарь в евангельском духе переосмысляет ситуации, изображенные в известной народной сказке «Теремок», иллюстрирующие значение дружелюбия и коллективизма. Насельниками дуба-теремка становятся лесные обитатели, пострадавшие от Волка и Кабана. Ёжик и Сычик «в уютной келии с окошечком» [2, с. 90] поселяют искалеченного Зайца, чье жилище разорили злодеи.

Монах Лазарь показывает, что сила слабых заключается в их единстве и взаимовыручке. Ёжиково «войско» [2, с. 13], включающее в себя «множество пауков, жуков, кузнечиков и других насекомых» [2, с. 13], дает отпор лесным хищникам Вороне и Змее («Слава Богу!... Слава Богу!.. Слава Богу!..»). Осы, с которыми Ёжик делится своим единственным яблоком, спасая их от голодной смерти во время засухи, помогают спутникам героя не стать добычей ночного разбойника Филина («Слава Богу!... Слава Богу!.. Слава Богу!..»).

Кабан и Волк — главные антагонисты положительных героев. Они — лиходеи, обидчики слабых и беззащитных, разрушители плодов чужого труда, промышляющие разбоем. Коварство и лицемерие — отличительные черты Змеи, в поведении которой показана способность зла искусно скрывать свою сущность: «Встретилась Ёжику и Змея. У нее на шее красовался бант, и она приветливо постукивала хвостом... Ёжик поздоровался с ней, но разговаривать не стал» [2, с. 19].

С одной стороны, монах Лазарь выражает веру в божественное воздаяние за страдания, причиненные другим. Ёжик учит паликское братство не уподобляться разбойникам и утверждает: «Но Волк и Кабан не останутся без возмездия. Сам Господь накажет их» [2, с. 91]. Однако, с другой стороны, писатель показывает неистребимость, живучесть зла, которое нередко маскируется под видом добра и поэтому остается безнаказанным. Если Кабана настигает пуля охотника Макара, то его напарнику удастся избежать справедливой расплаты за преступления. Автор повести-сказки создает образ оборотня, в котором присутствует элемент социальной сатиры. Волк становится ведущим тележурнала и главным лесничим паликских лесов Вольфом Волковым. Он выдает чужие заслуги за свои: в комиссии по наградам получает премию за наведение порядка в паликских лесах, «мир и любовь между насельниками» [2, с. 107].

Подводя итоги всему изложенному выше, отметим, что в рассмотренной повести-сказке монаха Лазаря (Афанасьева) в образно-иносказательной форме раскрываются на доступном для детского сознания уровне ключевые положения православного учения о Боге как о создателе мира, источнике жизни и любви, о божественном промыслении и правосудии. Идеино-художественное содержание повести-сказки носит религиозно-дидактический и натурфилософско-познавательный характер. Автор стремится укрепить добрые свойства души ребенка, развить в детях христианские добродетели благочестия, любви, милосердия, а также нравственно-эстетические чувства, любовь к природному миру, в красоте и разнообразии которого проявляется божественная сила и премудрость. Образ теремка, созданный автором во второй книге «Маленький

Ёжик и его лесной теремок», восходит к фольклорно-сказочному теремку и символизирует христианский идеал отношения к ближним. В повести-сказке добро одерживает победу над злом благодаря сплоченности положительных персонажей и Божией помощи. В образе Волка-Вольфа Волкова показана способность зла в общественной жизни маскироваться под видом добра, в чем заключается элемент социальной сатиры дидактического плана поэтики произведения.

Библиографические ссылки

1. Крук И. И. Восточнославянские сказки о животных: Образы. Композиция. Минск : Наука и техника, 1989.
2. Монах Лазарь (Афанасьев). Удивительные истории маленького Ёжика. Повесть-сказка / Изд. доп. и перераб. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022.
3. Овчинникова Л. В. Русская литературная сказка XX века. История, классификация, поэтика: Учебное пособие. 2-е изд., испр. и доп. М. : Флинта: Наука, 2003.
4. Орел В. Е. Культура, символы и животный мир. Харьков : Гуманитарный Центр, 2013.
5. Преподобный Ефрем Сирин. На слова Исаии: *Нечестивый не будет взирать на величие Господа (Ис. 26,10)* // О покаянии. М. : Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002.
6. Тумина Л. Е. Притча как школа красноречия: Учебное пособие. М. : Издательство ЛКИ, 2008.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Авдейчик Людмила Леонидовна, заведующий кафедрой русской литературы Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Адуло Тадеуш Иванович, заведующий Отделом социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси; доктор философских наук, профессор (Минск, Беларусь)

Аксенова Марина Викторовна, доцент Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»; кандидат филологических наук, доцент (Нижний Новгород, Россия)

Акушевич Андрей Александрович, заведующий кафедрой риторики и методики преподавания языка и литературы Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук (Минск, Беларусь)

Биликэ Самэйти, аспирант Шанхайского университета иностранных языков (Шанхай, Китайская Народная Республика)

Власенко Галина Николаевна, учитель русского языка и литературы ГУО «Гимназия г. Калинковичи» (Калинковичи, Беларусь)

Волкова Марина Владимировна, преподаватель Ярославского регионального инновационно-образовательного центра «Новая школа», основатель и руководитель учебного центра «Кузница 100-балльников», преподаватель сайта для учителей русского языка и литературы «Могу писать», член Гильдии словесников (Ярославль, Россия).

Воропаев Владимир Алексеевич, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; председатель Гоголевской комиссии Научного совета «История мировой культуры» РАН, член Союза писателей России; доктор филологических наук, профессор (Москва, Россия)

Готовчиц Анастасия Ивановна, аспирант кафедры русской литературы Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

Грицевич Владимир Дмитриевич, священник храма святого великомученика Георгия Победоносца, г. Барановичи; магистр богословия, студент 4 курса филологического факультета Белорусского государственного университета, преподаватель Минской духовной академии (Минск, Беларусь)

Гурина Екатерина Петровна, старший преподаватель кафедры «Английский язык для приборостроительных специальностей» Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана (Москва, Россия)

Жишкевич Алёна Игоревна, доцент кафедры языкознания и лингводидактики Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Золотова Нэлли Петровна, послушница Свято-Амвросиевского женского монастыря; кандидат философских наук (д. Русаково, Беларусь)

Иванова Елена Станиславовна, доцент кафедры русской литературы Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Кабылкова Александра Александровна, преподаватель русского языка и литературы Полоцкого колледжа Витебского государственного университета им. П.М. Машерова; кандидат филологических наук (Полоцк, Беларусь)

Капшай Наталья Павловна, доцент кафедры иностранных языков и коммуникаций Гомельского филиала Международного университета «МИТСО», Гомельский областной институт развития образования; кандидат филологических наук, доцент (Гомель, Беларусь)

Кириченко Арина Владимировна, заведующий кафедрой классической филологии Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Куницкий Дмитрий Валерьевич, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси; магистр философских наук (Минск, Беларусь)

Молчанова Диана Анатольевна, старший преподаватель кафедры литературно-художественной критики Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук (Минск, Беларусь)

Морозова Инесса Ивановна, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Нестер Анна Ивановна, магистрант филологического факультета Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь)

Орлицкий Юрий Борисович, ведущий научный сотрудник Учебно-научного Центра мандельштамоведения Института филологии и истории ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет»; доктор филологических наук, доцент (Москва, Россия)

Павельева Юлия Евгеньевна, ведущий научный сотрудник Государственного бюджетного учреждения культуры г. Москвы «Дом русского зарубежья им. А. Солженицына»; кандидат филологических наук (Москва, Россия)

Павлинова Оксана Михайловна, преподаватель кафедры русской литературы Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

Подберёзкин Филипп Дмитриевич, старший научный сотрудник Центра исследований старопечатных изданий и рукописей Центральной научной библиотеки им. Якуба Коласа НАН Беларуси; кандидат исторических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Сидорова Татьяна Петровна, доцент кафедры русской литературы филологического факультета Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Синило Галина Вениаминовна, профессор кафедры зарубежной литературы Белорусского государственного университета; кандидат филологических наук, доцент (Минск, Беларусь)

Сомов Сергей Эдуардович, клирик Могилевского Свято-Никольского женского монастыря; директор Духовно-просветительского центра имени святителя Георгия (Конисского) Могилевской епархии Белорусской Православной Церкви; докторант кафедры русской литературы БГУ, кандидат филологических наук, доцент (Могилев, Беларусь)

Усольцева Татьяна Николаевна, доцент кафедры русского языка как иностранного Гомельского государственного медицинского университета; кандидат филологических наук, доцент (Гомель, Беларусь)

Флоря Назар Иванович, студент бакалавриата Минской духовной семинарии (Жировичи, Беларусь)

Хинко Полина Валерьевна, студентка филологического факультета Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь)

Цыбакова Светлана Борисовна, доцент кафедры русской и мировой литературы Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины; кандидат филологических наук, доцент (Гомель, Беларусь)

Юдахин Артем Александрович, преподаватель Московского Университета им. А. С. Грибоедова; иерей храма святителя Николая Мирликийского в Щукине г. Москвы Русской Православной Церкви; кандидат филологических наук (Москва, Россия)