

Министерство образования Республики Беларусь

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
им. Ф. Скорины»

*Христианский гуманизм
и его традиции в славянской культуре*

Выпуск 8

Гомель
2013

Министерство образования Республики Беларусь

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
им. Ф. Скорины»

*Христианский гуманизм
и его традиции в славянской культуре*

Выпуск 8

Гомель
2013

В сборник вошли статьи белорусских исследователей, являющихся представителями различных научных школ и направлений. Значительная часть статей посвящена осмыслению феномена бытования традиционных христианских ценностей в условиях функционирования классической и постклассической культурных парадигм. Авторы работ, размещенных на страницах предлагаемого издания, обращаются к актуальным для современной гуманитарной науки вопросам, связанным с разнообразным литературным и языковым материалом, но при этом сфокусированным в ракурсе проблем христианского гуманизма, его традиций и судеб в славянской культуре.

Статьи, вошедшие в сборник, адресованы ученым-филологам, преподавателям дисциплин гуманитарного цикла, работникам культуры, аспирантам, студентам.

Редакционная коллегия :

Т. Н. Усольцева (главный редактор);
И. Н. Афанасьев;
Н. В. Сулова

Рецензенты:

доктор филологических наук Т. В. Володина;
кандидат филологических наук Т. П. Целехович

Содержание

1 Судьбы гуманистической традиции в классической и современной культуре

Литературоведение и фольклористика

<i>Березко А. Ф.</i> Исповедальная проза в литературе: историографический аспект.....	5
<i>Гончаров В. В.</i> Образ Екатерины II в романе А. С. Пушкина «Капитанская дочка».....	9
<i>Дашкевич Г. М.</i> Арыгінальнасць спасціжэння сэнсу жыцця ў «Давыд-гарадоцкіх канонах» Георгія Марчука.....	14
<i>Евтухова И. Г., Азарова И. Б.</i> К происхождению названия праздников народного календаря: Белая неделя, Красная горка.....	16
<i>Іконнікава Л. У.</i> Хрысціянскія матывы ў драматургіі Г. Марчука і А. Дударова.....	20
<i>Казимирский Г. Л.</i> Философская лирика в русскоязычной поэзии Беларуси (на примере ворчества А. Ю. Аврутина и И. М. Котлярова).....	24
<i>Кастрыца А. А.</i> Асаблівасці псіхалагізму ў сірочых вясельных песнях беларусаў.....	28
<i>Кірушкіна М. І.</i> Тыпалогія жаночых характараў у сучаснай беларускай прозе: паводле твораў Е. Вежнавец і Н. Бабінай	32
<i>Кохан П. С.</i> Роль художественной литературы исторической тематики в формировании национальной идеологии славянских стран	36
<i>Логачёва С. А.</i> Мифологема Потопа в повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» и в романе В. Козько «Неруш»	40
<i>Новік Г. Ю.</i> Генезіс і эвалюцыя формы дзённіка ў беларускай літаратуры.....	44
<i>Паўлава А. П.</i> Вобразы бацькоў у вясельнай абрадавай паэзіі беларусаў	49
<i>Паўлавец Д. Д.</i> Рэлігійныя матывы ў нашаніўскай літаратуры	52
<i>Панкова Н. М.</i> Прыказкі і прымаўкі як сцэнарый паводзін чалавека	56
<i>Саўчанка Г. П.</i> Міфалагічныя балады Гомельшчыны (сюжэт «удава і сыны-карабельнікі»).....	59
<i>Северинова О. Л.</i> Значение образа сна как частного опыта переживания измененных состояний сознания в литературе реалистического и модернистского типов (на примере рассказов Л. Андреева «Возврат» и В. Брюсова «В башне»).....	62
<i>Сивакова Н. А.</i> Рассказанная жизнь: факт или литература	67
<i>Скуратович К. К.</i> Опыты переводческой деятельности как сегмент пространства интернационального фандома	71
<i>Суслова Н. В.</i> Восьмерка	75
<i>Торопыно Е. А.</i> Испытание Сибирью в прозе В. Г. Распутина	77
<i>Усольцева Т. Н.</i> Красота как воплощение христианского идеала.....	82
<i>Хорсун И. А.</i> Концептуальные оппозиции в сонетах У. Шекспира	85
<i>Швайликова О. Е.</i> Художественные особенности манеры повествования в военной трилогии Пэт Баркер «Возрождение»	89
<i>Штейнер И. Ф.</i> Восхищень быць до трэцяго неба... (Обретение Бога в поэзии А. Рязанова).....	93
<i>Ярмоленка А. У.</i> Духоўны свет герояў М. Гарэцкага.....	102

Богословие. Философия. Культурология. Образование

<i>Авдонина Т. В., Жилинская Е. В.</i> Притча о блудном сыне как символизация тернистого пути человека к Богу.....	108
<i>Астафьева Л. Г.</i> Нравственный потенциал урока	113
<i>Вальченко С. А.</i> Гражданско-нравственная позиция современных школьников: сущность и содержание	118
<i>Елопов А. П.</i> Русская Православная Церковь перед вызовом глобализации.....	121
<i>Ермакова Л. Д.</i> Речевое сознание как компонент нравственно-этической культуры личности.....	126
<i>Жилинская Е. В., Авдонина Т. В.</i> Диалог культур: взаимодействие или поглощение?.....	130
<i>Кадол Ф. В.</i> Понятия честь и достоинство личности в христианской этике и художественной литературе.....	134
<i>Козороз И. Н.</i> Особенности функционирования энтропохронотопа	

в древнерусской литературе: «Молитва в субботу по вечерни» Кирилла Туровского.....	138
<i>Королёва Е. А., Авдонина Т. В.</i> Память и покаяние – понятия неравнозначные (о спектакле Риды Талипова по пьесе С. Бартоховой «Такая долгая гроза»)	143
<i>Лапицкий В., прот.</i> Центральные идеи религиозно-философского мировоззрения Вл. Соловьёва ...	148
<i>Лозовская Т. В.</i> Приобщение студентов к духовным ценностям в процессе нравственного воспитания на уроках английского языка.....	149
<i>Архимандрит Савва (Мажуко)</i> Опыт Евхаристии в жизни и пастырском служении прот. Сергия Булгакова	153
<i>Модестова С. Е.</i> Нравственное и духовное воспитание подрастающего поколения как противодействие развитию экстремизма в современном обществе.....	157
<i>Павловец А. Д.</i> Индивидуальная эсхатология как предельное явление судьбы человека.....	161
<i>Потаповская О. М.</i> Научно-педагогические подходы к разработке вопросов духовно-нравственного воспитания детей.....	165
<i>Решетько В. С.</i> К вопросу о духовно-нравственном воспитании.....	168
<i>Романкевич Е. М.</i> Нравственность и духовность родителей – основа формирования нравственности подрастающего поколения в современном мире.....	173
<i>Рубежанский С. И.</i> Соотношение христианства и гуманизма в жизни человека	177
<i>Скідан А. В.</i> Бабіцкая іканапісная традыцыя: комплексны падыход у вывучэнні феномена.....	179
<i>Тарасов П. А.</i> Русская эмиграция и Православная Церковь в Финляндии в 1920–е – 1930–е гг.	182
<i>Трохова Т. А., Холякко Е. И.</i> Информационные технологии в вузе: от клипового сознания к системному мышлению	185
<i>Архимандрит Амвросий (Шевцов)</i> Учение о богодухновенности Священного Писания в трудах свт. Иоанна Златоуста.....	190

2 Язык художественной литературы и фольклора

<i>Бабак О. И.</i> Отражение духовной культуры славян в антропонимах с формантом <i>-ай</i>	194
<i>Бобрик В. А.</i> Имена, рожденные Октябрем	198
<i>Воинова Е. Н., Чайкова С. В.</i> Православные личные имена латинского происхождения.....	200
<i>Кніга У. Д., Бобрык У. А.</i> Структурна-функцыянальныя адметнасці вясковых пасяленняў Беларусі	205
<i>Осипова Т. А.</i> Вербализация концептов <i>революция, Россия</i> в художественных и публицистических текстах А. И. Солженицына	209
<i>Хазанова К. Л.</i> Восень у абрадавым календары беларусаў	212
<i>Холякко Е. И.</i> <i>Любить любого</i> : о глубинной семантике древнего корня	216

1 Судьбы гуманистической традиции в классической и современной культуре

Литературоведение и фольклористика

УДК 821-3(091)

А. Ф. Берзко

Исповедальная проза в литературе: историографический аспект

В статье рассматривается проблема определения статуса исповедальной прозы в европейской литературе. В результате проведенного анализа научной традиции, сложившейся в этой области, выявлено три основных направления в изучении природы исповедальной прозы. Кроме того, в данной работе предлагается авторская трактовка природы исповедальной прозы как особой жанровой модификации документально / мемуарно-(авто)биографической литературы.

В основе искусства как творческой деятельности человека, как правило, лежит обращение авторов к внехудожественной реальности, которая, обуславливая его тематику, может преломляться в произведениях в виде фиксации онтологических и антропологических универсалий, образов культурно-исторической реальности. Кроме того, важной составляющей мира художника является запечатление в нем индивидуального (духовного и биографического) опыта художника слова. В этом случае творчество принимает вид самопознания человека, подвергающего осмыслению свой жизненный путь. Экзистенциальная (от лат. *existentia* – `существование`) тематика, по наблюдению В. Хализева, актуализировавшаяся «на протяжении двух последних столетий» и свидетельствующая «об активности и зрелости личностного начала в составе культуры как таковой» [1, с. 50], является неотъемлемым звеном литературы как одного из видов искусства, органично соответствуя ее антропологической сущности. Литературный текст как поиск ответов на основополагающие вопросы человеческого бытия в конечном итоге предполагает разговор с читателем о нем самом.

Воплощение духовно-биографического опыта автора в произведениях искусства в большинстве случаев имеет ярко выраженный исповедальный характер. Подтверждая эту общепризнанную в научной среде мысль, А. Блок писал: «Я думаю, мы более уже не вправе сомневаться в том, что великие произведения искусства выбираются историей лишь из числа произведений «исповеднического» характера. Только то, что было исповедью писателя, только то создание, в котором он сжег себя дотла, – для того ли, чтобы родиться для новых созданий, или для того, чтобы умереть, – только оно может стать великим» [2, с. 278]. Подобная оценка одного из крупнейших представителей русского символизма удивительно точно передает значение исповедального слова в истории европейской литературы. Исповедальные нотки звучат во многих художественных произведениях, далеко не всегда принимая при этом целостный, законченный вид, обнаруживая себя в виде особой авторской интонации, специфических структурно-содержательных элементов. Это позволяет говорить о многовариантной реализации исповедального начала в искусстве слова. Обладая потенциальной способностью воплощаться в любом литературном произведении, своего максимального выражения исповедальность достигает в комплексе документально / мемуарно-(авто)биографической литературы, в центре внимания которой оказывается личность и судьба автора.

Одной из характерных тенденций современной литературной ситуации стала заметная активизация документально / мемуарно-(авто)биографической прозы, представленной широким жанровым диапазоном. Мемуары, записки, дневники, автобиографии и т. д. стали едва ли не самыми популярными формами вербального искусства. «Шматлікасць «нованароджаных»

пісьменніцкіх мемуараў і дзённікаў, лірычных мініяцюр і запісаў, эпістальярных публікацыяў і нататкаў, – по мнению В. Стрельцовой, – дае падставы гаварыць пра ўзнікненне новай тэндэнцыі ў развіцці айчыннай літаратуры» [3, с. 6]. Аналогічныя працэсы назідаюцца і ў другіх нацыянальных літаратурах. Так, напрыклад, характэрныя французскую літаратуру на сучасным этапе, Б. Дубін адзначаў: «Про нынешний читательский бум и рыночный успех автобиографического жанра – в стране, устами Ролана Барта объявившей не так давно о «смерти автора», – нечего и говорить. Если еще позавчера приходилось с жаром доказывать, что автобиография принадлежит к литературе, то сегодня автобиография, кажется, грозит литературу поглотить» [4, с. 108].

Особое место в пространстве документально / мемуарно-(авто)биографической литературы занимает исповедальная проза. В ее состав мы включаем любые художественные формы литературы заявленной направленности, в которых происходит предельное самораскрытие автора, приобретающее исповедальный характер. В таком случае можно говорить о формировании особой жанровой модификации в составе документально / мемуарно-(авто)биографической прозы – исповеди. Ее основой выступает иной литературный жанр, чаще всего автобиография, дневник или мемуары, в котором наблюдается высокая степень проявленности исповедального начала.

В последние годы исповедь заняла прочное, приоритетное место как в мировом, так и белорусском культурном пространстве, что позволило Л. Рублевской отметить: «Сегодня можно говорить о нашествии литературы нон-фикшн и по отношению к Беларуси. Дневниковые записки классиков и не совсем классиков, живых и усопших, предлагаются белорусскому читателю в последнее время так часто и так настойчиво, что возникает подозрение о существовании какой-то общей истерической потребности в публичной исповеди» [5, с. 243–244]. В творчестве практически каждого значительного представителя вербального искусства исповедь представлена или в чистом виде, или (что наблюдается гораздо чаще) в сочетании с другими художественными формами. Исповедь, таким образом, становится отличительным явлением литературы на рубеже тысячелетий.

Более того, исповедальный принцип мышления, актуализировавшийся в современном искусстве слова, оказывает существенное влияние и на живопись, музыку, кино. Отмечая экспансивный характер исповеди, М. Уваров предлагает рассматривать ее как общекультурный феномен: «Постепенно идея исповеди приобретает универсальный характер, воспринимается в качестве подлинного архетипа европейского мыслительного дискурса» [6, с. 9].

Активное обращение художников слова к исповеди, безусловно, не осталось без внимания критиков и литературоведов. В последнее время наблюдается заметное оживление интереса к изучению данного литературного явления. Исповедь становится предметом обсуждения научных конференций («Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова», Санкт-Петербург, 1997 г.), диссертационных исследований (И. Ладушин, С. Патрикеев), монографий и научных статей (М. Уваров, Н. Кочеткова, В. Рабинович и др.). Усилиями отечественных и зарубежных ученых в литературоведении к настоящему времени накоплено достаточное количество историко-литературных наблюдений. Работ же, в которых исповедь рассматривается в теоретическом отношении, крайне мало. Вопросы о том, в чем заключается специфика исповедальной прозы как литературного явления, какими содержательно-художественными особенностями она обладает, и поныне остаются открытыми. В центре внимания как отечественных, так и зарубежных литературоведов в большинстве случаев оказывается конкретный микротекст, который анализируется обособленно, изолированно, вне рассмотрения исповедальной прозы как целостной художественной системы. «Возникает впечатление, что историки литературы, обращаясь к той или иной художественной автобиографии, каждый раз заново создают теорию мемуарно-автобиографической прозы, учитывая при этом особенности интерпретируемого текста» [7, с. 5], – справедливо сетует в этой связи Л. Бронская.

Исследовательскую литературу по проблемам изучения исповедальной прозы в целом можно условно разделить на три группы.

Во-первых, как уже отмечалось ранее, самую многочисленную группу составляют научные работы, в которых анализируются конкретные исповедальные тексты (Н. Григорьева, Л. Баткин, А. Криницын, Е. Никитин и др.).

Во-вторых, выделяются исследования, которые носят универсальный характер, содержат сведения, касающиеся проблем документально / мемуарно-(авто)биографической прозы в целом.

Термин «исповедальная проза» традиционно употребляется в одном ряду синонимических понятий, недостаточно изученных в литературоведении: «документальная литература», «литература факта», «автобиографическая проза», «автодокументальная проза», «литература нон-фикшн». Проблема разграничения данных терминов относится к числу наиболее дискуссионных научных тем, не решенных и в настоящее время. В немногочисленных словарных и энциклопедических статьях, раскрывающих суть названных явлений, обращает на себя внимание крайне расширительное толкование этих терминов с акцентом на общую для всех дифференциальную черту – воссоздание действительности без участия вымысла.

Таким образом, одной из важнейших причин недостаточной теоретической разработанности исповеди как жанровой модификации, свойственной как отечественному, так и зарубежному литературоведению, является отсутствие единых взглядов на природу документально / мемуарно-(авто)биографической прозы. Как отмечает В. Стрельцова, «на жаль, у айчынным літаратуразнаўстве статус аўтабіяграфічнай прозы доўгі час не меў адзнакі самастойнасці і жанравай поўнакаштоўнасці. Нярэдка яе атаясамлівалі з дакументальнай літаратурай, прымаючы пад увагу толькі фактаграфічную аснову» [3, с. 12–13]. Изучение документально / мемуарно-(авто)биографических жанров в отечественном литературоведении долгое время находилось на периферии исследовательского интереса, что объясняется условиями литературного процесса советского времени. В сложившейся жанровой системе социалистического реализма не было места автобиографической прозе, передающей растерянность рефлектирующего героя, подверженного внутренним сомнениям, переживаниям. Психологизм как вредное явление для советской литературы был яростно отвергнут идеологами социалистического реализма. Как писал А. Луначарский, героя этой литературы должна была отличать готовность «зачеркнуть себя ради победы передового класса человеческого рода» [8, с. 130]. С появлением в 20-х годах 20 столетия термина «документальная литература», куда включались все прозаические произведения, в которых художественная реальность создается без участия вымысла на основе реальных фактов, проблемы теории мемуарно-автобиографической прозы затрагивались преимущественно в рамках данной области литературоведения. Высказанная Л. Гинзбург точка зрения, согласно которой мемуары, биографии, исповеди, послания образуют переходные, «промежуточные» жанровые формы между художественной прозой и «бытовыми» документами, на долгие годы возобладала в отечественной науке о литературе.

Общая неблагоприятная обстановка, не способствующая изучению документально / мемуарно-(авто)биографической прозы в отечественном литературоведении, по отношению к исповеди усугублялась идеологией антицерковного характера, господствовавшей в СССР на протяжении многих десятилетий. Результатом этого стало существование в науке о литературе негласного запрета на исследование религиозно-философской проблематики. До начала 90-х годов 20 века термин «исповедь», как правило, теоретики литературы не употребляли, используя в редких случаях как метафору.

В рамках изучения документальной литературы различные аспекты поэтики мемуарно-автобиографической прозы затрагивали исследователи П. Палиевский, Л. Гинзбург, Л. Гаранин, А. Тартаковский, Я. Явчуновский, А. Матруненок, А. Мальдис и др. В постсоветское время при рассмотрении уже собственно мемуарно-автобиографической прозы как самостоятельного литературного явления значительных успехов достигли В. Стрельцова, Н. Николина, Л. Савина и др.

Изучение документально / мемуарно-(авто)биографической прозы в зарубежном литературоведении ведется с начала 20 века, когда в Германии вышел в свет фундаментальный трехтомный научный труд Георга Миша «История автобиографии» («Geschichte der Autobiographie», 1907 г.), ставший впоследствии методологической основой в исследовании данного литературного явления. Рассматривая автобиографическую прозу как явление многожанровое, прослеживая эволюцию автобиографии от античности до Нового времени, выделяя

сущностные черты автобиографического повествования, Г. Миш определяет исповедь как один из жанров возможного воплощения последней: «Какая-либо форма ей едва ли чужда. Молитва, внутренний монолог, отчет (репортаж), притворные судебные речи или риторические декламации, научные или художественные описания, характеристика, лирическое откровение и исповедь, письмо и литературный портрет, семейная хроника и придворные мемуары, исторический рассказ, основанный на подлинном материале, прагматический, развивающийся исторически последовательно или беллетризованный роман или биография во всех их мыслимых разновидностях, эпос и собственно драма – во всех этих формах автобиография заявляла о себе» [9, с. 6–7]. Специфика художественного воплощения автобиографического жанра в исповедальной форме осталась в «Истории автобиографии» без внимания немецкого исследователя.

Из других основополагающих работ по изучению теории документально / мемуарно-(авто)биографической литературы на Западе следует назвать статью Ж. Гюсдорфа «Условия и границы автобиографии», а также книги Ф. Лежена («Автобиография во Франции» (1971), «В защиту автобиографии» (1998), «Дорогой экран» (2000) и др.), придавшие французскому исследователю статус крупнейшего в настоящее время специалиста в данной области. Не выделяя исповедь в качестве самостоятельной литературной единицы, определяя один из крупнейших образцов исповедальной прозы – «Исповедь» Ж. – Ж. Руссо – как автобиографию, Ф. Лежен в своих исследованиях анализирует вопросы истории и поэтики данного литературного жанра. На основании этих работ в западном литературоведении сформировалась общепринятая точка зрения на природу документально / мемуарно-(авто)биографической прозы, не предполагающая выделения исповеди в качестве самостоятельной литературоведческой единицы.

Третью, немногочисленную группу научных работ, посвященных изучению исповедальной прозы, составляют источники, в которых исповедь рассматривается как самостоятельное литературное явление.

К числу важнейших теоретических исследований исповеди в советском литературоведении относятся работы М. Бахтина. Исповедь находилась в поле повышенного внимания на протяжении всей литературоведческой деятельности М. Бахтина, но так и не стала объектом пристального рассмотрения. Занимаясь решением конкретных проблем искусства слова, что видно из самих названий работ («Автор и герой в эстетической деятельности»), «Формы времени и хронотопа в романе», «Проблемы поэтики Ф. М. Достоевского» и др.), русский ученый высказал ряд ключевых положений, касающихся поэтики исповеди. Так, уже в одной из своих начальных работ 1920-х годов «Автор и герой в эстетической деятельности» М. Бахтин выделяет ее в качестве самостоятельной жанровой единицы, которая в огласовке исследователя звучит как «самоотчет-исповедь», дает ей определение («попытка зафиксировать себя самого в покаянных тонах в свете нравственного долженствования» [10, с. 202]), характеризует отдельные особенности поэтики данной художественной формы, намечает пути разграничения исповеди и автобиографии. В трудах М. Бахтина последующих лет разработка вопросов, касающихся исповеди, не получила дальнейшего развития. В центре внимания исследователя находился роман, который провозглашался как «единственный становящийся жанр среди давно готовых и частично уже мертвых жанров» [11, с. 448]. Исповедь М. Бахтин относил к числу вводных жанров, которые, проникая в состав романа или «сохраняют в нем свою конструктивную упругость и самостоятельность и свое языковое и стилистическое своеобразие», или «прямо определяют собою конструкцию романного целого», создавая особую жанровую разновидность романа – «роман-исповедь» [12, с. 134].

Серьезного внимания заслуживает монография современного российского исследователя М. Уварова «Архитектоника исповедального слова», в которой исповедь рассматривается как «уникальная форма человеческого самовыражения» [6, с. 9], представленная в живописи, архитектуре, музыке, литературе, философии. Прослеживая религиозные истоки данного феномена, М. Уваров особый акцент делает на исследовании русского исповедального типа культуры, выделяя внутри его следующие типы исповедующегося сознания: «тип мыслителя-проповедника», «тип мыслителя-исповедника», «тип исповедника-как-проповедника, или "юродивого"» [6, с. 95]. Широта поставленной в исследовании задачи, к сожалению,

нию, приводит к тому, что пути использования исповеди в литературе практически не рассматриваются М. Уваровым, оставаясь только пунктирно намеченными (отмечаются только ее вершинные точки – «Исповеди» Августина Аврелия и Ж.-Ж. Руссо).

Свидетельством неоднозначного статуса исповеди в литературе являются материалы конференции «Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова», участники которой отразили весь спектр бытующих в науке мнений: от признания исповеди как самостоятельного жанра (К. Исупов) до полного отрицания возможности ее существования в литературной, письменной форме (М. Михайлова).

Отдельные аспекты жанровой природы исповеди в своих работах в российском литературоведении затрагивали А. Бальшев, Н. Кочеткова и др., в отечественном – И. Штейнер, М. Тычино, Г. Куриленко и др., в зарубежной науке – В. Бенет, Ж. Шипли, С. Спендер, Т. Дуди и др.

Анализ научно-критических работ позволяет утверждать, что в отечественном литературоведении нет единого комплексного исследования исповедальной прозы как своеобразного и самостоятельного литературного явления. Актуализация исповеди как общекультурного феномена, богатый фактический материал, накопленный за шестнадцать столетий бытования жанровой модификации в литературе, расцвет документально/мемуарно-(авто)биографической прозы в искусстве слова последних лет свидетельствуют о том, что исследование специфики и основных тенденций развития данной формы организации художественного материала имеет важное значение для национального литературоведения.

Литература

1. Хализев, В. Е. Теория литературы / В. Е. Хализев. – М. : Высшая школа, 2000. – 398 с.
2. Блок, А. А. Письма о поэзии / А. А. Блок // Собр. соч. : в 8 т. – М. ; Л. : ГИХЛ, 1962. – Т. 5 : Проза. 1903–1917. – 1962. – С. 277–300.
3. Стральцова, В. М. Шлях да сябе : Сучасная аўтабіяграфічная проза як мастацкая сістэма / В. М. Стральцова. – Мн. : Бел. навука, 2002. – 112 с.
4. Дубин, Б. Как сделано литературное «я» / Б. Дубин // Иностранная литература. – 2000. – № 4. – С. 108–122.
5. Рублевская, Л. Самое главное и все остальное / Л. Рублевская // Неман. – 1998. – № 1. – С. 243–255.
6. Уваров, М. Архитектоника исповедального слова / М. Уваров. – СПб. : «АЛІТЕЙЯ», 1998. – 256 с.
7. Бронская, Л. И. Концепция личности в автобиографической прозе русского зарубежья первой половины XX века (И. С. Шмелев, Б. К. Зайцев, М. А. Осоргин) / Л. И. Бронская. – Ставрополь : Изд-во СГУ, 2001. – 120 с.
8. Луначарский, А. Силуэты / А. Луначарский. – М. : Молодая гвардия, 1965. – 544 с.
9. Misch, G. Geschichte der Autobiography / G. Misch. – Bern : Wiedmannsche Buchhandlung, 1950. – Band 1 Abteilung. – 646 s.
10. Бахтин, М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. Бахтин // Работы 1920-х годов / М. Бахтин. – Киев : «Next», , 1994. – С. 69–255.
11. Бахтин, М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) / М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики / М. Бахтин. – М. : Худож. лит, 1975, 1975. – С. 447–483.
12. Бахтин, М. Слово в романе / М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики / М. Бахтин. – М. : Худож. лит, 1975. – С. 72–233.

УДК 821.161.1-31*Пушкин

В. В. Гончаров

Образ Екатерины II в романе А. С. Пушкина «Капитанская дочка»

Объектом рассмотрения в данной статье является образ Екатерины II в искусстве. Проводятся параллели между вариантами этого образа в документальной и художественной литературе, в живописи. Исследование художественного образа Екатерины II производится на концепту-

альном уровне и уровне внешней и внутренней формы. Литературоведческий анализ образа императрицы проводится на материале романа А. С. Пушкина «Капитанская дочка».

Введение образа Екатерины II в роман «Капитанская дочка» объясняется Ю. М. Лотманом как желание Пушкина уравнивать действия самозванца и царствующей императрицы по отношению к Гриневу и Марье Ивановне Мироновой. Даже неподготовленному читателю ясно: в романе Пушкина «Капитанская дочка» Екатерина II помиловала Гринева, подобно тому как Пугачев Машу и того же Гринева. Ю. М. Лотман пишет: «В основе авторской позиции лежит стремление к политике, которая возводит человечность в государственный принцип, не заменяющий человеческие отношения политическими, а превращающий политику в человечность» [1]

«Подобность» действия состоит в том, что и Пугачев, и Екатерина II – каждый в сходной ситуации выступает не как правитель, а как человек. Пушкину в эти годы глубоко свойственно представление о том, что человеческая простота составляет основу величия (ср., например, «Полководец»). Именно то, что в Екатерине II, по роману Пушкина, рядом с императрицей живет дама средних лет, гуляющая по парку с собачкой, позволило ей проявить человечность. «Императрица не может его простить», – говорит Екатерина II Маше Мироновой. Но в ней живет не только императрица, но и человек, и это спасает героя. В связи со сказанным становится понятным, что Пушкин не дает возможности читателю воспринимать образ Екатерины II как отрицательный или сознательно сниженный.

Изображение Екатерины II в романе Пушкина «Капитанская дочка», соответствует традиции изображения императрицы в литературе и живописи 18 века; в частности, исследователи отмечают тесную связь образа Екатерины в эпизоде романа с портретом В. Л. Боровиковского «Екатерина II на прогулке в Царскосельском парке». Художник отказался от традиции изображать Екатерину в виде «богоподобной» царицы, величественной «земной богини» (как, например, Левицкий), старался избежать парадности, официальности в этом по жанру «парадном» портрете. Его заслугой является то, что он представил Екатерину II как простого обыкновенного человека. Он изображает императрицу в домашнем платье во время прогулки в парке со своей любимой левреткой. Ее туалет подчеркнуто прост, скромнен, отсутствуют всякие парадные регалии, атрибуты царской власти (скипетр, корона, держава и пр.)

Виктор Шкловский тонко заметил: «Пушкин дает Екатерину по портрету Боровиковского. Портрет относится к 1781 году, был обновлен в памяти гравюрой Уткина в 1827 году. Эта гравюра ко времени написания «Капитанской дочки» была у всех в памяти. На портрете Екатерина изображена в утреннем летнем платье, в ночном чепце; около ее ног собака; за Екатериной деревья и памятник Румянцеву. Лицо императрицы полно и румяно» [2, с. 51]. Аналогичные мысли высказывает и Ю. М. Лотман в своих исследованиях о Пушкине: «В исследовательской литературе с большой тонкостью указывалось на связь изображения императрицы в повести с известным портретом Боровиковского. Однако решительно нельзя согласиться с тем, что бытовое, «человеческое», а не условно-олическое изображение Екатерины II связано со стремлением «снизить» ее образ или даже «разоблачить» ее как недостойную своей государственной миссии правительницу» [1, с. 217].

Пожалуй, наиболее достоверный портрет Екатерины II оставил английский посол в России лорд Бёкингхэмшир. В заметках, относящихся к 1762 году, он писал: «Ее императорское величество ни мала, ни высока ростом; вид у нее величественный, и в ней чувствуется смешение достоинства и непринужденности, с первого же раза вызывающее в людях уважение к ней и дающее им чувствовать себя с нею свободно она никогда не была красавицей. Черты ее лица далеко не так тонки и правильны, чтобы могли составить то, что считается истинной красотой; но прекрасный цвет лица, живые и умные глаза, приятно очерченный рот и роскошные, блестящие каштановые волосы создают, в общем, такую наружность, к которой очень немного лет назад мужчина не мог бы отнестись равнодушно Она была, да и теперь остается тем, что часто нравится и привязывает к себе более, чем красота».

Интерес представляют «Автобиографические записки» Екатерины II, которые проливают свет на личность и деятельность императрицы. «Записки» были написаны ею по-французски, изданы в 1859 году в Лондоне А. И. Герценом. И, хотя нельзя не согласиться с мнением

многих критиков о том, что в этих «Записках» императрица не была вполне искренней, тем не менее они дают представление о Екатерине, привлекающей к себе многих художников и поэтов. В этом плане нам особенно интересен один из фрагментов «Записок» – «Нравственные идеалы Екатерины II», позволяющий, с определенной степенью коррекции, углубить наше представление о неординарной личности Екатерины II: «Будьте мягки, человеколюбивы, доступны, сострадательны и щедры; ваше величие да не препятствует вам добродушно снисходить к малым людям и ставить себя в их положение, так чтобы эта доброта никогда не умоляла ни вашей власти, ни их почтения. Выслушивайте все, что хоть сколько-нибудь заслуживает внимания... Поступайте так, чтобы люди добрые вас любили, злые боялись и все уважали.

Храните в себе те великие душевные качества, которые составляют отличительную принадлежность человека честного, человека великого и героя...

Молю Провидение, да напечатлеет оно эти немногие слова в моем сердце и в сердцах тех, которые их прочтут после меня» [3].

Эти черты духовного облика Екатерины нашли отражение в романе А. С. Пушкина «Капитанская дочка». В образе Екатерины II воплотилась мечта гениального русского писателя о подлинно человеческих отношениях.

Екатерина II была тонким психологом и прекрасным знатоком людей, она умело подбирала себе помощников, не боясь ярких и талантливых личностей. Именно поэтому екатеринское время отмечено появлением целой плеяды выдающихся государственных деятелей, полководцев, писателей, художников, музыкантов. В общении с подданными Екатерина была, как правило, сдержанна, терпелива, тактична. Она была прекрасным собеседником, умела внимательно выслушать каждого. По ее собственному признанию, она не обладала творческим умом, но хорошо улавливала всякую дельную мысль и использовала ее в своих целях. За все время царствования Екатерины практически не было шумных отставок, никто из вельмож не подвергался опале, не был сослан и тем более казнен. Поэтому сложилось представление об екатеринском царствовании как «золотом веке» русского дворянства. Но, несмотря на природную гибкость ума, Екатерина II, как она сама признавалась, «умела быть упрямою или твердою (как угодно), когда это было нужно», но «никогда не была злопамятна. Во всех случаях человеколюбие и снисхождение к человеческой природе предпочитала я правилам строгости».

Если живописный портрет – это всегда как бы остановленное во времени мгновение, то словесный портрет характеризует человека «в действиях» и «поступках, относящихся к разным моментам его биографии и творчества. В эпизоде, который условно можно назвать «Встреча Маши Мироновой с Екатериной II», Пушкин лаконично вместе с тем выразительно описывает не только окружающую природу, но и внешность Екатерины, ее поведение, особенности характера, стиль разговора и манеру общения: «Утро было прекрасное, солнце освещало вершины лип, пожелтевших уже под свежим дыханием осени. Широкое озеро сияло неподвижно. Проснувшиеся лебеди важно выплывали из-под кустов, осеняющих берег. Марья Ивановна пошла около прекрасного луга, где только что поставлен был памятник в честь недавних побед графа Петра Александровича Румянцева. Вдруг белая собачка английской породы залаяла и побежала ей навстречу. Марья Ивановна испугалась и остановилась. В эту самую минуту раздался приятный женский голос: «Не бойтесь, она не укусит». И Марья Ивановна увидела даму, сидевшую на скамейке противу памятника. Марья Ивановна села на другом конце скамейки. Дама пристально на нее смотрела; а Марья Ивановна, со своей стороны бросив несколько косвенных взглядов, успела рассмотреть ее с ног до головы. Она была в белом утреннем платье, в ночном чепце и в душегрейке. Ей казалось лет сорок. Лицо ее, полное и румяное, выражало важность и спокойствие, а голубые глаза и легкая улыбка имели прелесть неизъяснимую» [4, с. 322].

Здесь нет пышных, ярких красок. Голубовато-холодный колорит скромен и благороден, как и сам образ императрицы. Простоте и выразительности образа Екатерины II способствует скромная, красочная гамма, а также изображение окружающей обстановки. Зеркальное озеро, которое замыкают кусты, осеняющие берег, осенняя купа деревьев (лип) образуют глухой тон. На этом фоне спокойно вырисовывается светлая фигурка. Скромная поза, спокойное лицо с умными пронизательными глазами и легкой полуулыбкой, отсутствие торжественного, пышного одеяния и парадного интерьера, преобладание белого цвета (белые лебеди, «белая собачка английской породы», белое утреннее платье) – все это придает образу

Екатерины II ангельские черты. Писатель подчеркивает приятный и ласковый голос императрицы, ее привлекающую симпатии манеру общения и разговора: она первая прервала молчание, разговорилась с Машей; говорила ласково с улыбкой, «подняла и поцеловала», «обласкала бедную сироту», обещала позаботиться о ее будущем.

Пушкин раскрывает особенности характера Екатерины, подчеркивает неоднозначность ее образа: она может быть строгой, холодной, когда дело касается ее врагов, вспылчивой при виде несогласия, противоречия ее словам и мнению (она «вспыхнула», когда Маша не согласилась с тем, что Гринев «безнравственный и вредный негодяй», примкнувший к Пугачеву). Вместе с тем в ней доминируют, и это подчеркивает Пушкин, такие черты характера, как отзывчивость, милосердие, умение быть благодарной: «Знаю, что вы не богаты, – сказала она, – но я в долгу перед дочерью капитана Миронова. Не беспокойтесь о будущем. Я беру на себя устроить ваше состояние» [4, с. 332]. Писатель отмечает милосердность Екатерины II (императрица взяла сироту, дочери простого коменданта далекой крепости), ее готовность помочь бедной девушке и Гриневу, внимательность (внимательно выслушала Машу, поняла ее, отправила домой не пешком, а в придворной карете). В этом эпизоде повести Пушкин открыто выражает свое отношение к Екатерине: «...голубые глаза и легкая улыбка имели прелесть неизъяснимую» [4, с. 332]. В данном случае «сочетание белого и голубого цвета символизирует круговорот энергии, свет знаний и грядущий мир гармонии. Владея инструментом цвета, Пушкин сформировал картинку, которую люди называют ангелом» [5, с. 25].

Но нельзя забывать, что образ Екатерины II во многом противопоставлен образу Емельяна Пугачева. Он появлялся в повести из «мутного кружения метели» неким оборот-нем, исчадьем ада: «что-то черное», «или волк, или человек». Таким образом, роман делится на два основных смысловых пласта: реально-событийный пласт и пласт мистический. Порой определить, к какому смысловому пласту относятся те или иные описанные в романе события или образы бывает довольно сложно. Ряд фактов (внешний вид, атрибуты) свидетельствует о том, что Пугачев – персонаж, принадлежащий к мистическому пласту нечистой силы.

Не зря Савельич крестится и читает молитву перед «резиденцией» самозванца, на которой как бы лежит отсвет адского пламени: красные рубахи, кафтаны и «рожи», блистающие глаза, сальные свечи. Да и стоит этот «дворец» «на углу перекрестка» – Место, по народным поверьям, нечистое. Императрица возникает в обстановке райского сада ангельским голубоглазым видением: в белом платье, с белой собачкой, окруженная белыми лебедями. И когда мы читаем, как в этом саду солнце освещает пожелтевшие вершины лип, то вспоминаем бумажное золото на стенах избы Пугачева. Самозванец пытается украсить себя искусственным величием – наделенная властью от Бога кажется обыкновенною дамой. Но оба образа неоднозначны. Ангельский ореол Екатерины меркнет, если вспомнить, что это ее именем у людей вырывали языки и ноздри, арестовывали невиновных, вершили несправедный суд. А Пугачев, хоть и окружен дьявольского вида подручными, все же сидит «под образами», а лев и орел, которым уподобляется бунтовщик в одном из эпитафий и в калмыцкой сказке, – не только царственные хищники, но и символы евангелистов. В связи с разработкой концепции государственных отношений для Пушкина очень актуальным был образ царя. В романе этот образ персонифицирован в двух лицах: Екатерины и Пугачева (в соответствии с двумя полярными представлениями о законности у крестьянства и правительства). Идеальные черты, приданные Пушкиным правителям, проявились в их отношении к Гриневу.

Вскрывается намерение Пушкина противопоставить образу Пугачева, «мужицкого царя», образ правящей императрицы. Отсюда контрастность этих двух фигур.

Обнаруживаются противопоставления верх – низ, небо – земля, Пугачев соотносится с нижним миром (преисподней). А образ Екатерины II с достаточной полнотой и точностью отождествляется с миром небесным.

Эту контрастность остро осознавала и воспринимала Марина Цветаева: «Контраст между чернотой Пугачева и ее белизной, его живостью и ее важностью, его веселой добротой и ее снисходительной, его мужичеством и ее дамством не могли не отвратить от нее детского сердца, единоголюбивого и уже приверженного “злодею”» [6].

Таким образом, анализ художественного образа Екатерины II в контексте романа «Капитанская дочка» не может быть целостным в отрыве от художественного образа Пугачева. Убедительность этих образов не сводится и не исчерпывается верностью воспроизведения реальности. Она определяется своеобразием творческой интерпретации, моделированием мира в формах, восприятие которых создает иллюзию постижения феномена человека. То есть в совокупности образы Екатерины II и Емельяна Пугачева не являются живым оригиналом действительности, а представляют собой философско-эстетическую модель мира.

Художественный образ Екатерины II в романе А. С. Пушкина «Капитанская дочка» сложный и неоднозначный, несмотря на то, что это эпизодический персонаж. Образ Екатерины II характеризуется статичностью и описательностью. Его типическое значение носит репрезентативный характер. Пушкин намерено акцентирует внимание читателя на отношении Екатерины II к Маше Мироновой: не единожды употреблены такие слова, как «улыбка», «приятный» (голос, лицо), «ласковый» (голос), «ласково» (обратилась), «обласкав» (бедную сироту). Образ императрицы обладает развернутой, многосоставной структурой. «Полярными» компонентами здесь выступают «живописный» портрет (т. е. образ-представление), с одной стороны, и форма речи с другой стороны. В контексте данного романа образ Екатерины II выполняет целый ряд значимых функций: придает тексту ещё большую историческую достоверность, позволяет раскрыться характеру капитанской дочки (она сумела отстоять свое счастье), способствует завершению любовной линии романа, является художественным приемом, удерживающим интерес и внимание читателя, так как сцена с появлением императрицы написана с расчетом на эффект присутствия читателя (Марья Миронова, не знает, что беседует с императрицей, а читатель уже догадывается).

Пушкин воссоздал в романе черты императрицы, запечатленные Боровиковским. Более того, Пушкин демонстративно отказался от своего личного восприятия императрицы и дал читателю копию с копии. Боровиковский рисовал с живой натуры. Пушкину было достаточно представить копию с высочайше одобренного портрета. Его целью было изобразить Екатерину именно в официальной трактовке: даже утреннее дезабилье Екатерины было рассчитано на создание легенды об императрице, как простой, обыкновенной женщины. Однако в художественном образе реальная жизненная характеристика предстает уже не сама по себе, не просто как предмет оценки, а в творческом синтезом с авторским отношением к ней. Кроме того, будучи воплощением общего, существенного в индивидуальном, художественный образ может породить различные толкования, включая такие, о которых не помышлял автор. Поэтому образ Екатерины II, справедливой, милосердной, благодарной, написан Пушкиным с нескрываемой симпатией, овеян романтическим ореолом. Это не портрет реального человека, а некий обобщенный образ – святыня, которую защищали дворяне.

Образ Екатерины II неразрывно связан с образом Пугачева, несмотря на то, что эти исторические фигуры находятся на разных полюсах и кардинально противоположны. Это многомерные образы, которые являются символами власти. Они представляют собой сплав исторических, бытовых, символических и фольклорных элементов, соединяющих два пласта: внешний, жизненный, и мистический, пласт судьбы и истории.

В романе возникают смысловые и композиционные параллели, объединяющие эти два образа. Основная из них: встреча Гринева с Пугачевым в Белогорской крепости – встреча Маши Мироновой с Екатериной II в Петербурге. На реальную основу этих персонажей наложился художественный вымысел, авторская воля, в результате чего был создан один из лучших русских исторических романов.

Литература

1. Лотман, Ю. Капитанская дочка. / Ю. М. Лотман // Пушкин – СПб., 1995. – С. 212 – 227.
2. Шкловский, В. Повести о прозе. Т. 2 / В. Шкловский. – М. : Худ. лит., 1966. – с.
3. Соболевский, С. Екатерина II. Заметки [Электронный ресурс] / С. Соболевский // Русский архив, 1863. – Вып. 12. – С. 938– 942. – Режим доступа: http://www.memoirs.ru/texts/Ek2_Zametki_RA63_12.htm. – Дата доступа: 23.03. 2013.

4. Пушкин, А. С. Собр. соч.: в 10 т. Т.5 / А. С. Пушкин – М. : Худ. лит., 1975. – 576 с.
5. Гончаров, В. Роль элемента цвета в романе А. С. Пушкина «Капитанская дочка» / В. В. Гончаров // Актуальные проблемы филологии [сборник научных статей] – Гомель, 2012. – С. 21 – 25.
6. Цветаева, М. Сочинения: в 2т. Т.2 / М. Цветаева. – М. : Худ. лит., 1984 г. – 733 с.

УДК 821. 161. 3

Г. М. Дашкевіч

Арыгінальнасць спасціжэння сэнсу жыцця ў «Давыд-гарадоцкіх канонах» Георгія Марчука

Артыкул прысвечаны асэнсаванню мастацкіх вартасцей, філасофскай накіраванасці ў спасціжэнні духоўнага свету палешука ў такім новым жанрава-стыльвым ракурсе, як навела-канон. Даследаванне праводзіцца на матэрыяле творчасці Г. Марчука. Аўтар артыкула прыходзіць да высновы, што пісьменнік у нейкай меры ідэалізуе свой гарадок дзяцінства, яго жыхароў. Жыццё навучыла пісьменніка шкадаваць усіх: добрых і злых, працавітых і лянiвых. Але вера ў непахіснасць духоўных пачаткаў будзе вечна бударажыць людскія душы і сэрцы.

Выдатны беларускі празаік, драматург, кінасцэнарыст, публіцыст Георгій Марчук нарадзіўся ў мястэчку Давыд-Гарадок, на зямлі столінскага Палесся. Яму ўласціва незвычайная працаздольнасць, удумлівае стаўленне да мастацкага слова, неадольнае жаданне адкрыць таямніцы нацыянальнага характару, «кветак правінцыі», землякоў, герояў, увасобленых у яго яркіх, высока-мастацкіх творах.

Трапяткая любоў да Бацькаўшчыны, да яе рэгіянальных вытокаў, знаходзіць свой працяг у «Давыд-Гарадоцкіх канонах» – новым жанравым адкрыцці пісьменніка. У 2003 годзе яны выходзяць у свет на беларускай мове ў красавіцкім нумары часопіса «Полымя», а ў 2006 годзе – на рускай у кнізе «Сладкіе слёзы». Аўтар стварыў дзесяць канонаў-навел: «Канон Богу», «Канон Гарыні», «Канон Хаце», «Канон Вуліцы», «Канон Агароду», «Канон Школе», «Канон Ветру», «Канон Базару», «Канон Часу», «Канон Маці». Яны ўяўляюць сабой, на наш погляд, своеасаблівы працяг рамана «Кветкі правінцыі», аповесці «Паляшук», шматлікіх апавяданняў, навел, прысвечаных Давыд-Гарадку, у якіх майстар паказаў прыгажосць паляшускага говару, кранальную пшчоту гарадчукоў да народных святыняў, да ўсяго акаляючага свету. Канон – адна з форм песнапення, якая паўстае як натхнёны дыялог паміж чытальнікам і хорам. Перакладаецца з грэчаскай мовы як «норма».

«Канон Богу» – роздум пісьменніка аб узаемаадносінах яго землякоў з Богам, з верай. Пісьменнік вялікае значэнне надае асэнсаванню сябе праз глыбіннае асэнсаванне свету, асноўных модусаў быцця. Чалавек, на думку аўтара, абавязаны шукаць апору ў маральным законе, у рэлігіі. Г. Марчук як мастак глыбока смуткуе аб тым, што некаторыя яго сучаснікі ў наш атамны век «хотят стать не лучше, а богаче, хотят властвовать, возвыситься» [1, с. 18]. Пісьменнік заклікае да духоўнага ўзвышэння, «созерцания», якое надае высокароднасці, будзіць думку чалавека, ратуе душу ад граху. У многім гэтак ратаванне пісьменнік знаходзіць у сваім правінцыйным Давыд-Гарадку, дзе ў існаванні Бога ўсе шчыра вераць, дзе «без Божага блаславення і крыжа не выбіраюцца ў далёкую дарогу, не пачынаюць ніякую справу, не сядваюць за абедзенны стол. Гэтая еднасць Бога, людзей, хат, вуліц адчуваецца штодня, перадаючыся ад аднаго да другога.

- Уратуй, Госпадзі.
- Бог у помач.
- Дай Божа, каб Гасподзь захаваў.
- Дапамажы, Божа» [2, с. 143].

Аўтар падкрэслівае значнасць святочных дзён для ўнутранага ўдасканалення яго землякоў. Гучанне царкоўнага звона, урачыстыя, прасветленыя твары гарадчукоў, іх

святочныя ўборы вымушаюць усхамянуцца няпамятлівых і нават тых, хто нядаўна гаварыў аб Божым, надзвычайным не вельмі пачціва. «Звыклія да цяжкасцей на сваіх плячах, звыклія не прасіць і не плакацца, самастойна змагацца з нялёгкай доляй, людзі ў такія дні хочуць адчуць плячо суседа, сябра, аднакласніка. Хочуць быць бліжэй да Бога. Не давядзецца пачуць, каб клялі Бога. Крыўдаваць – о, гэта можна.

– А дзе той Бог?: Усё няроўна дзеліць. Добры, чэсны памірае, а паразіт жыве» [2, с. 143].

Старыя, застаючыся дома адны пакуль іх крывінка гандлюе насеннем кветак, едзе «на вэсну» знаходзячыся ўдалечыні ад роднага дома, вядуць уклад жыцця сам-насам з малітвай, з Богам, прадбачліва «замкнуўшы дзверы на тры зашчапкі і два замкі» [2, с. 144].

Аўтар адзначае, што мужчыны ў Давыд-Гарадку меней набожныя, чым жанчыны. Яны не любяць ставіць свечкі, але калі бацька ў сям'і загаворыць пра Бога, яго слова – закон. Пабаяцца граху тады дзеці, павераць без пярэчання. Аб сутнасці Усявышняга ў Давыд-Гарадку не спрачаюцца нават тыя, хто не можа развітацца з язычніцкім укладам або падыходзіць да праблемы светабудовы з навуковага пункту гледжання. Ніхто з мужчын не ўступае ў дыскусію, калі нехта з іх на свята каля царквы, акрылены пачуццём урачыстасці, цытуе на родным дыялекце Евангелле або вядзе аповед аб Турынскай плашчаніцы. Аўтар не ўтойвае таго, што не ўсе яго землякі адпавядаюць Боскаму пачатку, нягледзячы ні на што, традыцыі жывуць, пераходзяць ад бацькоў да дзяцей: «Хітра прыжмурыўшы натруджанае вока, гарадчук пра замагільнае жыццё скажа:

– Нешчо там усё ж е. Мо недзе далёка. Не можа быць, каб Бог ды не прыдумаў шчо» [2, с. 144].

Бог у родным мястэчку Г. Марчука ўспрымаецца людзьмі як сардэчны добразычлівы чалавек, які ўсё разумее і даруе. Даруе нават тым, хто ў парыве красамоўства скажа, што памятае, як яго, трохмесячнае немаўлятка, хрысцілі ў царкве. Яму не вераць, але паважаюць за словы: «Бог мяне сюды прывёў, тут і жыць буду. Нікуды не з'еду. Людзі некаторыя паехалі і хутка паўміралі» [2, с. 145]. За гэтым светлым гумарам, непрыхаванай лёгкай іроніяй аўтара столькі бясконцай любові да чалавека, да малой радзімы, да будучых пакаленняў, якім суджана нарадзіцца і памерці на гэтай зямлі. Вось чаму гарадчукі просяць ратунку ў Госпада «па загадзе сэрца і закліку душы». Яны цвёрда ўпэўнены, што «няма такога чалавека на зямлі, якому Бог яшчэ не дапамог. З тым у душы і жывуць» [2, с. 145].

«Канон Гарыні» уражвае сваёй паэтычнасцю, пачуццём меры, прастатой і даступнасцю філасофскіх вывадаў. І зноў лепшыя радкі – гэта тыя, у якіх аўтар паказвае радаснае ўзаемапранікненне чалавека і Бога, чалавека і прыроды. «На Макавея, у дзень свята кветак, жанчыны кідаюць з моста адну-дзве кветкі з букеціка, які толькі што асвяцілі ў царкве. Плывуць гладыёлусы, аксаміткі, бяссмертнікі, астры. Ціха прымае дары рака. Далёка плывуць кветкі, не тонуць, нібыта Млечны Шлях на шырокай сінявата-зеленаватай роўнядзі. Жанчыны з незвычайнымі, прасветленымі тварамі доўга з сумам глядзяць, як знікаюць удалечыні кветкі: сплываюць мары і надзеі, няспраўджанае шчасце...» [2, с. 146].

Божым падарункам паўстае для пісьменніка рака яго дзяцінства Гарынь. Яна памятае і заўважае ўсё. Толькі ў гарадку адмысловыя, спрытныя гаспадыні могуць паставіць варыцца бульбу, наводзіць рыбы, прыбегці дадому, а бульба ў гаршку яшчэ не гатова. «Яна [рака – Г. Д.] без лодкі, як агарод без кветак», – [2, с. 146] усклікае апавядальнік у час роздуму аб смерці старога лодачніка, якой ніхто не заўважаў. Але рака заўважыла. Яна – жывая. Ёй не па душы маторныя лодкі, яны яе раздражняюць, а «вясло яна сама лашчыць» [2, с. 146]. Рака – гонар месцічаў, сімвал нязгаснага жыцця, райская асалода, шчодры лекар. «Ніхто не крыўдуе, што яна перажыла дзевяцьсот пяцьдзсят тысяч жыццяў гарадчукоў ад дня існавання і невядома колькі яшчэ гэтых тысячаў перажыве» [2, с. 146].

Вядомы літаратуразнаўца Іван Штэйнер адзначае, што «поспех да Г. Марчука прыходзіць тады, калі ён застаецца ў творах выключна шчырым, а яго сэрца і душа раскрыты сусвету, дабру, жыццю» [3, с. 61]. Своеасаблівымі вершамі ў прозе крытык называе навелы Г. Марчука, «народжаныя сэрцам», прысвечаныя памяці маці Марыі Дзмітрыеўны, акцэнтуючы ўвагу на акварэльным, пастэльным успрыняцці сусвету, якое «надзвычай гарманіруе з узнёсла-трагічным настроем аўтара» [3, с. 60].

«Нішто так не калечыць хату, як смерць яе гаспадароў» [2, с. 148], – прамаўляе пісьменнік выпактаваныя лёсам, сіроцкай доляй словы ў «Каноне Хаце». «Больш за ўсё баюся жніўня.

Гэта на яго долю выпала маё самае страшнае пракляцце. Ён адабраў маю маладую маці, маё ласкавае, пяшчотнае, добрае сэрца. На яе магільнай пліце хачу напісаць толькі такія словы: “Мама, не было дня, каб я не ўспамінаў пра цябе”» [2, с. 162]. У «Каноне Маці» пісьменнік паўтарае гэтыя словы на сваім палескім дыялекце: “Мамо, не было і дня, каб я не ўспамінаў цябе” [2, с. 163].

Праз усё жыццё нясе ён боль па той, якая падаравала жыццё, далучала да святыняў, да памяці аб продках, да спрадвечных вытокаў. Маналог сына кранае сэрца чытача сваёй выключнай шчырасцю, эмацыянальнасцю, непакіснай верай у духоўную павязь мёртвых і жывых. «У творах маюю твой партрэт і пішу твой характар, даруй. Я ахвотна пішу і пра гарадчукоў, часцяком іх прыхарошваючы, бо людзі, як і пры табе, сустракаюцца розныя: і злыя, і нядобрыя, і зайздросныя. Як успомню, што й яны ўсе памруць, то й не хачу іх ганьбіць. Не асуджаю. Словы “так” і “не” належаць Богу, і чалавек мусіць выкарыстоўваць іх вельмі асцярожна» [2, с. 162].

Перад намі паўстае сфарміраваная часам, родам, грамадствам, самаадукацыйнай асоба сына Палесся, патрыёта сваёй зямлі. Маналог пісьменніка, які звернуты да маці, уражвае спалучэннем трагічнага і жыццесцвярджальнага пачатку, тонкім лірызмам і паэтычнасцю, стылёвай упарадкаванасцю, нязмушанасцю пераходу да духоўна абгрунтаванага дыялогу: «Мне падалося, што ты, як заўсёды, падтрымаеш мяне і ўмацуеш мае жыццёвыя сілы: “Так, сыноч, не памірай. На зямлі столькі добрага, харошага, столькі любові разліта, што не паспяваеш наталіць душу і напалову. Прызнавайся ўсяму жывому ў каханні, бо ў старасці на гэта не хопіць часу”» [2, с. 163].

Безумоўна, што Г. Марчук у нейкай меры ідэалізуе свой гарадок дзяцінства, яго жыхароў. Жыццё навучыла пісьменніка шкадаваць усіх: добрых і злых, працавітых і лянiвых. Перад воблікам часу яны ўсе пройдуць па дараванай Богам зямлі. Але вера ў непакіснасць духоўных пачаткаў будзе вечна бударажыць людскія душы і сэрцы. Гэтая цудоўная думка праходзіць чырвонай ніццю праз усе каноны Г. Марчука, праз усю яго творчасць.

Літаратура

1. Марчук Г. В. Сладкія слёзы: дзевнікі, афорізмы, Г. В. Марчук – Мн. : Адукацыя і выхаванне, 2006.– 256 с.
2. Марчук Г. Давыд-гарадоцкія каноны / Г. Марчук // Польшча. – 2003. – №4. – С. 143 – 163.
3. Штэйнер І. Ф. Сусвет, убачаны здалёк. Творчасць Георгія Марчука / І. Ф. Штэйнер – Гомель, 2003. – 95 с.

УДК 398.332

И. Г. Евтухова, И. Б. Азарова

К происхождению названия праздников народного календаря: Белая неделя, Красная горка

В статье исследуется происхождение названия праздников народного календаря Белая неделя и Красная горка. Авторы работы доказывают, что в названии Белая неделя, употребляющегося для обозначения Страстной недели, нашла отражение вера в исцеление и удачу, очищение и приумножение, приобщение к миру добрых духов (богов) и победу над злыми силами, обозначено торжество добра над злом, жизни над смертью. Происхождение же терминологического словосочетания *Красная горка* связано со сложным комплексом дохристианских представлений о семейных обрядах молодежи, происходивших в первое воскресенье после Пасхи.

В говорах полесского региона для обозначения Страстной недели употребляется название *Белая нядзеля*: «*Била нядзеля пасьледня перед Пасхой, на юй усе беляца да прибираюць*» (Мозырский р-н, д. Жаховичи; Ветковский р-н, д. Присно). *Белый тыждень* – само перед Пасхой [1, с. 185]. Это же терминологическое словосочетание известно русскому языку. По мнению И. П. Ка-

линского, название *Белая неделя* непосредственно связано с семантикой слова *белый* ‘чистый, незамазанный, незапятнанный’. «Известно, что наши поселяне, готовясь к встрече такого великого праздника, как Светлое Воскресенье, начинают белить и прибирать свои хаты и вообще заботиться о возможной чистоте и опрятности у себя. Отсюда понятно, что все эти домашние занятия и дали название Страстной неделе *Белой* или *Чистой*» [2, с. 177].

Сербы и македонцы называют «белыми» масленичные дни (*бела неделя, бела субота, бела седмица*) по цвету молочных продуктов – «белого скоромного» (*бели мрс*). По сербскому представлению, на масленицу в «*белый* четверг» град «заквашивается», и в «*белую* субботу» определяется, когда и где будет бить град (Косово Поле). В Сербии в Поморавье Святки – время, когда нет постных дней, – называются *бели дни*. В Полесье, в Харьковской и Могилевской губерниях Страстная неделя называлась *біела няделя, білы тыждень* – тогда совершалась предпасхальная уборка и белились хаты; у католиков – хорватов, словенцев, чехов и словаков Страстная суббота называется *bijela subota, biela sobota*, что, вероятно, мотивировано белой одеждой принимающих конфирмацию перед Пасхой. В Польше иногда четвертое или пятое воскресенье Великого поста именовалось белым, а в Хорватии и Валашской Моравии под немецким влиянием белым могло называться воскресенье после Пасхи (СД 1, 154).

Нельзя, однако, не учитывать сложной символики слова – хрононима *белый* в данном словосочетании. *Белый* цвет, *белое* – в народной культуре один из основных элементов цветовой символики. *Белый* цвет часто представляет обобщенно ряд цветов светлых тонов, а также большую цветовую интенсивность (СД 1, 151). *Белый* цвет в библейских текстах – это символ света со всеми его значениями: божественность, святость, чистота, вера, благо и пр. В иконографии *белый* – это цвет одежд святых, апостолов, ангелов. *Белый* саван покойников – это знак приобщения человека к божественному чину.

Во многих обрядах и обрядовых текстах лексема *белый* имеет значение ‘очищающий’. Так, в одной старинной веснянке о Страстной неделе встречается: «На *Белой* неделе пожары горели» [2, с. 127], а в сборнике, изданном в 18 веке, упоминается: «В Великий четверток постели для блох зажигают и хмели палят, пластыя моют до солнца и мочатся сами» [2, с. 177]. Имеющие накожную сыпь для излечения купались в Чистый четверг до восхода солнца, а здоровые обливались холодной водой для того, чтобы на будущее время предохранять себя от подобного рода болезней. В этих обрядах ясно проявляется языческое представление предков о целебной силе огня и воды и влиянии этих стихий на здоровье человека. *Белый* в данном случае – это модель воды, утоляющей жажду и очищающей тело.

Белый цвет – это также признак верхних, потусторонних сфер, поскольку он связан с облаками, неземной чистотой и светом. *Белый* цвет ассоциируется и с производящей силой, которая воплощена в яйце. Обычай употреблять его на Пасху существует издавна, т. к. в яйце, скрывающем жизнь птенца, наши предки могли видеть наглядное изображение воскресения Христа. Кроме употребления яиц при христосовании, народ употреблял их как символы всего жизненного и цветущего в природе. Так, на праздник Пасхи крестьяне ставили на стол кадку с зернами пшеницы, зарывая в нее воскресенское яйцо, и берегли эти зерна для посева; отправляясь сеять лен, клали в мешок, наполненный семенами, яйца и при посевах этих семян разбрасывали по полю яичную скорлупу, приговаривая: «*Роди, Боже, конопля белы, как яйцо*». Некоторые хозяева гладили Воскресенским яйцом домашний скот, особенно лошадей, чтоб они были гладки, как яйцо. Положительная символика слова *белый* нашла отражение и в языке: *Рубаха черна, да совесть бела; Говорит бело, а делает черно; Свет бел, да люди черны* (Даль 1, 152–153).

Таким образом, за *белым* цветом уже с древнейших времен закрепилось представление о благе, добре и святости. Слово-символ *белый* в названии *Белая неделя* выступает как конструктивный элемент, как порождающая модель. Вполне закономерно, что Страстная неделя названа в народе *Белой*. В этом названии нашла отражение вера в исцеление и удачу, очищение и приумножение, приобщение к миру добрых духов (богов) и победу над злыми силами. Так общепонятным языком цвета обозначено торжество добра над злом, жизни над смертью.

Собственно русское устойчивое словосочетание *Красная горка* по-разному характеризуется в различных лексикографических источниках. Так, в нормативных словарях совре-

менного русского языка оно фиксируется со значением «первая неделя после пасхальной» (СРЯ I, 334). Более широкое и неоднозначное толкование данного терминологического словосочетания находим в диалектных словарях: *Красная горка* «фомина неделя, фомин понедельник, местами вторник, местами целых две или три недели» (Даль II, 187); «первое воскресенье после пасхи, а также неделя, следующая за пасхальной» (СРНГ XV, 195). В «Словаре русского языка» это словосочетание имеет помету «устаревшее», т.е. относится к пассивному словарному запасу, но в настоящее время оно расширило сферу использования со значением «первое воскресенье после Пасхи», о чем свидетельствуют многочисленные публикации в периодике. Важно отметить, что в этом устойчивом словосочетании компонент-цветообозначение не является смысловым центром, существенную роль играет субстантивный компонент, тесно связанный с цветообозначением и его терминологией; его использование важно для понимания символики цветообозначения.

«Красные дни» в народном календаре приходятся на Страстную (полес., бел. *Красна пятница*, *Красна субота*, серб. *Црвена субота*), пасхальную (чеш. *Červené ponděli*, *Červené svátky*, *Červené vejce* ‘пасхальные праздники’), Фомину неделю (рус. *Красная горка*, полес. *Красная неделя*), Троицу (чеш. *Červené svátky* ‘троицкие праздники’). Родившийся в «*красную субботу*» способен видеть болезнь *црвени ветар* и может показать место, где зарыт клад (серб.). В Полесье *красный месяц* ‘дни полнолуния’ (чернигов.) (СД 2, 650).

Слово *горка*, образованное от *гора* «возвышенность», связано, как свидетельствуют источники, со сложным комплексом сакральных, мифических представлений. Известный русский фольклорист И. М. Снегирев отмечал, что «с древних времен *горы* как ... родина и обитель богов и естественные пределы их владений почитались священными» [3, с. 18]. По свидетельству А. Н. Афанасьева, «сравнивая небо с *горою*, народная фантазия породила эти разнородные понятия и в языке, и в мифе. Существительное *горé* имеет значение «вверх, к небу...» Небо представлялось *горою*. Эта мифическая *гора* часто упоминается в сказочных преданиях славян и немцев» [4, с. 54]. Украинский этнограф О. Воропай отмечает, что «*горы*, а также *горки*, *горбы*, *горщицы*, *крутицы*, *холмы* являлись местами языческих богослужений, там стояли истуканы и было место, куда приносили кровавые жертвы. Кроме того, на *горах* хоронили умерших, там горели «вечные» огни, совершались ритуальные обряды и игры; происходили суды и расправы» [5, II, с. 22]. По мнению Б. А. Рыбакова, «с идеей неба, с культом Сварога связан культ *гор*, *горных* вершин, «*красных горок*», «*красных холмов*» – ближайших к небу точек земли. Точнее, это не был культ гор как таковых: горы и холмы (в равнинных местах) были не объектом, а местом культа, местом сборищ и принесения жертв» [6, с. 285].

Гора – в народной космогонии локус, соединяющий небо, землю и «тот свет»; место обитания нечистой силы, совершения обрядов и т.п. Гора (а также холм, курган и т.п.) – вертикаль, связывающая верх и низ, что определяет двойственность представлений о горе, с одной стороны, как о демоническом локусе, с другой стороны, как о демоническом локусе. Связь горы с небом отражена в лексике (ср. ц.-слав. *гора* ‘верх’, болг. *згоре* ‘вверх’, ц.-слав. *горний* ‘небесный’ и др.) и в ритуальной практике. Русские летописи сообщают о поклонении славян языческим божествам на горах. Ср. обычай ставить идолы богов на возвышенности, в частности соотнесенность с горой (холмом) Перуна и других богов, совершать весенние обряды на горах и возвышенностях, зажигать в весенние праздники (Благовещение, Юрьев день, Купалу) на горах костры и скатывать с них зажженные колеса (о.-слав.), совершать жертвенные обряды (болг.). Отголоски жертвоприношений горам засвидетельствованы в польских Татрах, где на камнях оставляли лен, хлеб, крестики, образки, а пастухи после молений съедали жертвенного барана. В русских заговорах гора, с одной стороны, – место, где находятся Бог, Иисус Христос, Богородица и сакральные объекты (дуб, бел-горюч камень и др.), а с другой стороны – место, связанное с нечистью. С горой связаны представления о поустороннем мире (ср. рус. выражение отправиться на горку ‘умереть’) (СД I, 520).

В этнографических источниках имеется целый ряд названий *красных гор* и *горок*. Как правило, эти названия сопровождаются сведениями о том, что *красные горы* имеют непосредственное отношение к ритуальным местам, на которых находились культовые здания: «В Москве, на Неглинной, есть церковь Св. Георгия на *Красной горке*; в Новгороде – церковь Воскресе-

ния на *Красной горке*. *Красногорские* монастыри находились «во Владимирской области и недалеко от Архангельска» [3, 21–22; 5 II, 23]. Кроме того, в русских народных говорах существительное *горка* употреблялось не только в значении «место гулянья молодежи», но и само обозначало гулянье: «Пойдем на *горку* – пойдем на гулянье. Девки с парнями ходят на *горку* и водят хороводы. На *горке* ходят да песни поют...» (СРНГ VII, 37).

Таким образом, вышеизложенные этнокультурные и топонимические сведения позволяют предположить формирование семантики субстантивного компонента *горка* в составе словосочетания *Красная горка*: возвышенность → место совершения языческих ритуалов → место нахождения культовых сооружений → место обрядовых гуляний. Известно, что в древнерусском языке прилагательное *красный* имело значение ‘прекрасный, красивый, приятный’ (Срезн. 1(2), 1318). «Словарь русского языка XI–XVII вв.» отражает различные значения этого слова в зависимости от употребления: *красный*: 1) красивый, прекрасный; 2) очень хороший, превосходный; дарующий радость, благодатный; 3) красный (а также бурый, рыжий, карий, коричневый с красноватым оттенком) и т.п. (СРЯ XI–XVII в. VIII, 19–21). В славянских языках слово *красный* употребляется в значении ‘красивый, цветущий, веселый, отрадный’, отличаясь от чермного, червоного, алого, багряного цветов, имеющих непосредственное цветное значение. Сравн.: бел. *красны* ‘красивый’, укр. *красний* ‘прекрасный, красивый, хороший’; болг. *красен* ‘красивый’, с.-хорв. *красан* ‘красивый, великолепный’; словен. *krasen*; чеш. *krasny*; словацк. *krasny* ‘прекрасный’, польск. *krasny* ‘прекрасный, пригожий’; в.-луж., н.-луж. *krasny* ‘красивый’ (ЭСРЯ II, 368).

Красный цвет, *красное* – в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, выступающий в оппозиции *белое* – *красное* (противопоставлен белому, светлому как не-белое, «окрашенное», «темное») или в триаде *белое* – *красное* – *черное*. Символика *красного* цвета и его оттенков (от желтого до коричневого) амбивалентна. *Красный* – цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья и цвет потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей. *Красный* цвет наделяется защитными свойствами и используется как оберег. Особо значимы в народных представлениях *красная нить*, *красное полотно*, *красное яйцо*.

Праздник *Красная горка* связан с семейно-брачной обрядностью: в это время устраивались хороводные игры молодежи, игрались свадьбы. Обязательным элементом одежды участников была одежда *красного* цвета. Известно, что *красный* цвет, символизируя радость, красоту, любовь и полноту жизни, вызывает положительные ассоциации. Это подтверждает ряд пословиц и поговорок: бел. *Што красна (чырвона), то хароша; што сародка – смачна*.

Таким образом, происхождение устойчивого терминологического словосочетания *Красная горка* связано со сложным комплексом явно дохристианских представлений о семейных обрядах молодежи, происходивших в первое воскресенье после Пасхи.

Литература

1. Толстая, С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю / С. М. Толстая // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – М. : «Наука», 1984. – 269 с.
2. Калинин, И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси / И. П. Калинин. – М. : Худлит, 1990. – 237 с.
3. Снегирев, И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев. – М., 1837–1839.
4. Афанасьев, А. Н. Древо жизни: Избранные статьи / А. Н. Афанасьев. – М. : Современник, 1983. – 464 с.
5. Воропай, О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Київ, 1991.
6. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1994. – 608 с.

Список сокращений

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М., 1989. – Т. 1; *СД* – Славянские древности: Энциклопедический словарь: в 5-ти томах / под ред. Н.И. Толстого. –

М.: Междунар. отношения, 1995-1999. – 1995. – Т. 1; 1999. – Т. 2; **СРНГ** – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. – Л.: Наука, 1968-1992. – Вып. 9; **Срезн.** – Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. – СПб., 1913; **СРЯ** – Словарь русского языка: в 4-х т. / под ред. А.П. Евгеньевой. – М.: Рус. яз., 1999. – Т. 1, 4.; **СРЯ XI-XVII в.** – Словарь русского языка XI-XVII в. – М., 1975. – Т. 8; **ЭСРЯ** – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т. – СПб.: Терра-Азбука, 1996. – Т. 3. – 832 с.

УДК [821.161.3.09 – 2] (092) Марчук, Дудараў

Л. У. Іконнікава

Хрысціянскія матывы ў драматургіі Г. Марчука і А. Дударова

Пры дапамозе параўнальна-тыпалагічнага аналізу ў артыкуле даследуюцца такія хрысціянскія матывы, як хрысціянская любоў, пакутніцтва, пакаянне, дараванне. У якасці прадмета абраны п'есы «Пеўчыя 41 года» Г. Марчука і «Радавыя» А. Дударова. Асаблівая ўвага звяртаецца на біблейскія алюзіі і вобразы-сімвалы твораў. Аўтар артыкула прыходзіць да высновы, што ў п'есе Г. Марчука замацаваліся асновы гуманістычнага светабачання, якое вызнае безумоўныя вартасці і каштоўнасці асобы кожнага чалавека, права гэтай асобы на свабоду выбару сваіх учынкаў – выбару паміж добром і злом. Біблейскія алюзіі драмы А. Дударова з'яўляюцца адной з дамінантных адметнасцей вобразнай структуры п'есы. Яны пашыраюць магчымасці раскрыцця духоўна-псіхалагічных асаблівасцей характару, а таксама садзейнічаюць больш глыбокаму выяўленню асноўнай мастацкай ідэі твора, якая заключаецца ў сцвярджэнні агульначалавечых маральных каштоўнасцей.

Біблейская тэматыка, хрысціянскія вобразы і сімвалы, пераасэнсаванне евангельскіх і старазапаветных сюжэтаў былі заўсёды адной з невычэрпных крыніцаў паглыбленага мастацкага адлюстравання з'яў рэчаіснасці і крытэрыем мастацкага ідэалу. У свой час выдатны рускі мысліцель І. Ільін выказаў думку пра тое, што карані сапраўднага мастацтва заўсёды маюць духоўна-рэлігійны характар [6]. У апошнія дзесяцігоддзі 20 стагоддзя адбываецца вяртанне ва ўлонне спрадвечнай духоўнасці, «рэабілітацыя» не толькі нацыянальнай, але і хрысціянскай ідэі. У выніку – літаратура набывае цэлы шэраг твораў новай тэматыкі, прадметам пазнання якіх становіцца душа чалавека. Гэта садзейнічае з'яўленню новага ракурсу асэнсавання і ўспрымання эпохі, што спрыяе спазнанню тайных Боскіх асноваў светабудовы.

Значная актуалізацыя хрысціянскай праблематыкі і вобразнасці адбываецца асабліва ў 80-я гады мінулага стагоддзя, што, у першую чаргу, звязана з адчуваннем крызісу і ідэалагічнай тупіковасці ў савецкім грамадстве, а таксама выклікана фактам вычарпанасці культуры і духоўнага заняпаду. Літаратура пачынае шырока закранаць пытанне духоўных каранёў свайго народа, у ёй больш частым і плённым становіцца зварот да мінулага, у мастацкіх творах пачынае выразна прачытвацца хрысціянскія ісціны. У. Конан, шукаючы прычыны ўплываў Бібліі на мастацкую культуру, адзначае, што яны «абумоўлены ў пэўных межах аднатыпнасцю, падабенствам біблейскай і агульнамастацкай паэтыкі, іх кампазіцыйнай структурай, яскравай, жывой вобразнасцю, гуманістычным зместам, верай у спрадвечныя духоўныя каштоўнасці» [8, с. 14].

Г. Тварановіч заўважае, што «хрысціянства па вялікаму рахунку – не філасофія, а лад жыцця, спосаб лучнасці з вечным, чым увогуле належыць быць любой рэлігіі» [10, с. 144]. Даследчыца адзначае вялікую ролю Святога пісання, якое з'яўляецца для творцаў нязменнай крыніцай сюжэтаў, тэм. «І тое, як паэт, мастак, музыка спраўляліся з высокім матэрыялам, з'яўлялася пэўным эталонам іх творчай сталасці, прафесійнасці» [10, с. 144]. Відавочна, што рэлігійныя тэмы, вобразы і матывы даюць пісьменнікам магчымасць выйсця да агульначалавечых праблем, да больш адэкватнага разумення шляхоў і паваротаў нацыянальнай і сусветнай гісторыі.

Дэкларацыя хрысціянскіх ідэй у творчасці Г. Марчука адбываецца на двух узроўнях. Першы, адкрыты, рэпрэзентуецца праз стварэнне галерэі вобразаў свяшчэннікаў, ксяндзоў, духоўных прапаведнікаў. Прычым многія персанажы інтэртэкстуальна суадносяцца з героямі больш позніх твораў розных жанраў, дзе яны з'яўляюцца пад іншымі імёнамі. У драматургіі А. Дударова вышэй вылучаны ўзровень таксама ёсць, аднак выкарыстоўваецца не так шырока. А. Дударав звяртаецца да вобразаў свяшчэннікаў і ксяндзоў у творах гістарычнай тэматыкі з мэтай стварэння антуражу эпохі, іх функцыя – дэкларацыйная (п'еса «Князь Вітаўт»). Распрацоўка псіхалагічнага складу характару гэтых герояў не з'яўляецца прыярытэтнай. Другі ўзровень, схаваны, выяўляецца ў распрацоўцы такіх літаратурна-хрысціянскіх матываў, як хрысціянская любоў, дараванне, выкараненне зла, пакаянне, пакутніцтва, святло і цемра. Ён прадстаўлены ў творчасці абодвух аўтараў, неабходна заўважыць, што нюансіроўка ў падачы таго ці іншага матыву ў іх розная, нягледзячы на падабенства тэматыка-праблемнага кола твораў. Найбольш кропак судакранання можна знайсці пры параўнальна-тыпалагічным аналізе такіх п'ес, як «Пеўчыя 41 года» Г. Марчука і «Радавыя» А. Дударова (ваенная тэматыка), «Кракаўскі студэнт» і «Палачанка» (гістарычная тэматыка), а ў плане насычанасці біблейскім зместам і сімволікай – «Дарога ў Іерусалім» Г. Марчука і «Злом» А. Дударова.

Межы артыкула не дазваляюць прааналізаваць усе адзначаныя вышэй творы, што вымушае спыніцца толькі на даследаванні хрысціянскіх матываў у п'есах «Пеўчыя 41 года» (1985) Г. Марчука і «Радавыя» (1984) А. Дударова. Перш чым пачаць пра іх гаворку, звернемся непасрэдна да ўдакладнення самага паняцця «матыў». Гэта самастойны структурны элемент (ці эпізод), які выражае тыпічную сітуацыю і валодае здольнасцямі арганізацыі тэксту, аднак часцей за ўсё ў ім не лакалізаваны. Тым не менш у яго ёсць не толькі змест, але і фармальнае выражэнне: ён канкрэтны і можа быць выражаны клішэ, цытатай, тэматычным комплексам. Такая знешняя актуалізацыя матыва з'яўляецца формай, што ўжо заключае ў сабе пэўны стэрэатып. Яна можа быць прадстаўлена ў тэксце некалькімі элементамі, дзе вар'іруецца асноўны змест, і якія выступаюць як комплекс сігналаў, што з'яўляюцца спасылкамі на агульны сэнсавы фокус.

У 80–90-я гады ў прозе і драматургіі адбываецца новае асэнсаванне гістарычнага шляху савецкага народа, выяўляюцца істотныя адрозненні мастацкіх твораў пра Вялікую Айчынную вайну ад літаратуры на ваенную тэматыку папярэдняга перыяду, што «адлюстравалася ў больш дэталёвым даследаванні маральна-псіхалагічных і рэлігійных праблем, ва ўзаемаадносінах асабістага і грамадскага» [1, с. 13]. У п'есе «Пеўчыя 41 года» ўпершыню ў беларускай літаратуры другой паловы 20 стагоддзя пытанне веры і здрадніцтва ставіцца ў якасці магістральнай сюжэтнай лініі (матыў пакаяння і даравання). Г. Марчук выкарыстоўвае новы падыход у вырашэнні праблемы «чалавек і вайна». Яе раскрыццё адбываецца пры дапамозе тандэма «армія – рэлігія». Уплыў хрысціянскай маралі на асобу ва ўмовах ваенных дзеянняў паказаны і ў драме «Радавыя» А. Дударова, дзе пісьменнік распрацаваў і псіхалагічна пашырыў тэму «дыялектыкі душы» савецкага салдата напрыканцы вайны. Г. Марчук, як адзначае Т. Аўдоніна «ў аснову сваёй драмы паклаў тэму маральна-рэлігійнага ўспрыняцця падзей і асаблівасцей жыцця людзей на акупіраванай ворагам тэрыторыі роднай Беларусі ў самым пачатку вайны» [1, с. 10]. Абодва аўтары адмовіліся ад аднамернасці і прамалінейнасці ў паказе «сваіх» і «чужых».

Падзейны рад драмы «Пеўчыя 41 года» наступны: айцец Вікенцій вяртаецца са ссылкі і аднаўляе свой царкоўны прыход, па загаду мясцовай нямецкай улады ён стварае хор з ваеннапалонных, якія ў канцы твора ідуць у партызаны. Кожны з герояў павінен зрабіць выбар: стаяць да апошняга за свае перакананні, за краіну ці даць волю страху за сваё жыццё і перайсці на бок ворага. Гэта і выбар паміж сіламі святла і цемры. Адны персанажы выяўляюць бескампрамісную пазіцыю ў адносінах да акупантаў (Генадзь), іншыя дзейнічаюць акуратна і чакаюць зручнага моманту (Арсеній, Марыя, Нестар, Прохар), а паводзіны некаторых характарызуюць неадназначнасць, двайная гульня (Варвара, Ілья, Сямён).

Драматург скіроўвае ўвагу на душэўны стан дзеючых асоб і дае магчымасць удумліваму рэцыпіенту самому рабіць высновы, асэнсаваць, ацаніць падзеі адпаведна

адукаванасці, інтэлекту і духоўнай сталасці. Г. Марчук адмовіўся ад рытарычнасці і чыстай публіцыстычнасці, што «значна выбівае яго п'есу з кола драматургічных зацікаўленасцей у 70–80–я гады 20 стагоддзя, калі панавала агульная тэндэнцыя да гераізацыі вобразаў і падзей мінулай вайны» [1, с. 13].

Г. Марчук паказвае двух прапаведнікаў – рэлігійнага (айцец Вікенцій) і духоўнага (гаўрэднэр Фадзей Робертавіч), – жыццёвыя пазіцыі якіх супрацьпастаўлены адна другой. Як і іншыя персанажы, айцец Вікенцій таксама мусіць зрабіць выбар. У самым пачатку ён не ўсведамляе, як паяднаны паміж сабой царква і вайна, ён гаворыць біблейскія ісціны, не разумеючы ролі рэлігіі ў час ваенных падзей: «Царква і вайна – паняцці не сумяшчальныя. Ісціна царквы толькі мір – вось яе сімвал, любоў да бліжняга – яе арэол. Я не змагу агітаваць людзей на забойства, не змагу спяваць заздраўную забойцу» [9, с. 9]. У гэтых словах заключаецца асноўнае крэда хрысціянскай любові да ўсяго жывога Вікенція. Аднак расстрэл ваеннапалонных з лагера становіцца імпульсам для пераасэнсавання, і яго першая пропаведзь набывае новае гучанне – гэта заклік да ўсведамлення сваёй ролі ў гістарычных падзеях, да міласэрнасці, да захавання сваіх традыцый. Свяшчэннік займае пазіцыю патрыёта, і ў гэтым, як адзначае Т. Аўдоніна, «сіла вобраза святара, калісьці гнанага ўладай, адрывутага атэістычна настроенымі суайчыннікамі» [2, с. 100]. Ён згадзіўся працаваць не на немцаў і не на дзяржаву, а дзеля людзей, якім неабходна была духоўная падтрымка. Айцец Вікенцій – складаны характар, у якім цесным чынам пераплялося духоўнае і свецкае жыццё. І ў розных сітуацыях святар выяўляе той або іншы бок сваёй існасці. Назіраючы душэўныя пакуты, цяжкасці і нястачу людзей у час акупацыі роднай краіны, Вікенцій, адпаведна свайму грамадзянскаму абавязку, прымае рашэнне аб перапраўцы царкоўнага скарбу за лінію фронту на патрэбы абароны Айчыны.

Звычайным для драматургіі пасляваеннага перыяду быў паказ вайны як абсалютнага зла, калектыўнага злачынства. У ёй не можа быць пераможцаў і пераможаных, ёсць толькі ахвяры. Аднак Г. Марчук паказвае зусім іншы бок гэтага агульначалавечага зла. Галоўную ідэю твора можна заключыць у антыномію «вернікі – здраднікі», а асноўную прычыну, што вядзе да здрады, аўтар бачыць у страху, у першую чаргу, за сваё жыццё. «Менавіта страх – галоўная бяда, якая выгадавала і выхавала цэлае пакаленне людзей, што доўгі час (пачынаючы з 1934 года) нікому не давяралі, але свята верылі ў бясхібнасць Сталіна – правадыра ўсіх часоў і народаў. Страх селіцца ў той душы, дзе няма шчырай Веры і дасканалай Любові. А дзе страх, там здрада» [1, с. 12], – адзначае Т. Аўдоніна. У тым жа кірунку раскрыцця мастацкай ідэі ішоў у свой час знакаміты беларускі прэзаіт В. Быкаў. У п'есе «Пеўчыя 41 года» мы можам правесці паралелі з «Сотнікавым»: псіхалагічныя партрэты герояў Г. Марчука Генадзя і Ільі нагадваюць Сотнікава і Рыбака. Персанажы твораў стаяць па адзін бок барацьбы, аднак адносіны да пытанняў жыцця і смерці ў імя перамогі розняцца. Калі Генадзь і Сотнікаў гатовыя ахвяраваць сабой дзеля справы, то Ілья і Рыбак выбіраюць шлях здрады. Пры гэтым абодва матывуюць свае паводзіны нібыта і правільна, што карысці ад іх будзе больш, калі яны застануцца жывымі: «З двух небяспечных шляхоў трэба выбіраць для сябе найменей небяспечны. Каб змагацца, трэба жыць. А дурная смерць на паказуху... блеф. Што яна зменіць? Сістэма, стратэгія, пільнасць, асцярожнасць – вось пучыводныя зоркі ўсіх барацьбітоў» [9, с. 12]. «Можа, мне лепш у паліцыю прасіцца?! Там я магу быць больш карысным» [9, с. 20]. Аднак героі не ўлічваюць таго, што першая маленькая здрада ў будучым запатрабуе большых ахвяр.

На выбар тэмы паўплывалі агульначалавечыя ідэі свабоды і маральнасці, «таму што ў час Вялікай Айчыннай вайны вырашаўся лёс народа і лёс ідэй, лёс Радзімы і лёс усяго свету». [1, с. 13]. Драма вызначаецца высокай ступенню псіхалагізму. Тут выразна акрэслены адыход ад адназначнасці ацэнак сваіх персанажаў, выяўляюцца супярэчнасці характараў, якія сведчаць пра жыццёвасць твора.

У адрозненне ад Г. Марчука А. Дудараў не ўводзіць у сваю п'есу свяшчэннікаў, аднак хрысціянскія матывы і ідэі гучаць тут не ў меншай, а нават большай ступені (матывы хрысціянскай любові (Дзерваед), пакаяння (Дугін, Дзерваед, Сялянік, Ліда), пакутніцтва (Дугін, Дзерваед, Бушцец) і выкаранення зла). Па-першае, на сябе звяртае ўвагу той факт,

што абодва драматургі абралі месцам дзеяння Храм (у Г. Марчука – гэта царква, у А. Дударова – касцёл), што дадае дадатковыя адценні для прачытання твораў.

М. Караткоў, даследуючы драму «Радавыя» А. Дударова, адзначае прысутнасць у ёй алюзій на Біблію, «нават сама рэчаіснасць твора ў асобных момантах пераклікаецца з хрысціянскім веравучэннем» [7, с. 24]. Больш за ўсё аўтарам заўважана асацыятыўных сувязей зместу п'есы з Адкрыццём (Апакаліпсісам) святога апостала Яна Багаслова: маецца на ўвазе апошняя бітва сіл добра і зла, калі пасля звяржэння Сатаны на зямлю ён перадае сваю сілу, прастол і ўладу зверу (што быў нібы смяротна паранены, але гэтая смяротная рана загоілася), якому дадзена 42 месяцы (дарэчы, Вялікая Айчынная вайна працягвалася блізу таго – каля 46 месяцаў) валодаць усім на зямлі і працягваць вайну са святымі [Адкр. 13: 1–17]. Хацелася б яшчэ адзначыць, што пад такім вуглом можна разглядаць амаль кожны твор, напісаны пра падзеі Вялікай Айчыннай вайны («Пеўчыя 41 года» Г. Марчук, «Трыбунал» А. Макаёнак і інш.), дзе ў большай ці меншай ступені будзе прачытвацца біблейскі змест. Што тычыцца твора А. Дударова, то ў ім даюцца непасрэдня адсылкі на Апакаліпсіс: прыгадаем словы Салаяніка, вобразам якога рэпрэзентуецца адкрыта хрысціянскі матыў любові, сказаныя ім перад смерцю: «Пекла тут... На зямлі... І ачышчэнне чалавека...» [4, с. 113], у словах Дугіна ўзгадваецца «звер», ды і ваюе ён «супраць д'ябла і яго анёлаў».

Акрамя таго драматург у п'есе стварае своеасаблівую карціну, як слухна адзначае М. Караткоў, «страшнага суда», дзе вырашаецца пытанне: хто з герояў твора яшчэ здольны да стваральнай працы, хто не страціў боскіх арыенціраў і захаваў у сваёй душы, нягледзячы на ўсе выпрабаванні, стваральны пачатак, хто можа «праз пакаянне вярнуцца да добра і сцвердзіць яго пачатак» [7, с. 24]. Гэтая думка, канешне, можа выклікаць пярэчанні, аднак, пры дэтальным разглядзе жанравай спецыфікі твора (драматычная балада) і глыбокім аналізе псіхалагічнага партрэта ўсіх герояў гэтыя супярэчнасці знікаюць.

Непасрэдная адсылка да хрысціянскіх ісцін у драме «Радавыя» змешчана ў размоўна-спрэчцы паміж Салаянікам і Дугіным пасля таго, як стала вядома, што першы за ўвесь час не зрабіў ніводнага стрэлу адпаведна адной з біблейскіх заповедзяў «не забі». Салаянік сцвярджае: «Бог раз і назаўжды сказаў: не ўбій... Нікога! Нідзе! Ніколі! Нізашто!» [4, с. 110]. А прычыну існавання зла ён бачыць у чалавеку, які перакручвае словы і нават заповедзі так, як яму выгадна: «Што нам святое не скажы – мы ўсё перакруцім, пераверцім і падгонім пад сябе... Не жыццё, не абставіны прымушаюць нас грашыць, а похаць душы нашае...» [4, с. 111]. Ды пасля гэтай дыскусіі здаецца, што Салаянік, які сам сабе супярэчыць і згодзен, што ў безвыходнай сітуацыі можна ўкрасці дзеля дзіцяці пры ўмове ўсведамлення гэтага грэху, вельмі блізка падышоў да таго, каб прыняць меркаванне Дугіна: «Забі, але не думай, што гэта добра. Дык я і без бога ведаю, што гэта дрэнна...» [4, с. 111].

Паказальным у драме А. Дударова з'яўляецца вобраз маладой бялявай Жанчыны з дзіцём на руках у доўгай, вышыванай чырвоным белай сарочцы. Ужо не аднаразова сцвярджалася думка, што вобраз гэты сімвалічны, рабілася і праекцыя на Маці Боскую (на такую думку наводзяць шматлікія дэталі: у яе на руках дзіцё (тыпічная выява на іконах Маці Боскай, яе імя – Мар'я), некаторыя прыходзілі да высновы, што гэта – Беларусь. М. Караткоў заўважае наступную акалічнасць: Жанчына з дзіцём узнікае ў сцэне спаткання Ліды і Адуванчыка [4, с. 106], у апошнія хвіліны жыцця Салаяніка [4, с. 114], Дугіна [4, 131]. «Адным словам, заўсё-ды і ўсюды, калі і дзе ёсць намёк на міласэрнасць, пакаянне, любоў» [7, с. 29]. Яна выступае своеасаблівым маркёрам маральнай ацэнкі паводзін людзей на вайне. Дарэчы, падобны воб-раз ужо сустракаўся ў раней створанай драматургам п'есе «Узлёт» (1982). Аднак у п'есе «Радавыя» больш выразны біблейскі кантэкст. Такого сімвалічнага вобраза няма ў «Пеўчых 41 года».

Такім чынам, мы можам сцвярджаць, што хрысціянскія матывы ў абодвух творах паглыбляюць анталагічныя даследаванні асобы, пашыраюць магчымасці мастацкага выяўлення псіхалогіі індывіда, спрыяюць актуалізацыі напісанага. Вобраз святара ў Г. Марчука канцэнтруе лепшыя агульначалавечыя якасці: чалавечнасць, гуманнасць, веру, самаахвярнасць (падобная функцыя ўскладзена А. Дударавым на вобраз Дзерваеда). У яго п'есе замацаваліся асновы гуманістычнага светабачання, якое вызнае безумоўныя вартасці і каштоўнасці асобы кожнага чалавека, права гэтай асобы на свабоду выбару сваіх учынкаў – выбару

паміж добром і злом. На гэта звяртае ўвагу і паэт В. Жуковіч, які падкрэсліў, што «феномен гэтага творцы – у тым, што ўся яго творчасць скіравана на выхаванне ў душах людскіх любові да ўсяго жывога, здольнасці спачуваць (сострадать) слабому і пакрыўджанаму, здольнасці абараніць добро перад злом» [5, с. 7]. Тое самае тычыцца і творчасці А. Дударова. Біблейскія алюзіі драмы «Радавыя» з’яўляюцца адной з дамінантных адметнасцей вобразнай структуры п’есы. Яны пашыраюць магчымасці раскрыцця духоўна-псіхалагічных асаблівасцей характару, а таксама садзейнічаюць больш глыбокаму выяўленню асноўнай мастацкай ідэі твора, якая заключаецца ў сцвярджэнні агульначалавечых маральных каштоўнасцей.

Літаратура

1. Аўдоніна, Т. В. За веру і Айчыну: да праблемы “армія – вера – здрада” (па п’есах “Радавыя” А. Дударова і “Пеўчыя сорок першага года” Г. Марчука) / Т. В. Аўдоніна // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2006. – №1 (34). – С. 10 – 14.
2. Аўдоніна Т. В. ...Калі рэлігія была “опіумам для народа”...(тэма святарства ў драме Г. Марчука “Пеўчыя сорок першага года”) / Т. В. Аўдоніна // Культура праз призму духоўнасці: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі, прысвечанай XV Міжнароднаму фестывалю духоўнай музыкі “Магутны Божа” / Уклад. Яшмецеў А. В., Сердзюкоў А. В. – Магілёў: УК “Магілёўскі АМЦ НТ і КАР”, 2007. – С. 95 – 105.
3. Біблія. Кнігі Святога Пісання Старога і Новага Заветаў / навук. рэдагаванне пераклада Ж. Некрашэвіч-Кароткая, Дж. Элволд. – Мінск: Біблейскае таварыства ў РБ, 2012. – 1120 с.
4. Дудароў, А. Князь Вітаўт: п’есы / А. Дудароў. – Мінск: Мастацкая літаратура, 2005. – 318 с.
5. Жуковіч, В. Лад і ўлада мастацкага слова: Да 50-х угодкаў Георгія Марчука / В. Жуковіч // Настаўніцкая газета. – 1996. – 21 снежня. – С. 7.
6. Ильин, И. А. Собрание сочинений: в 10 т. – Т. 6: Кн. 1 / И. А. Ильин / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – 560 с.
7. Караткоў, М. Праўда боская і людская. Ідэйна-вобразная сістэма драмы «Радавыя» А. Дударова / М. Караткоў // Роднае слова. – 2009. – № 4. – С. 26 – 30.
8. Конан, У. Біблейскія і хрысціянскія матывы ў беларускай літаратурнай традыцыі / У. Конан // Наша вера. – 1999. – № 4. – С. 14 – 22.
9. Марчук, Г. В. Пеўчыя 41 года / Г. В. Марчук // Польшча. – 2010. – № 6. – С. 3–35.
10. Тварановіч, Г. П. Беларуская літаратура: паўднёваславянскі кантэкст: (Адзінства генезісу, тыпаў літаратур і характар узаемазвязей) / Г. П. Тварановіч. – Мінск: Беларуская навука, 1996. – 275 с.

УДК 821.161.3(=161.1)-145

Г. Л. Казимирский

Философская лирика в русскоязычной поэзии Беларуси (на примере творчества А. Ю. Аврутина и И. М. Котлярова)

В статье рассматриваются особенности творчества русскоязычных поэтов Беларуси А. Аврутина и И. Котлярова в контексте философской традиции. Поднимается проблема замалчивания творчества белорусских поэтов, пишущих на русском языке. Автор статьи приходит к выводу, что А. Аврутин и И. Котляров – мастера сложившиеся, зрелые, само-бытные. Поэзия А. Аврутина жанрово и тематически разнообразна, информационно насыщена, в его поэтике соединяются разные направления литературы Серебряного века: символизм, натурализм, акмеизм, футуризм, реализм. Творчество И. Котлярова заслуживает самого тщательного и всестороннего изучения, поскольку то, о чём он пишет, не подлежит никаким временным и прочим корректировкам: с точки зрения автора статьи, ни одному современному белорусскому поэту не удалось раскрыть тему Вечности так глубоко и психологически тонко, как этот поэт.

Под термином русскоязычная поэзия Беларуси традиционно понимается творчество писателей, живущих в Беларуси или считающих себя белорусами, но пишущих на русском языке. Это сложный и неоднозначный культурный феномен, научное изучение которого

только начинается. Так, среди литературоведов идут споры о том, что считать точкой отсчёта в развитии русской литературы Беларуси. Некоторые исследователи утверждают, что первым русскоязычным писателем Беларуси был Симеон Полоцкий. Также к русской литературе Беларуси относят творчество поэта-декадента Николая Минского, который стал одним из вождей русского символизма [1, с. 36]. Другие исследователи настаивают на том, что о существовании феномена русской литературы Беларуси можно говорить только после распада СССР, поскольку всё то, что было до этого, втягивалось в русское, русскоязычное культурное пространство, и белорусской литературой считалась только литература на белорусском языке. Когда наша республика получила независимость, произошел всплеск национального самосознания, вследствие чего активизировалась идея возрождения белорусского языка, и творчество русскоязычных писателей Беларуси отошло на второй план.

По сей день безоговорочный приоритет в книгоиздательстве, СМИ, литературоведческих исследованиях отдаётся белорусской литературе, а о русскоязычной незаслуженно забывают. Но нельзя не учитывать, что Беларусь считается страной с развитым билингвизмом. Культура Беларуси, так долго находившаяся под влиянием российской культуры, не смогла избежать огромного влияния со стороны этого государства. Во время существования СССР большая часть белорусов разговаривала на русском языке, и сегодня, уже в суверенном Белорусском государстве, эта тенденция сохраняется. Авторы «Нарысаў гісторыі Беларусі» акцентируют внимание читателей на том факте, что «на протяжении десятилетий проходил процесс активной русификации белорусской культуры» [2, с. 466]. Однако, по мнению И. Ф. Протченко, «процесс взаимодействия русского языка с другими языками – это процесс двуединый, так как имеет место не только влияние русского языка на национальные языки, но и обратное влияние последних на русский язык» [3, с.15].

Можно утверждать, что жизнь на белорусской земле не может не оказывать влияние на восприятие людей, творящих на русском языке. В антологии к сборнику «Современная русская поэзия Беларуси» А. Ю. Аврутин утверждает, что «традиции белорусской поэзии влияют на стиль и мироощущение русскоязычных поэтов, живущих в Беларуси. Это особая мягкость и чувствительность, способность к сопереживанию и сочувствию. Может быть, чуть большая открытость миру, доверчивость и наивность, способность удивляться, стремление к конкретности в выражении своих чувств, приверженность к классическому стиху» [4, с. 16].

На протяжении многих столетий философская лирика остается одной из наиболее глубоких жанровых форм в литературе. Будучи выразительным родом литературы, лирика способна передавать внутренние переживания человека с помощью сюжетного движения внутренней мысли автора, его эмоционального «я». Отсюда, на наш взгляд, и неизменное тяготение современных поэтов к тематике, основанной на размышлениях о смысле человеческой жизни. Среди жанровых разновидностей философской лирики выделяются медитация, стансы, элегия и др.

Вряд ли найдётся поэт, который бы не попробовал свои силы в философской теме. Пушкин и Лермонтов, Тютчев и Фет, Есенин и Блок оставили своим потомкам прекрасные стихи, завораживающие и строем, и рифмой, и глубиной проникновения в эмоциональную сферу восприятия Вселенной. Они задумывались о Горнем – и писали о Божественном Провидении; она размышляли о бренности и кратковременности жизни человека на земле – и воспевали «боли души, которая устала и спит в гробу усталости своей» (Минский), призывали смерть: «О, смерть, я твой, повсюду вижу одну тебя и ненавижу очарование земли» (Сологуб). Действительно, каким бы ни родился человек, как бы он ни жил, рано или поздно время, отпущенное ему на этой земле, подойдет к концу и ему придётся ответить на вопросы: зачем я жил? все ли я успел? в чём был смысл моей жизни? вспомнят ли обо мне потомки через год, десять лет, пятьдесят?.. Этих откровений перед самим собой не избежать никому: об этом думает юноша, когда ищет своё предназначение в жизни, об этом вспомнит мужчина, задумавшись о том, правильной ли дорогой он идёт. А более всех философствовать свойственно пожилым людям, которые, оглядываясь на прожитую жизнь, дают ей оценку, подводят некие итоги.

Философская лирика Анатолия Аврутина и Изяслава Котлярова располагает читателя к размышлениям о предназначении человека на земле, о смысле жизни и её скоротечности.

Произведения А. Аврутина наполнены тревожными раздумьями над быстротечностью бытия, сомнениями в правильности когда-то выбранного жизненного пути. В его лирике часто появляются вопросы: что есть истина и куда мы идём? Показательным считается тот факт, что, например, для стихотворения «**Поверуй... Вспомни... Усомнись...**» Анатолий Аврутин использует четырёхстопный амфибрахий (трёхсложный метр античного стихосложения) с утяжелёнными стопами – бакхием (*по/вторЯть*: «*КтО/ мы...*») и антибакхием (*/чьИ тЕ-ни/*). Дело в том, что амфибрахические стопы используются, как правило, для выражения разнообразных мыслей и чувств и как нельзя более подходят для медитативных разновидностей философского жанра лирики:

И стану сквозь боль повторять: «Кто мы будем?
Чьи тени беспечно шагают по краю?»
Пою о смертельном, но не умираю...
Кто мы? [4, с.18].

В стихотворении «**Полусвет... Моя тень на стене**» лирический герой спокойно, как должное воспринимает утрату юности, свежести, радости жизни; он осознаёт бренность своего земного существования и неизбежность ухода как непрменный принцип смены поколений. Эти настроения ощущаются и в стихотворении «**Хриплый домик на вишнёвом зное...**», лирическому герою которого на склоне лет уже ничего «*не жаждетя*», и он живёт, не показывая окружающим свою печаль о том, что «*между пальцев сыплется песок*», т.е. жизнь уходит стремительно и безвозвратно.

В философской лирике А. Аврутина прослеживаются два любимых им образа-символа – «*небеса*» и «*вода*». Причём не небо, а именно небеса как символ вечности и недостижимости желаний лирического героя. Вода – «*озёра*», «*речка*», «*окоёмы*», «*океан*», «*голубые глаза воды*» – это символ изменчивости жизни, скоротечности бытия и одновременно отражение чистых помыслов о «*небесах*» – духовной Отчизне человека. Вода помогает лирическому герою, испытавшему горечь разочарования в любви, очистить душу от «*неправоты*» посреди «*снегопада дней*», утопив «*чёрные слёзы*» в «*голубых глазах воды*».

В творчестве Изяслава Котлярова прослеживаются те же темы, и лирического героя мучат похожие вопросы. Но вряд ли кто-нибудь из современных поэтов посвятил теме ухода из жизни большее количество стихотворений, чем Изяслав Котляров. Страх смерти, её ожидание, смирение в поэзии Котлярова на редкость многогранны. Он постоянно смотрит на уход из жизни под разными углами зрения, сквозь призму многочисленных воспоминаний и ассоциаций. Он то представляет вечную жизнь в райских садах, то, предчувствуя смерть, боится чего-то не успеть в этой жизни и просит у Бога отсрочки, желая пожить ещё немного:

Ни в чох, ни в сон, ни в птичий грай
Не верит смертная усталость...
Господь, коль можешь, не лишай
Хотя б того, что мне осталось.
Хотя бы то, что есть, оставь,
Не отнимай во мне дыханья... [5, с.15].

В стихотворении «**А когда сам из себя я вышел...**» Котляров представляет себе мир инобытия как безграничный мир, в котором человек растворяется, и нет уже ни плоти, ни боли – только Вселенная, частью которой он становится, и неизбывная, щемящая тоска по земному бытию, пусть трудному и несчастливому, но бытию, в котором есть ощущения и эмоции:

В небесах вдруг я стал небесами,
целым небом стал я и ничем –
над собою бывшим и над вами –
да, бесплотен, да и слеп, и нем.
Мне б воскреснуть иль хотя проснуться
в том домашнем, памятном тепле.
Мне б хотя бы взглядом прикоснуться
к навсегда покинутой земле... [5, с. 16].

Философская лирика часто сочетается с пейзажной, поскольку природа метафорична и способна наилучшим образом передавать чувства человека, его психологическое состояние. Так, пейзажная лирика позволяет авторам представить читателю нечто большее, чем простое описание объектов или явлений природы, – реальные образы в символах-иносказаниях. Стихотворение Аврутина «Швырнули речке в душу камень...» как раз и сочетает в себе две тематические разновидности – философию на фоне пейзажа. На первый взгляд здесь всё просто и понятно: в тихую, спокойную гладь реки «*просто, не со зла*» швырнули камень – и заволновалась «*кругами*» зеркало воды, потом успокоилось, но камень остался лежать на дне. Так и с человеком: его обидит кто-нибудь, бросит, как камень, злое слово – и пойдут кругами в разные стороны размолвки, злоречие, проклятия. Человек успокоится со временем, боль утихнет, обида почти угаснет, но в душе, где-то в самом укромном её уголке, останется тот «камень» – воспоминание о причинённом зле. Многоточия как эмоциональная недосказанность в последних двух строках стихотворения помогают понять степень эмоциональной тревожности поэта.

В лирике Изяслава Котлярова излюбленным образом-символом является снег. Трудно в полном объёме оценить все эмоции, которые автор стремится донести до читателя при помощи многочисленных снежных образов, но абсолютно ясно, что его цель не сводится к простому любованию этим привычным для нас и всегда удивительным природным явлением. Даже при написании пейзажных зарисовок автору удаётся свести главный смысл повествования к сюжету о вечности и к размышлениям о скором прекращении своего бытия. Можно сделать вывод о том, что снег ассоциируется у автора с чистотой потустороннего мира, а зимний свет используется в контексте холода вечности («**Окно хотя б раззанавесь...**»). Ямбический ритм придаёт стихотворению ощущение света:

Уже в квартире – зимний свет
каких-то очень давних лет,
оставшийся от мамы
в стекле все той же рамы. [5, с. 37].

Движением пера Изяслав Котляров вдруг погружает мир в снежную заметь, где всё становится снегом – и воздух, и земля, и небо, и само время, которое практически останавливается. И психологическое состояние своего лирического героя автор часто отождествляет с зимой:

Я того, наверное, не стою,
чтоб дышать морозной чистотою.
Вот уже весь инеем покрыт,
Прошлым да и будущим забыт... [5, с. 11].

Здесь внутренний образ неожиданно облечён в игривые формы хореической стопы (стихотворение написано облегчённым пятистопным хореем): поэт говорит о серьёзных вещах, как бы подтрунивая над собой.

Лирический герой И. Котлярова пытается разглядеть в снежной дали конец своей зимы: «*Мне страшно февраля, он возраст мой позорно выявляет*», и это заставляет его дорожить каждым прожитым днём, каждой минутой земной жизни, дарованной ему свыше, ибо он уверен: «*Что жизнью я скажу, то смертью не поправить*». Лирика Изяслава Котлярова, без сомнения, является жемчужиной русскоязычной поэзии Беларуси; она задевает самые чувствительные струны души, будоражит совесть. Есть стихи, родственные звукам природы: шуму дождя, безмолвию снегопада, порывам ветра. «Сделать» такие стихи невозможно, их можно только выдохнуть, и они естественны и гармоничны и по звуку, и по ритму, и по смыслу. Подделка здесь невозможна, как невозможна фальшивая нота в тишине леса. Именно такое ощущение возникает при чтении стихотворений Изяслава Котлярова.

Так, мы рассмотрели только незначительную часть поэтического творчества двух замечательных поэтов Беларуси, пишущих по-русски и думающих по-Вселенски. Анатолий Аврутин и Изяслав Котляров – мастера сложившиеся, зрелые, самобытные, владеющие русским Словом и виртуозно играющие им. Пожалуй, они – одни из лучших русскоязычных поэтов современной Беларуси. Поэзия Анатолия Аврутина самобытна, жанрово и тематически

разнообразна, інформацыйна насыщенная. Стихи поэта свидетельствуют о широте творческого диапазона. В стихотворениях Аврутина вполне естественно соединяются разные поэтические традиции – символизм, натурализм, акмеизм, футуризм, реализм. Это человек огромной книжной культуры, унаследовавший опыт поэтов Серебряного века. Пожалуй, ни одному современному белорусскому поэту не удалось раскрыть тему Вечности так глубоко и психологически тонко, как это сделал Илья Котляров. Именно поэтому его творчество заслуживает самого тщательного и всестороннего изучения, поскольку то, о чём он пишет, – жизненно и вечно и не подлежит никаким временным и прочим корректировкам.

Поэты не получили пока признания официальной критики, что, собственно, и не удивительно, потому что лавры обычно достаются посмертно. Нежелание литературоведов замечать этих поэтов можно объяснить двумя причинами: 1) сознательное замалчивание творчества талантливых литераторов как конкурентов общепризнанным авторитетам; 2) предвзятое отношение белорусской критики к русскоязычной литературе Беларуси. Кстати, об этой проблеме языковой избирательности никто не сказал лучше, чем сам Анатолий Аврутин: «Грустно, что на первый план вышла проблема языка. Как-то забывается, что язык – всего лишь инструмент для настоящего художника. Неужели не понятно, что Беларусь – многонациональная страна и, развивая лишь одну ветвь культуры, мы делаем её похожей на кисть руки, где ампутированы все пальцы, кроме одного – дабы не мешали» [6, с. 22].

Літэратура

1. Куклин, Л. Всё на русском языке... / Л. Куклин // Нева. – 2003. – № 2.
2. Нарысы гісторыі Беларусі: в 2 ч. Ч.2. / М. П. Касцюк, Г. М. Ігнаценка, У. І. Вышыньскі [і інш.] – Мн. : Беларусь, 1995. – 560 с.
3. Протченко, И. Ф. Русский язык : проблемы изучения и развития / И. Ф. Протченко // М. : Педагогика, 1984. – 222 с.
4. Аврутин, А. Поэтическая страница... / А. Аврутин // Наша словесность. – 2005. – № 9.
5. Котляров, И. Г. Принял я крещение от клёна / И. Г. Котляров // Мн.: Маст. літ., 2009. – 209 с.
6. Артюх, В. «Как всё просто!» / В. Артюх // Московский литератор. – 2009. – № 24.

УДК 392.51:398.8(476)-058.862:165.642

А. А. Кастрыца

Асаблівасці псіхалагізму ў сірочых вясельных песнях беларусаў

У артыкуле разглядаюцца асноўныя спосабы адлюстравання ўнутранага свету персанажа ў сірочых вясельных песнях беларусаў. Аўтар артыкула прыходзіць да высновы, што менавіта эмоцыі і пачуцці – трывога і смутак, распач і боль, пакінутасць і адзінота, бездапаможнасць і безвыходнасць, спадзяванне і спачуванне – абумовілі выбар сродкаў адлюстравання ўнутранага свету герояў сірочых вясельных песень і іх мастацкія асаблівасці.

Надзвычайны драматызм і глыбокая эмацыянальнасць, багатая палітра пачуццяў і перажыванняў, мар і жаданняў, разнастайнасць станаў душы і ўражальная праніклівасць ва ўнутраны свет герояў характарызуюць сірочыя вясельныя песні беларусаў (у дадзеным выпадку мы можам гаварыць пра псіхалагізм фальклорных тэкстаў), якія, варта адзначыць, «пераўзыходзяць адпаведныя песні іншых славянскіх і суседніх балтскіх народаў колькасцю сюжэтаў, варыянтнасцю, развітасцю тэкстаў» [3, с. 5].

Звернемся да асноўных спосабаў адлюстравання ўнутранага свету персанажа, якія, на думку большасці даследчыкаў можна падзяліць на адлюстраванне «знутры» і «зvonку» (прамы і ўскосны псіхалагізм): «Малюнак «знутры» ажыццяўляецца праз унутраны маналог, успаміны, уяўленне, псіхалагічны самааналіз, дыялог з самім сабой, дзённікі, лісты, сны. ...Малюнак «зvonку» – апісанне ўнутранага свету героя не непасрэдна, а праз вонкавыя сімп-

томы псіхалагічнага стану. ...Гэта дэталі побыту, жылля, адзення, навакольная прырода. Міміка, жэсты, гаворка на слухача, хада – усё гэта вонкавыя праявы ўнутранага жыцця героя. Спосабам псіхалагічнага аналізу «звонку» можа быць партрэт, дэталі, пейзаж і да т.п. [5]. Адпаведна характарыстыка персанажа «звонку» як асноўная форма псіхалагічнага выяўлення ў сірочых вясельных песнях беларусаў здзяйсняецца праз партрэтныя і пейзажныя замалёўкі, рэчыўныя падрабязнасці і прадметы побыту, апісанні з'яў навакольнага асяроддзя. Так, праз апісанне заплаканых вачэй («*Стайць сірата пасярод двара. // Яе вочачкі заплаканы, // А некаму ўнімаці: // Ні таткі з раю, ні маткі з краю, // Ні радзіны з Украіны*» [3, с. 154]; «*Сядзіць Колечка маладзюсенькі, // Ё дарогу наладзіўся. // Дзяржыць хустачку вышываную, // Слэзачкі выціраць. // А плачыць жа ён сільна жаласна, // Што не татка выпраўляець...*» [3, с. 272]), схіленай або «неўчасанай» галавы («*Калі ў мяне маткі няма, // Некаму да прыбіраці, // Галоўку да ўчасаці...*» [3, с. 85]), беднасці вопраткі («*Прыбярона па-сіроцкаму...*» [3, с. 71]) або непрыбранасці да свята («*Сядзіць Пятруленька непрыбярона, // Некаму прыбіраць: мамкі не мае, сама не знае, // Радзіна далёка*» [3, с. 46]), асабліваасцей паходкі і паводзін лірычнага героя («*Знаць па дзеваньцы, // Знаць па душаньцы, // Што яна сіроцінька. // Па хаце ходзіць, // Так яна ціхусенька, // За сталом сядзіць, // Так яна смутнюсенька*» [3, с. 199]; «*Сама села яна вышэй усіх, // Схіліла галоўку ніжэй усіх*» [3, с. 75]) ствараецца адчуванне пакінутасці, вялікай тугі і горкай безвыходнасці.

Такія дэталі, як адсутнасць кубачкаў («*Ні ў мяне кубачка воднага, // Ні ў мяне татчкі роднага. // Няма кубачка, чым папіць, // Няма ў мяне татчкі блаславіць*» [3, с. 74]), някаснасць вясельных страў («*Можна пазнаці // Па вяселлейку, // Што нерадная маці. // Піва не п'яна, // Мёд несалодкі // І гарэлка нягорка, // Скрыпка нязвонка, // Вяселле невясяло*» [3, с. 169]), нерасчыненасць варот («*Расплакаўся молад Колечка на дварэ, // А што нетуці роднага таткі ў яго, // А што некаму вароцікаў расчыніць, // А што некаму ў дарожаньку благаславіць*» [3, с. 272]), «нязвонкасць» музычных інструментаў («*Цымбалі нягулкі // І скрыпка нязвонка. // І скрыпка нязвонка // Без роднага таткі*» [3, с. 148]; «*Но па чым пазнаці // – Па вяселлейку // Сіроцкую свадзьбу. // Дудкі нягудкі, // Скрыпкі нязвонкі, // Вяселля невясёла*» [3, с. 168]), невялікая колькасць гасцей («*Ой, знаці, знаці младу Марыську, // Што яна сіротанька. // Падвор вузенькі, збор малюсенькі...*» [3, с. 188]), благая арганізацыя вяселля («непарадачак») («*Сталы засланы, госці сабраны, // А парадачку нет*» [3, с. 44]) таксама даволі дакладна перадаюць унутраны стан герояў сірочых вясельных песень: шчымліваю адзіноту, адчуванне бездапаможнасці, непатрэбнасці.

Праведзены намі аналіз папярэдніх тэкстаў дазваляе сцвярджаць, што пры адлюстраванні ўнутранага свету дзеючых асоб сірочага вяселля ў беларускіх песнях даволі шырока прадстаўлены прыём паралелізму, які адпаведна грунтуецца на правядзенні паралеляў паміж жыццём прыроды і жыццём чалавека, дзе «першая, сімвалічная, карціна заўсёды выконвае функцыі своеасаблівага эмацыйнага ўступа. Яна стварае вызначаны настрой і ў агульных рысах намякае на «чалавечы змест песні. У другой, «чалавечай», карціне адкрываецца асноўны жыццёвы змест песні, выяўляюцца канкрэтныя пачуцці і думкі таго ці іншага лірычнага героя» [4, с. 44]. Звернемся да прыкладу:

У быстрой рэчаньцы берагоў нету.
 Каб у яе круты беражкі,
 Не так бы вадзіца разлівалася,
 Не так бы рыбанька разбягалася.
 У нашай Палагейкі таткі нету.
 Каб у яе родны татулька,
 Не так бы сэрцайка завіхалася,
 Не так бы слэзачкі разліваліся [3, с. 160].

На думку А. Весаюўскага, «назапашванне перанясенняў у складзе паралеляў залежыць ад 1) комплексу і характару падобных прыкмет, якія падбіраліся да асноўнай прыкметы руху, жыцця; 2) ад адпаведнасці гэтых прыкмет з нашым разуменнем жыцця, што выяўляе волю ў дзеянні; 3) ад сумежнасці з іншымі аб'ектамі, якія выклікалі такую ж гульню паралелізму; 4) ад каштоўнасці і жыццёвай паўнаты з'явы ці аб'екта ў адносінах да чалавека» [2, с. 102]. Так, зламаная вярхушачка дрэва («– *Белая бярозачка, божа, божа, // Ці ўсе ў цябе ве-*

тачкі? // – *Ўсе ў мяне ветачкі, // Аднэй ветачкі няма, // Самай найпатрэбнейшай, // Самай найпатрэбнейшай – // Вярхушачкі наймілейшай*. // – Маладая Манечка, // Ці ўсе ў цябе госцейкі? // – *Ўсе ў мяне госцейкі, // Аднаго госця няма, // Самага глаўнейшага, // Самага глаўнейшага – // Татачкі мілейшага* [3, с.127]), адсутнасць кветчак пры цвіценні раслін («У чорнай смароды **цвету нету**, // У маладой Людэчкі **папкі нету**» [3, с. 161]) і беражкоў у рэчкі («А ў быстрой рэчанькі **беражочкаў нету**, // А ў нашай Манечкі роднай **мамкі нет**» [3, с. 161]), адсутнасць птушчак («*Усе пташачкі пазляталіся, // Нет шэрай зязюлечкі. // Усе госцяты паз'язджаліся, // Нет роднай мамулечкі*» [3, с. 140]; «*Я ўсе лясы аблятала, // Я ўсіх птушчак пазвала, // Аднаго шэрага салавейкі не найшла... // Я ўсю й радню пазазвала, Аднаго свайго таткі не найшла*» [3, с. 138]) і жывёл («*Няма тут коніка сівога, // Няма тут татачкі раднога*» [3, с. 139]), месяца («*Не ўзышоў месяц найяснейшы, // Не прыйшоў татулечка мой найраднейшы*» [3, с. 141]) і зорчак («*Найяснейшая зорачка не ўзышла, // Наша мамачка найраднейшая не прыйшла*» [3, с. 135]) сімвалізуюць адсутнасць (смерць) бацькоў. Варта адзначыць, што старонкі горкага жыцця сіраты, перададзеныя праз разнастайныя формы паралелізму (кампазіцыйнага, псіхалагічнага, слоўна-вобразнага, рытмічнага), адрозніваюцца глыбокім эмацыянальным напам'яненнем і выразным псіхалагічным уздзеяннем на слухача. Акрамя гэтага, як заўважае Л. Малаш, «песні, пабудаваныя ў плане псіхалагічнага паралелізму, садзейнічалі ўтварэнню цэлага рада сімвалаў, якія паходзяць у асноўным са свету прыроды, найбольш рухомага і найбольш прыстасаванага для выражэння ўнутраных перажыванняў чалавека. Сімвалы, звязаныя з паняццем гора (каліна, смародзіна, рака, даліна), адзіноцтва (зязюля), шырока выкарыстоўваюцца ў вясельных сірочых песнях» [3, с. 18]. Відавочна, што разнастайныя аб'екты навакольнага свету, па-майстэрску «ўпісаныя» ў тэксты сірочых песень, вельмі глыбока і тонка напоўненыя чалавечым зместам і прасякнутыя глыбокім драматызмам, перадаюць унутраны стан герояў.

Як ўжо адзначалася вышэй, да спосабаў адлюстравання чалавека «знутры» (так званыя прамы псіхалагізм) могуць быць аднесены фантазіі, успаміны, сны, а таксама розныя віды маўлення героя, сярод якіх у межах сірочых вясельных песень варта выдзеліць ўнутраныя маналогі, звароты-просьбы і звароты-пракляцці.

Звароты да памерлых бацькоў напоўнены пачуццямі любові і ўдзячнасці («*Спасіба, мамачка, што гадала, // Цёмныя ночкі недасыпала, // Яркія свечачкі не тушыла, // Ты ж майго вяселле не дадала*» [3, с. 269]), просьбамі аб бласлаўленні («*Ды ўстань, мой татачка, // Ды на адну мінутачку, // На адну мінутачку, // Пастаў мне дзежачку, // Перахрысці мне сцэжачку, // І я пайду*» [3, с. 207]) і дапамозе («*То ж не кукушачка кукуець, // Ажно Надзечка галосіць, // Родную мамульку просіць: // – Устань, мамулька, не ляжы, // Хоць вечарочак пумажы*» [3, с. 275]).

Надзвычайнай чуллівасцю і тужлівасцю прасякнуты звароты-просьбы да Бога аб вяртанні памерлых бацькоў («*А божа мой, будзь добранькім для нас, // Пусці маю родную мамку на адзін час*» [3, с. 90]; «*Дай жа, божа, дожджык – размые дзярnochак, // Дай, божа, ветрык – раздзьме пясочак, // Дай, божа, сонца – рассохнуца дошкі, // Тады адамкнуцца мае мамы ножкі*» [3, с. 95]) і прашэнні аб добрай долі («*Да й сядзь, божа, на куце, // Да дай долю сіраце*» [3, с. 87]), расказы аб шчымлівай адзіноце і горкім сірочым лёсе («*Божа ж ты мой, да мілюсенькі, // Калі ў мяне маткі няма: // Некаму ды прыбіраці, // Галоўку да ўчасці, // Ў сукеначку ўбіраці*» [3, с. 85]).

Багаццем эмацыянальнай і пачуццёвай палітры адрозніваюцца і звароты памерлых бацькоў да Бога («*Ой, божа мой, божа, // Ой, пускай мяне з неба. // З неба – імгліцаю, // На землю – расіцаю, // На двор – дробным дожджыкам, // У хату – мілым госцейкам // Адведзі дзіцяці, // Ці яна блаблава*» [3, с. 106]; «*Адпусці, божа, з неба // К дзіцяці на вяселле. // Хоць я ў хатку не пайду, // Пад ваконцам пастаю, // На сіротку пагляджу*» [3, с. 111]), да прыродных аб'ектаў («*Вой, месяцу, месяцу, // Месяцу-збавіцелю, // Пусці мяне на вяселле*» [3, с. 102]) з просьбай адпусціць на вяселле, абяцання прыйсці на свята дзіцяці сонейкам, дожджыкам або хмаркаю («*Я не маю волі ад пана бога. // Да калі ўпрашуся, хмаркаю спушчуся. // Дробным дожджыкам па задвор'ейку, // Ясным сонейкам ў ваконечка гляну, // Шчасцем-долей блаблаваўляю*» [3, с. 98]), а таксама тлумачэнні прычын немагчымасці прыходу («*– Мая дачушка, мая родна, не ўстану: // Збудавалі стаярочкі новы дом, // Не вырубалі ніводнага аконца, // Не засвеціць ні ясны месяц, ні сонца, // Не прагаворыць твая матуля ні слоўца. // Жоўты пясочак засыпаў вочкі – не ўзгляну, // Траўкай-мураўкай зараслі грудзі – не ўздыхну. // Сасновы дошкі сціснулі ножкі – не ўстану*» [3, с. 36]).

Звароты да з'яў прыроды і аб'ектаў навакольнага асяроддзя падзяляюцца на **просьбы аб дапамозе ў вяртанні бацькоў** («*Павей, павей, буйны ветрычак з даліны, // Парассыпай жоўтыя пяскі з магілы, // Да пакалі цісовыя дошкі на крошкі, // Пастанаві маю мамачку на ножкі*» [3, с. 36]), **просьбы-абурэнні** («*Зямля ж мая сырая, // За што ж мяне пакарала, // Ёзяла татачку маладога, // Пакінула мяне сіратаю?*» [3, с. 79]) і нават **своеасаблівыя пракляцці** («*Пайшла дзевачка да госпада бога, // На сырую зямельку наступаючы, // Да сырую зямельку праклінаючы. // – Ты ж мая зямелька, ды сырэсенькая, // А ўзяла маю маманьку маладзенькую*» [3, с. 101]).

Многія тэксты сірочых вясельных песень беларусаў вызначаюцца дзіўнай праніклінасцю, атмасферай глыбокага душэўнага надлому і надзвычайнай сілай эмацыянальнасці, якія ствараюцца з дапамогай разнастайных сродкаў мастацкай вобразнасці: анафар (лексічных і сінтаксічных), апастроф, адухаўленняў, зваротаў, інверсій, метафар, паралелізмаў (у тым ліку адмоўных), эпітэтаў і інш.:

– Татулечка мой, я ночку не спала,
Татулечка мой, лісточкі пісала,
Татулечка мой, табе іх слала,
Татулечка мой, чаму не прыйшоў?
Татулечка мой, ці лісток не дайшоў?
Татулечка мой, ці адрасок не сышоў?
Татулечка мой, калі дарожка доўга?
Татулечка мой, ці дарожка камяніста?
Татулечка мой, ці дарожка гарыста?
Татулечка мой, калі дарожка доўга,
Я конікаў падашлю і сама падбягу.
Татулечка мой, калі дарожка гарыста,
Дык я тыя горы раскапаю.
Татулечка мой, калі ж яна камяніста,
Дык я тыя камні раскачаю [3, с. 269].

або

– Як будзеш, Верачка, к вянку ехаць,
Не забудзь, Верачка мамулечку.
А ўзідзі ж, Верачка, на магілачку,
Растапчы ножкамі траўку-мураўку,
Разграбі ручкамі жоўтыя пясочак,
Разбяры, Верачка, грабовыя дошкі,
Грабовыя дошкі на крошкі разбяры.
– Вот табе, мамачка, нізкі паклон,
Нізкі паклон ад мяне, маладое.
А ўзніміцеся, буйныя вятры, з даліны,
А ўзніміце ж маю мамачку з магілы.
А ўзніміцеся, буйныя вятры, з дарожкі,
Ой, пастаўце ж маю мамачку на ножкі [3, с. 141].

У. Бялянін аўтар манаграфіі «Псіхалагічнае літаратуразнаўства. Тэкст як адлюстраванне ўнутраных светаў аўтара і чытача», слухна заўважае, што «арганізуючым цэнтрам мастацкага тэксту з'яўляецца яго эмацыянальна-сэнсавая дамінанта, якая адлюстроўвае пэўны тып акцэнтацыі ўплывае на семантыку, марфалогію, сінтаксіс і стыль мастацкага тэксту [1, с. 6]. І з гэтым сцверджаннем нельга не пагадзіцца, таму што менавіта эмоцыі і пачуцці – трывога і смутак, распач і боль, пакінутасць і адзінота, бездапаможнасць і безвыходнасць, спадзяванне і спачуванне – абумовілі выбар сродкаў адлюстравання ўнутранага свету герояў сірочых вясельных песень і іх мастацкія асаблівасці.

Літаратура

1. Белянин, В. П. Психологическое литературоведение Текст как отражение внутренних миров автора и читателя: Монография / В. П. Белянин. – М. : Генезис, 2006. – 320 с.
2. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М. : Высшая школа, 1989. – 408 с.

3. Вяселле. Песні. У 6-ці кн. кн. 3 / Склад. Л. А. Малаш; муз. дадат. З. Я. Мажэйка; рэд. М. Я. Грынблат, А. С. Фядосік. – Мн.: Навука і тэхніка, 1983. – 768 с.

4. Лазутин, С. Г. Поэтика русского фольклора Учеб. пособие для студентов филологических специальностей [Электронный ресурс] / С. Г. Лазутин. – Режим доступа : <http://nashaucheba.ru/v>. – Дата доступа: 23.03. 2013.

5. Скубачевская, Л.А., Надозирная, Т.В., Слаутина, Н.В., Косолапова, Т.Н. Психологизм. Народность. Историзм [Электронный ресурс] / Л. А. Скубачевская, Т. В. Надозирная, Н. В. Слаутина, Т. Н. Косолапова // ЕГЭ. Универсальный справочник. – Москва: Эксмо, 2010. – 400 с. – Режим доступа: http://litra.lik-bez.com/publ/teorija/terminy/psikhologizm_narodnost_istorizm/39-1-0-33.– Дата доступа: 23.03. 2013.

УДК 821.161.3 – 3

М. І. Кірушкіна

Тыпалогія жаночых характараў у сучаснай беларускай прозе: паводле твораў Е. Вежнавец і Н. Бабінай

У дадзеным артыкуле на прыкладзе празаічнай творчасці Е. Вежнавец і Н. Бабінай разглядаецца жаночая псіхалогія ў кантэксце адпаведных сацыяльна-культурнай традыцыі поларолевых стэрэатыпаў. Пасродкам аналізу асноўных літаратурных канцэпцый гендэрных адносінаў, якія пастуліруюць аўтаркі ў сваёй мастацка-эстэтычнай прасторы, ствараецца градацыя жаночых характараў, суадносных з паняццёвымі стандартамі «феміннасць-маскуліннасць». Мэта даследавання – разгледзіць асноўныя, рэалізаваныя ў тэкстах сучаснай беларускай жаночай прозы характары герайн на падставе існуючых прынцыпаў Логаса (мужчынскасці) і Эраса (жаночкасці). Навізна даследавання абумоўліваецца недастатковай распрацаванасцю такога аспекта гендэрных даследаванняў у сучаснай беларускай прозе.

Характар жанчыны можа фарміравацца пасродкам не толькі генетычных асаблівасцей, але і культурных дэтэрмінантаў грамадства. Сучасная беларуская літаратура скіравана да пошукаў новых тэм і адкрыццяў з мэтай тыпалагічна-характэрнага асэнсавання жаночай душы, вылучэння новых канцэптаў даследавання «сутнасці» жанчыны, рэпрэзентацыі самаідэнтыфікаваных вобразаў герайн адносна культуралагічнага і псіхалагічнага аспектаў сусветнай тэорыі гендэра. Беларускі жаночы дыкурс у прозе сёння прадстаўлены творчасцю Н. Бабінай, Е. Вежнавец, А. Бржава, М. Роўды, П. Качатковай і інш. Аўтаркі культывуюць ідэалы жаночай суб'ектыўнасці, мадэліруючы вобразы герояў на каардынатах метафізічнай прасторы тэкстаў. Модусам вызначэння прынятага пастулата «**Я-ЖАНЧЫНА**» і яго доказу з'яўляецца разгляд пісьменніцамі светапогляду, эмацыянальных адчуванняў жанчыны як «*іншай*» у недасканалым свеце культурных змен, яе рэфлексіі на сучасную рэчаіснасць.

Тэрмін «гендэр» прадугледжвае сцвярджэнне таго, што ролевыя паводзіны, светаўспрыманне, псіхічныя адрозненні – гэта вынік не толькі фізіялагічных асаблівасцей мужчыны або жанчыны, але і распаўсюджаных ў кожнай сусветнай культуры пэўных вобразаў, тыпаў, канструктаў «мужчынскага» і «жаночага». Паводле Н. Пушкаровай «гендэр» пачаў трактавацца не проста як стратыфікацыйная катэгорыя, але менавіта як «знак пазіцыі субардынацыі» (А. Рыч), як засваенне жанчынай пэўнага месца ў складзенай іерархіі роляў» [1, с. 16]. Але поларолевыя нормы паводзін індывіда ў грамадстве вызначаюцца праз наступныя дэфініцыі: мужчына – гэта чалавек, жанчына – гэта толькі прадстаўнік жаночага полу, бо, калі яна паводзіць сябе як чалавек, мяркуюць, што яна пераймае сацыяльныя функцыі і ролю мужчыны.

У культурна-сімвалічнай традыцыі, як вядома, жанчына – гэта носьбіт жыцця; тая, што валодае душой, інтуіцыяй, эмоцыямі, пасіўнасцю, любоўю, чысцінёй і эмацыянальнай няўстойлівасцю [2]. Для даследавання канкрэтных рэакцый галоўных герайн (псіхалогіі жанчын) літаратурных твораў Н. Бабінай і Е. Вежнавец на формы і факты сацыяльна-дэтэрмінавай прасторы прапануем азначэнне характару, як «сістэмы ўстойлівых, абагульняльных

спосабаў і правілаў паводзін, абумоўленай жыццёвай стратэгіяй індывіда» [3, с. 115]. З мэтай асэнсавання жаночай ідэнтычнасці прынята выкарыстоўваць наступныя архетыпічныя прынцыпы псіхалагічнага функцыянавання:

– маскулінны, які называюць *Логасам*, таму што даследуе рацыянальнасць, логіку, інтэлектуальнасць і актыўнасць;

– фемінны, альбо *Эрас*, мэтай якога ёсць вызначэнне пасіўнасці, эмацыянальнасці, пакоры.

Логас і Эрас існуюць у кожнай асобе любога полу. «Раўнавагу і суадносіны паміж двума прынцыпамі рэгулюе тое, якім чынам індывід адчувае сябе як «сутнасць», якая валодае полам і родам; <...> функцыя Эраса можа складацца з аб'яднання таго, што пакінута Логасам» [4, с. 333]. Згодна з вышэйшым кантэкстам атрымліваецца, што мужчынскія і жаночыя элементы цесна спалучаны ў нашай свядомасці: мужчына мае магчымасць жыць у сваёй жаночкай частцы, а жанчына адпаведна – у мужнай. К. Юнг [4] пацвярджае прыярытэт гэтай канцэпцыі і наступнай высновай: на падсвядомасці мужчыны ўтрымліваюцца дадатковыя жаночыя дэталі, якія выціснуты са знешняга жыцця, а на падсвядомасці жанчыны – мужчынскія, а свой несвядомы «дадатак» мужчына і жанчына ўспрымаюць праз апазіцыйныя псіхалагічна-ролевыя вобразы і прынцыпы паводзін. Гэтыя вобразы, якія выконваюць ролю пасрэдніка паміж свядомай і несвядомай прыродай чалавека, філосаф называе адпаведна *Анімай* і *Анімусам*.

Распаўсюджанай формай для характарыстыкі неўсвядомленай душы асобы з'яўляецца *Анімус жанчыны*, які паводле К. Юнга [4] складаецца з трох кампанентаў: калектыўнага вобраза мужчыны, індывідуальных уяўленняў аб мужных якасцях і з утоенага мужчынскага прынцыпу (катэгорыі маскуліннасці). Е. Вежнавец дэманструе ў сваёй творчасці рэалізацыю мужчынскіх якасцей у паводзінах і характары жанчыны: яе гераіні адносна сферы падсвядомага валодаюць мысленнем мужчыны і далікатнымі пачуццямі супрацьлеглага полу. Анімус такога тыпу можа прадугледжваць і эмацыянальны разлад у душы жанчыны адносна наяўнасці ў большай ступені ў яе псіхіцы формаў мыслення і пачуццяў, прыдатных для характару мужчыны, замест ідэнтычных жаночкіх вартасцяў, што і ўвасабляецца ў вобразе адной з брутальных гераінь эпатажнай аўтаркі сучаснай жаночай прозы: «Яна толькі была расчараваная тым, што ейная асоба споўнілася праз мужчыну – так звыкла, так плоска» [5, с. 89]. Таму прынцып маскуліннасці рэалізуецца, менавіта, у вобразах галоўных гераінь празаічных тэкстаў Е. Вежнавец: для жанчын такога кшталту «логіка пачуццяў» стэрэатыпнага падыходу – *amor omnia vincit* – не мае ўжо важкіх аргументаў. Дамінуючая мадэль паводзін, праз якія даследуецца характар гераіні, прадугледжвае наяўнасць пэўных фізіялагічных якасцей, комплекса маральных норм і асаблівасцей светаўспрымання, якія першапачаткова ўласцівыя мужчыне, што і высвятляецца ў наступнай цытаце: «Я моцная, люблю перарасстаўляць мэблю, насіць торбы» [5, с. 96].

Фарміраванне характару жанчыны, дакладней акцэнтацыя ў ім паказчыкаў Логаса або Эраса, абумоўліваецца рознымі фактарамі. Так, С. дэ Бавуар, даследчыца фемінісцкага экзістэнцыялізму, заўважае, што «характар» жанчыны, гэта значыць яе перакананні, каштоўнасці, мудрасць, маральнасць, густы і паводзіны, тлумачыцца яе «сітуацыяй» [6, с. 702]. Паняцце «сітуацыі» у дадзеным выпадку мэтазгодна будзе трактаваць, як суб'ектыўныя пазіцыі і меркаванні, вопыт і выхаванне жанчыны адносна існуючых аўтарытэтаў культуры, адукацыі, грамадства і палітыкі.

Е. Вежнавец прадугледжвае наступныя характары-тыпы сваіх гераінь з пераважаючым элементам маскуліннасці:

НЕЗАПАТРАБАВАНАЯ ПАПЯЛУШКА, галоўным рухавіком паводзін для якой з'яўляецца адсутнасць эстэтычнай жаночкай прыгажосці, што пацвярджаецца наступнымі словамі: «Ні лёс, ні Бог не рабілі мяне ўпрыгажэннем сусвету. Я нязграбная, з завялым тварам, змучаная» [5, с. 19]. Мадэрнізаваны сучаснасцю комплекс Папялушкі ў гераіні з апавядання «Мы два хохлікі» разглядаецца пасродкам пераймання ёю адказнасці за ўчынкі «моцнай паловы» грамадства. Яна не скардзіцца на сваё нялёгкае жыццё, а працягвае старанна працаваць і дзейнічаць, укладваючы ўсе свае сілы ў мару аб лепшай жаночай долі, бо

не хоча «жывіцца прывідным каханнем, прывіднай культурай, прывіднай мовай, прывіднымі стравамі на прывідных сподах» [5, с. 21]. Анімус у дадзенай «сітуацыі» уплывае на псіхаэмацыйны стан жанчыны самым непасрэдным чынам, бо яе свядомасць кантралюецца праз адпаведныя праявы паводзінаў, у іншым выпадку характэрных для мужчыны. Гэтай думкі прытрымліваецца і С. дэ Бавуар, бо сцвярджае наступнае: «Калі жанчыну заклікаюць да пэўных дзеянняў, мэты якіх яна ўсведамляе як свае, яна гэтак жа адважная і мужная, як і мужчына» [6, с. 680].

ГЛІНЯНАЯ КАРАЛЕВА – жанчына, якая глыбока ўнутры захоўвае жаночкасць: «твая бяда ў тваёй сэксуальнасці» [5, с. 60], але ў выніку непрыемных жыццёвых абставінаў, вымушана «зляпіць з сябе іншую». Характар галоўнай гераіні, Тэрэзы, мадэлюецца аўтарам ў стылі сур’ёзнасці і радасці (стылі Бібліі): яна валодае сілай волі, аб’ектыўным поглядам на рэчы, цвярозым розумам і паталагічнай дабрынёй (апавяданне «Лялечка – балетніца – каралева – сплетніца»). У творчым фокусе Е. Вежнавец дыялектыка душы беларускай інтэлектуалкі, якая не падтрымала традыцыйныя ролевыя стэрэатыпы слабой жанчыны.

ЖАНЧЫНА-ФУРЫЯ – гэта тып прынцыповай, самадастатковай, вольнай і рашучай асобы. Але дыягназ такой жанчыны – паталагічны эгаізм. Гэта яшчэ адна гераіня Е. Вежнавец з папярэдняга твора, якая пакідае сваю сяброўку ў бядзе, бо лічыць, што «гэта агідна – быць добрай, калі не хочаш» [5, с. 37]. Светлы пачатак і мудрасць Анімы ў такім характары індывіда знікаюць, саступаючы месца яе персаніфікацыі. Няспраўджаныя мары, парушаныя ідэалы аб шчаслівым жыцці гераіні, якая не верыла, што «духоўнасць замяняе камфорт» [5, с. 38], сфарміравалі натуру, абмежаваную наяўнасцю высокіх маральных якасцяў.

WOMAN-EMANSIPE – тая, што адкрыта і шчыра верыць у раўнавагу палоў. Яна паводзіць сябе раскавана ў бытавой і сацыяльнай прасторы, дэманструючы тое, што слабога полу ўвогуле не існуе. У апавяданні «Хутка вылупіцца цмок» сутыкаюцца меркаванні мужчыны наконт такога тыпу жанчыны і рэакцыі той, для якой развіццё і ўдасканаленне свайго Эраса не ёсць самамэтай у жыцці. У «моцнага полу» такая жанчына выклікае незадаволенасць, бо характарызуецца як «цынічнае, прадажнае, халоднае і самазакаханае стварэнне, якое маскуецца пад эксцэнтрычную кабетку» [5, с. 95]. Рэфлексія галоўнай гераіні адносна свайго ролі ў соцыуме наступная: «Хто я недалюбленая нічыя жанчына? Нарцыс? Андрэ-гін? Недалесбійка, перагетэрасэксуалка? Не. Няма ні жанчыны, ні мужчыны, ні эліна, ні юдэя. Я рыцар Граэлент з адкрытым забралам і сталёвым кордам» [5, с. 99]. Але прэтэнзіі на абсалютную правамоцнасць паміж разнаполымі індывідамі грамадства з боку галоўнай гераіні нараджаюць суіснаванне ў яе свядомасці невытлумачальнай адзіноты і сапраўднай жаночай свабоды.

BUSINESS LADY – прынцыповая, незалежная, адказная за сябе жанчына, вымушаная займацца «мужчынскімі справамі». Для такой асобы, як лічыць С. дэ Бавуар, «жаданне жыць жаночай жыццём – мець мужа, дом, дзяцей – і адчуць чары любові не заўсёды лёгка прымірыць з імкненнем дамагчыся вызначанай мэты» [6, с. 728]. Е. Вежнаец прэзентуе характар гераіні, у якім увасабляецца ўлада, цвёрдасць Анімуса і мяккі досвед Анімы, паколькі ў мастацкім тэксце прысутнічае для раскрыцця адметнасцей паводзінаў жанчыны катэгорыя «прыгоства» (апавяданне «Агенцыя «Шчасце»). Трэба адзначыць, што для стварэння кантрасту паралельна ў гэтым творы існуе яшчэ цэлы шэраг СІНІХ ПАНЧОХ, «якія сядзяць у Беларусі, у бядзе і няволі, і чакаюць паноў на белых канёх» [5, с. 102]. Аўтарка надзяляе апошніх гераінь і адпаведнай мэтай – усвядоміць сябе ў каханні згодна з традыцыйным поглядам грамадства. З прычыны характэрных для гэтых жаночых тыпаў адзнак феміннасці – пасіўнасці і пачуцця годнасці – мужчына ў падобнай сітуацыі выконвае прывабную ролю рыцара, які пагаджаецца з «жаночымі слабасцямі».

У выніку наяўнасць мужчынскага элемента ў несвядомым жанчыны паводле твораў Е. Вежнавец абумоўліваецца:

– сублімацыяй як псіхалагічнай абаронай галоўных гераінь, калі пры змяненні жыццёвых прыярытэтаў і сацыяльных патрэб адбываецца трансфармацыя эмоцый у іншыя міжасобныя адносіны з рэчаіснасцю (характары-тыпы Незапатрабаванай Папялушкі,

Глінянай Каралевы, Жанчыны-Фурьі, Business Lady). «Толькі меркаванні жанчыны, яе якасці, усё, у чым яе абвінавачваюць, не наканавана ёй прыродай: грамадства і яго лад, прымушае жанчыну выпрацоўваць у сабе пэўныя якасці і дыктуе ёй формы паводзін, якія прадвызначаныя яе «сітуацыяй» [6, с. 764].

– інтэрыярызацыяй жаночай свядомасці: засваеннем і пераацэнкай гераінямі твораў мужчынскіх роляў, пэўных гендэрных адносінаў (характар-тып Woman-Emansipe). Неўсвядомленыя ідэі асобы заўсёды звязаны з псіхалогіяй супрацьлеглага полу.

Праяўленне жаночасці ў гераінь, калі для даследавання жаночых характараў задзейнічаны ўжо фемінны прынцып, дэманструе на прыкладзе сваіх твораў Н. Бабіна. Жаночкасць як эстэтычная катэгорыя прадугледжвае наяўнасць ў свядомасці асобы такіх псіхаэмацыйных складнікаў, як пяшчота, далікатнасць, шчырасць і вернасць. Мадэфікацыя ўласна жаночага досведу адносна стандартнай мадэлі паводзін вызначаецца праз сацыяльныя ролі індывіда ва ўсіх сферах грамадскай дзейнасці. Прыярытэтным для раскрыцця «сутнасці» асобы жаночага полу з’яўляецца біялагічны падыход, калі дыферэнцыруецца прыродная якасць прызначэння жанчыны. Прыродная арганізаванасць Эраса ўвасабляецца ў апавяданні Н. Бабінай «Крыві не павідна быць відна», дзе жаночая сутнасць выяўляецца праз фізіялагічныя адчуванні, якія непарыўна звязаны з суб’ектыўна-духоўным досведам. Галоўная гераіня, маладая дзяўчына, з дзяцінства засвоіла правіла: «крыві не павідна быць відна» [7, с. 73], пасродкам якога і сфарміраваліся яе свядомасць і паводзіны, схільнасць да адпаведных ідэнтычных каштоўнасцей жанчыны як асобы. «Цэла жанчыны і асабліва дзяўчыны – гэта “гістэрычнае” цэла ў тым сэнсе, што ў ім, можна сказаць, псіхічныя працэсы неаддзельныя ад фізіялагічных праяў» [6, с. 370].

Акцэнтацыя феміннага пачатку ў эмацыянальным стане гераінь Н. Бабінай вызначаецца ў наступных характарах-тыпах:

МАДМУАЗЭЛЬ БЕЛАРУСКАЯ, прыярытэтам жаночасці якой з’яўляецца ўвасабленне ў ёй катэгорыі «прыгожага» (апавяданне «Чакай, чакай...»). Гарманічна ў вобразе гераіні спалучаюцца паводзіны і манеры францужанкі з сімвалічнымі прыроднымі і знешнімі адзнакамі: «Зграбная пастава, адкрыты твар, чыстыя фарбы скуры, бліскучыя вочы, ядвабныя блюзкі, тонкі пах следам па калідоры...» [7, с. 17]. Паказчыкам у творы адпаведных нормаў маральнасці, адносінаў да наяўных традыцый выступае катэгорыя ментальнасці, што разглядаецца ў якасці «знака-сутнасці» беларускай жанчыны.

ЖАНЧЫНА-ЎТРЫМАНКА – прыгожая вытанчаная маладая асоба, але падпарадкаваная мужчыне, якога яна хоча забіць. Такая матывацыя жанчыны з твора «Сучасная назва Мідзілі» тлумачыцца рэакцыяй на матэрыяльныя і патрыярхальныя ўмовы жыцця, якія прадвызначаны гістарычна і культурна. Галоўнае пытанне ў раскрыцці такога характару-тыпу ў тым, што гераіня разумее сваю «сітуацыю», і гэта ў сваю чаргу ёсць «адкрыццё для жанчыны, бо ў такія імгненні яна выяўляе сваё сугучча з рэальнасцю, застаецца ў свеце сама з сабой: гэта моманты прамяністага шчасця» [6, с. 699].

ІДЭАЛЬНАЯ ЖОНКА – жанчына, якая змагаецца за шчасце ў сваёй сям’і: «Усведамленне таго, што Ян мяне больш не кахае, прыйшло раптам, як прыходзіла ў галаву патрэбная формула» [7, с. 86]. «Жаночая сутнасць» гераіні з апавядання «Дамачкі сярэдніх гадоў» мадэлюецца за кошт яшчэ прысутнасці ў свядомасці жанчыны элемента Анімуса, праз які ілюструецца моцнае каханне да мужа ў псіхалагічнай сферы патрыярхальна-неўсвядомленага.

МАДЭЛЬ-ПАКУТНІЦА – энергічная, спакойная, «эфектная: медна-рудыя валасы і фіялкавыя вочы» [7, с. 83] жанчына, якая асудзіла сама сябе на смерць. Гераіня Н. Бабінай, Фаіна, не змагла выканаць сваю прыродную жаночыя функцыю – нарадзіць дзіця (апавяданне «Дамачкі сярэдніх гадоў»). Яе «сітуацыя» тлумачыцца знявечаным для паўна-вартаснага развіцця фізічна-духоўным станам асобы. За знешняй аптымізацыяй жанчына ўтойвала глыбокі душэўны боль, а наяўнасць жаночай фізіялагічнай анамаліі прымусіла зрабіць экзістэнцыянальны выбар, што не затрымала яе на зямным свеце. Біялагічныя

ўласціваасці таксама выконваюць вызначальную ролю ў фарміраванні характару, самых важных структур жаночай ідэнтычнасці.

Канцэпцыя Н. Бабінай складаецца з рэпрэзентацыі глыбокага жаночага досведу, праз які можна растлумачыць паводзіны, пэўныя рэакцыі жанчын на сучасныя патрабаванні патрыярхальнага ладу (маскуліннага свету). Учынкі гераінь, іх эмацыянальны стан, спецыфіка існавання ў свеце падвойных стандартаў тлумачацца перавагай феміннага ў святдомасці.

Такім чынам, Е. Вежнавец і Н. Бабіна пры стварэнні характараў гераінь у сваёй мастацка-эстэтычнай прасторы мыслення актывізуюць пэўныя стэрэатыпы і індывідуальна мадэляваныя прынцыпы «жаночкасці-мужчынскасці», адрозныя ад сацыяльна-культурных роляў, якія засвойваюцца святдома і неўсвятдомлена.

Літаратура

1. Пушкарева, Н. Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы в системе исторических наук / Н. Пушкарева // Женщина. Гендер. Культура. – М.: МЦГИ, 1999. – С. 15 – 34.
2. Трессидер, Д. Словарь символов [Электронный ресурс] / Д. Трессидер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/JekTresidder/index.php, свободный. – Дата доступа: 2.02. 2013.
3. Козубовский, В. Общая психология: личность: учебное пособие / В. Козубовский. – Мн.: Амалфея, 2005. – 448 с.
4. Самуэлс, Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа / Э. Самуэлс. – М.: ЧеРо, 1997. – 416 с.
5. Вежнавец, Е. Шлях дробнай сволачы / Е. Вежнавец. – Мн.: Логвінаў, 2008. – 152 с.
6. Бовуар де С. Второй пол. Т.1 и 2: Пер. с фран. / С. Де Бовуар. – Общ. ред. и вступ. ст. С. Г. Айвазовой, коммент. М. В. Аристовой. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. – 832 с.
7. Бабіна, Н. Крыві не павідна быць відна / Н. Бабіна. – Мн.: Логвінаў, 2007. – 220 с.

УДК 821.161.1 – 94:316.75 (367)

П. С. Кохан

Роль художественной литературы исторической тематики в формировании национальной идеологии славянских стран

В статье раскрывается сущность понятий «нация», «национальная идея» и «национальная идеология», рассматривается степень их взаимообусловленности. Выдвигается тезис о непосредственном участии художественной литературы исторической тематики в процессе формирования национальной идеологии в славянских странах с литературоцентричным типом культуры.

Вопросы национального характера вот уже несколько столетий занимают лидирующие позиции в списке проблем мирового сообщества. Огромное количество ученых из разных стран, представляющих различные отрасли научного знания, занято исследованием широкого спектра понятий, связанных с осмыслением категории национальной идеи – феномена, возникающего тогда, когда некоторая группа людей начинает осознавать себя как отдельную нацию, со свойственными только ей философскими, политическими и культурными особенностями. В разное время исследованием теоретического аспекта национальной идеи занимались такие исследователи, как Эрнест Ренан, Энтони Смит, Бойд Шефер, Леон Гринфилд. Российские и белорусские ученые также не оставили этот вопрос без внимания. Огромный вклад в изучение национальной идеи внесли Николай Бердяев, Владимир Соловьев, Константин Леонтьев, Анатолий Астапенко, Иван Чарота, Игорь Бобков и ряд других исследователей. Сформированные ими концепции в этой области являются методологической базой нашего исследования.

Прежде чем приступить к рассмотрению концепта национальной идеи, необходимо проанализировать смысловую доминанту понятия нация, лежащего в основе указанного явления. В современной науке сложилось мнение, что сам термин возник в конце 18 века в ходе Великой Французской революции. Существует целый ряд подходов к трактовке феномена нации. Павел Всеволодович Терешкович, белорусский историк и этнолог, отмечает, что «существуют два основных подхода к пониманию нации: как политической общности граждан определенного государства и как этнической общности с единым языком и самосознанием» [1]. Как следует из этих слов, камнем преткновения, препятствующим формированию единого подхода, являются отношения нации и государства. Об этом говорит и Анатолий Астапенко в своей работе «Нацыянальная ідэя ў сучасным свеце»: «У заходнеўрапейскай традыцыі (англаамерыканскай) і ўсходнеўрапейскай склаліся розныя падыходы да канцэпцыі нацыі. Ва ўсходнеўрапейскай навуцы канцэпцыя нацыі не прывязываецца да дзяржавы. Заходнеўрапейскі падыход вызначаецца большай увагай да нацыі-дзяржавы» [2, с. 30]. Споры возникают и на почве характеристики процесса образования наций. В современной науке выделяют два разных подхода к этому вопросу: примордиальный и модернистский. «Згодна з першай канцэпцыяй нацыі маюць свае вытокі ў самой прыродзе і з'яўляюцца вечнымі. Другая канцэпцыя грунтуецца на тым, што нацыі – з'ява сучасная, яны ўзніклі зусім нядаўна» [2, с. 30]. Предпринимаются попытки объединить два этих подхода в один: примордиально-модернистский. Каждая из предложенных концепций имеет под собой довольно прочную аргументированную основу, но острых конфликтов между ними не возникает, так как они не являются взаимоисключающими по отношению друг к другу.

Относительная противоречивость существующих подходов к трактовке феномена нации обуславливает известные трудности для определения понятия национальной идеи. Владимир Михайлович Конан, белорусский философ, историк и литературный критик, определил данное понятие следующим образом: «Нацыянальная ідэя ёсць духоўна-творчы аналаг гістарычнага быцця народа ў яго трох вымярэннях – мінуўшчыне, сучаснасці і будучыні. Кожны этнас, які выявіў свае творчыя магчымасці і сфармаваўся ў нацыю, увасабляе сваім быццём пэўную ідэю, альбо, кажучы тэалагічна, пэўную задуму Сусветнага тварца, якая рэалізуецца ў гістарычных дзеях народа і яго самабытнай культуры» [3]. Это определение в достаточной мере отражает суть рассматриваемого явления, однако требует определенных пояснений.

В содержание понятия национальная идея включается ряд аспектов, позволяющих определить ее важность для существования этноса: это историческая судьба народа, цель его существования, культурно-духовная миссия, отношения с другими нациями. Но, прежде всего, национальная идея – это мировоззренческая установка, которая носит нематериальный характер. Такая позиция подразумевает наличие некоего идеала, способного направить развитие нации в нужное русло. В этом плане особое значение приобретает религиозный аспект национальной идеи. Известный русский философ Владимир Соловьев, посвятивший ряд работ проблеме особенностей национальной русской идеи, писал: «идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [4]. Эти слова, на наш взгляд, являются лучшим выражением надвременного характера национальной идеи.

Для того, чтобы определить степень важности национальной идеи и выстроить своего рода содержательный каркас, который позволит понять ее суть, мы обратимся к вышеупомянутой работе А. Астапенко, в которой он выделяет 5 универсальных атрибутов национальной идеи:

1. «Нацыянальная ідэя ўяўляе імкненне чалавека ўсвядоміць сябе ў сваёй нацыі і сваёй нацыянальнай дзяржаве» [2, с. 52];
2. «Нацыянальная ідэя ёсць выразнік акрэсленага тыпу культуры, уласцівага пэўнаму этнасу ці нацыі і ўключае эканоміку, вытворчасць, адукацыю, рэлігію, мастацтва, літаратуру і іншыя складаючыя часткі ўсёй свядомай і мэтанакіраванай дзейнасці чалавека і грамадства» [2, с. 52];
3. «Нацыянальная ідэя павінна быць накіравана на кансалідацыю грамадства» [2, с. 53];
4. «Любая нацыянальная ідэя знаходзіць свае карані ў мінулым» [2, с. 54];

5. «Нацыянальная ідэя набывае пэўную закончанасць, калі яна фармулюецца як ідэалагічная платформа нацыі» [2, с. 55].

Как видно из заключительного тезиса представленной парадигмы, национальная идея имеет самую непосредственную связь с центральным для нашего исследования понятием – национальной идеологией. Именно идеология разрабатывает методы и пути, которые позволят нации понять свою судьбу и найти свое место в мировом порядке. «Гэта тэарэтычная канцэпцыя носіць назву нацыяналізм, – адзначае А. Астапенко. – Фактычна, нацыяналізм ёсць рэалізацыя нацыянальнай ідэі ў тэарэтычнай плоскасці, нацыя – рэалізацыя нацыянальнай ідэі ў практычнай плоскасці» [2, с. 56].

Важно разграничивать такие понятия как национальная идеология и государственная идеология. О. Вольтер в этой связи утверждает, что «государственная идеология – вид политической идеологии, систематизированная совокупность идей, ценностей и представлений, посредством которых образующая государство общность – народ, нация – осознает себя, свои потребности и интересы, выражает свое отношение к существующей социально-политической действительности, определяет формы организации своего бытия, формулирует свои цели и устремления и обосновывает пути и средства их достижения с помощью государственной власти» [5]. Говоря иными словами, государственная идеология – это инструмент в руках действующей власти, определяющий основные направления деятельности государства на данном промежутке времени. Национальная идеология и государственная идеология могут проповедовать одни и те же идеалы. В этом случае можно говорить о нации-государстве – образовании, в котором общество, проживающее на данной территории, осознало себя как нацию, то есть нашло цель своего существования. Однако если государство берет за идеологическую основу ценности, противоречащие коренным интересам народа, то такая идеология не может быть национальной и, по своей сути, является враждебной для существования и развития этноса.

Второй атрибут национальной идеи связан с ее функцией, направленной на выражение типа культуры, свойственный определенной нации, и включение в себя разных сфер деятельности человека. В данной работе мы остановимся на вопросе функционирования национальной идеи в странах с явно выраженным литературоцентричным типом культуры, примерами которых являются Россия и Беларусь.

Взаимосвязь литературы и общественной жизни в России невероятно глубока. И, несмотря на то, что литературоцентрические тенденции стали заметны лишь во время бурного развития светской литературы, стремление к ним наблюдалось намного раньше. Михаил Берг отмечает, что «текстоцентризм русской культуры опирался на еще более раннюю традицию, в соответствии с которой обожествлению подвергался не только текст, но и алфавит, потому что сами буквы для первых русских писателей представляли собой символическую фиксацию доминирующих социальных, культурных и сексуальных позиций» [6, с. 185]. Становлению литературоцентризма способствовало и особое отношение народа к писателю: если не как к Богу, то как к посреднику между Богом и человеком.

Во время петровских реформ предпринимались попытки разорвать эту связь и изменить отношение масс к тексту. Однако литература, действительно значительно отошедшая от религиозной тематики, сохранила свое влияние на умы: «В результате трансформации подверглась лишь цепочка символического делегирования полномочий: иерархия «Бог – церковь – поэт» в модернизированном виде предстала иерархией «Бог – монарх – церковь – поэт» [6, с. 188].

На основании всего сказанного можно с большой долей уверенности предположить, что в России именно на литературу возлагается миссия «материализации» национальной идеи, трансляции ее народу, закрепления ее сущностных составляющих в национальном сознании, что будет способствовать обретению нацией своего места среди сотен других. А так как национальная идея находит свои корни в прошлом, представляется необходимым рассмотрение литературы исторической тематики в национальном аспекте, ведь уже только тот факт, что жанр исторической прозы возник примерно в одно время с понятием «нация», а именно через несколько десятилетий после Великой Французской революции, указывает на возможную связь между этими явлениями. До этого времени светская литература также яв-

лялась носителем идеологии, но, в основном, государственной. Однако события, произошедшие в конце 18 в Западной Европе и в России, дали толчок для пробуждения национального самосознания и соответственно появления новой идеологии, представляющей альтернативу государственной.

Конец 18–начало 19 века – период, характеризующийся небывалым всплеском интереса русской интеллигенции к прошлому своей страны. С. М. Петров в своей работе «Исторический роман А. С. Пушкина» приводит высказывания современников великого художника о возрастании роли истории в жизни общества. Вот, к примеру, слова В. Г. Белинского: «История сделалась теперь как бы общим основанием и единственным условием всякого живого знания: без нее стало невозможно постижение ни искусства, ни философии» [7, с. 4]. А декабрист М. С. Лунин, указывая на неразрывную связь прошлого и настоящего, подчеркивал: «История... путеводит нас в высокой области политики» [7, с. 5].

Революционно-патриотическая идеология декабристов оказала существенное влияние на формирование национально-исторического сознания А. С. Пушкина. Обращаясь к самым значимым событиям мировой истории, уже произошедшим и происходящим прямо сейчас, он пытается нащупать тот путь, которым должен следовать его народ. Пушкин сравнивает «век нынешний» и «век минувший», пытается анализировать ход истории, выявлять закономерности исторического процесса, делать обобщения, стремясь понять, в чем заключается историческое предназначение русских как нации. И в итоге эти поиски приводят его к «Арапу Петра Великого», «Истории Пугачева», «Капитанской дочке» – монументальным произведениям, проникнутым национальным духом и патриотическими идеями.

В Беларуси же литературоцентризм проявляется несколько в ином, чем в России, виде. Первые предпосылки к его появлению наблюдаются в 16 веке, который принято называть эпохой Белорусского Возрождения. В это время завершил свое формирование и получил статус государственного старобелорусский язык, началось книгопечатание и появились первые законодательные документы, представленные в виде трех Статутов Великого княжества Литовского. Именно в 16 веке была заложена основа белорусской нации, и неудивительно, что именно к этому периоду истории обращаются белорусы, пытающиеся узнать свое предназначение.

Стремительный взлет сменился резким упадком – и вплоть до второй половины 19 века белорусы будто исчезают с культурной и политической карты Европы. Следующий этап формирования белорусской нации – вторая половина 19 века, ознаменованная восстанием 1863 года, и первая треть 20 века, связанная с процессами «белорусизации», когда белорусский язык проник буквально во все сферы жизни, а художественная литература стала адекватно реагировать на происходящие изменения. Сознание людей начало стремительно меняться, что отразилось в факте провозглашения Белорусской Народной Республики. Казалось бы, белорусы находятся в одном шаге от осмысления идеи своего существования, но репрессии 30–х годов и растворение БНР в СССР вновь отбрасывают нацию на много шагов назад.

Постоянные изменения политического климата не могли не сказаться и на литературе. Идеологическая основа СССР была настолько монолитна и крепка, что любые отклонения от нее мгновенно фиксировались и жестко пресекались. Но именно в этот тяжелый период в Беларуси зарождается жанр исторической литературы. Литературы, позволившей нации восстать практически из пепла и обрести опору для дальнейшего развития и напряженного поиска, прежде всего, самой себя. И первым из тех, кто приблизился к сакральной истине, был пионер жанра исторической прозы в Беларуси В. С. Короткевич. «У падзеях мінулага – нашы карані. А дрэва без каранёў не можа ні існаваць, ні, тым больш, прыносіць плады», – цитирует писателя его друг литературовед и культуролог Адам Мальдис [8, с. 73].

И ведь действительно, нация, которая на протяжении длительного времени своего существования не видела прямой дороги для развития, а только лишь сплошные повороты и перекрестки, не может двигаться вперед без анализа событий прошлого. Но 20 век, в особенности его вторую половину, часто называют периодом кризиса доверия к истории, в частности, к возможности выработки ее официальной версии, которая, как известно, меняется (порой до неузнаваемости) с каждой сменой власти. В этом плане художественная литература,

которая в литературоцентричном пространстве приjala на себя всю полноту ответственности за поиск ответов на судьбоносные для общества, государства, нации вопросы, кажется читателю гораздо более объективной в своих оценках «дел давно минувших дней». Концептуальный образ исторического прошлого нации, сформированный в художественном тексте, способен выступить в качестве краеугольного камня фундамента национальной идеологии.

Неудивительно, что в свое время Короткевич с таким трудом отстаивал свой главный исторический роман «Каласы пад сяром тваім». Советская власть не была заинтересована в пробуждении национального самосознания белорусского народа, ведь, согласно идеологическим установкам того времени, – все это пережитки, мешающие строительству коммунизма. И снова мы наблюдаем картину, когда официальная идеология расходится с национальными интересами народа.

История – мощнейшее оружие, и нациям, которые все еще находятся в поиске своей национальной идеи, не стоит пренебрегать им. В этом и заключается потенциал исторической прозы в странах с литературоцентричным типом культуры, в странах, народ которых стремится к духовно-творческому самопознанию, но затрудняется в выборе своего пути.

Литература

1. Терешкович, П. В. Нация [Электронный ресурс] / П. В. Терешкович // Режим доступа: http://philosophy-dictionary.info/Философский_словарь/1483/Нация. – Дата доступа: 20.01. 2013.
2. Астапенка, А. У. Нацыянальная ідэя ў сучасным свеце / У. А. Астапенка. – Мн., 2003. – 181 с.
3. Конан, У. М. Беларуска нацыянальная ідэя: гістарычны аспект і сучасныя праблемы [Электронный ресурс] / У. М. Конан // Режим доступа: <http://kamunikat.fontel.net/www/czasopisy/filamaty/08/02.htm>. – Дата доступа: 20.01. 2013.
4. Алексеева, В. А. Национальная идея [Электронный ресурс] / В. А. Алексеева // Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/183/word/nacionalnaja-ideja>
5. Вольтер, О. В. Проблема соотношения национальной идеи, национальной идеологии и государственной идеологии в современной России [Электронный ресурс] / О. В. Вольтер // Режим доступа: http://www.iupr.ru/domains_data/files/zurnal_14_11/Vol'ter%20O.Saratov.25.10.2011.pdf. – Дата доступа: 20.01. 2013.
6. Берг, М. Ю. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе / М. Ю. Берг. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 342 с.
7. Петров, С. М. Исторический роман А. С. Пушкина / С. М. Петров. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1973. – 160 с.
8. Мальдзіс, А. І. Жыццё і ўзнясенне Уладзіміра Караткевіча / А. І. Мальдзіс. – Мн.: Літаратура і Мастацтва, 2010. – 208 с.

УДК 821.161.1-31 : 821.161.3-31 : 7.046

С. А. Логачёва

Мифологема Потопа в повести

В. Распутина «Прощание с Матёрой» и в романе В. Козько «Неруш»

В статье рассматривается символика мифологемы Потопа, её значение в раскрытии художественной концепции типологически близких произведений русской и белорусской натурфилософской прозы последней трети 20 века – в повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» и в романе В. Козько «Неруш». Данная мифологема интерпретируется во взаимосвязи с темой «человек – природа». Натурфилософская проблематика раскрывается через взаимосвязь нравственных, экологических и мифологических представлений В. Распутина и В. Козько.

Сведения о всемирном потопе занимают особое место в мифопоэтическом наследии народов мира, содержатся в ряде религиозных текстов. В русской литературе примером служат произведения натурфилософской прозы последней трети 20 века. В повести В. Распу-

тина «Прощание с Матёрой», как и во всём его творчестве, природоцентристский характер авторской позиции определяется стремлением вникнуть вглубь природы человека, сущности мира в целом, отразить древние мифологические представления о взаимосвязи микро- и макрокосма. Поэтому тема «человек – природа», связанная с ней мифологема Потопа, занимают одно из центральных мест в повести.

Водная стихия в космогонии многих народов наделена амбивалентными свойствами, символизируя рождение, полноту жизни, её красоту, тайну, изменчивость и вечность, водная стихия также соотносится со смертью и бессмертием. По словам С. С. Аверинцева, «являя собой начало всех вещей, Вода знаменует их финал, ибо с ней связан (в эсхатологических мифах) мотив потопа» [1].

В повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» отражено столкновение старого и нового мироуклада. Жители Матёры становятся свидетелями затопления деревни на благо прогресса, молодое поколение стремительно уезжает в город. Происходит уход от того драгоценного многовекового уклада, в котором человек ощущал себя частью рода, природы, с которыми он был связан крепкими узами. Как отмечает Е. Ш. Галимова, «мир воспринимался как драгоценный дар Божий человеку, и естественность этого живого, сотворённого и дарованного человеку мира, его органическое родство с человеком, их взаимная предназначенность друг другу обеспечивали ощущение своей неслучайности в этом мире, единства с ним» [2].

С появлением известий о переселении начинаются коренные преобразования не только в самой деревне, но и в мировоззрении жителей. Для Матёры наступает «последняя весна» [3]. Уже не все засеяны поля и посажены огороды, разрушаются постройки, церковь пристроили под склад, работники ломают кресты на кладбище, сжигают дома, «уж повяла деревня, видно, что повяла, как подрубленное дерево, откоренилась, сошла с привычного хода» [3]. Не случайно деревня представляет собой остров, окружённый водой. Духовный оазис, включающий в себя культурные ценности, быт и традиции русского народа, вскоре должен исчезнуть под водой. Затопление острова ассоциируется с утратой нравственных ценностей его жителями и отсылает к библейской мифологеме Потопа.

Существуют различные интерпретации мифологемы Потопа. По мнению В. Н. Топорова, можно выделить «версии П., где он трактуется как катаклизм мирового значения (вселенский потоп), когда гибнет все живое или сохраняется лишь его минимум, необходимый для возрождения в последующее время жизни на земле» [4]. При этом содержание таких мифов следующее: Бог насылет на людей Потоп за нарушение табу. Некоторые люди ищут спасение: строят ковчег, лодку, плот, нередко берут с собой животных, растения. Когда ливень, приводящий к потопу, прекращается, на поиски суши выпускается птица. После этого, достигая земли, начинается новая жизнь. Поглощение человечества водной стихией и зарождение новой жизни говорит об архаичной концепции цикличности создания мира, лежащей в основе мифа о Потопе.

В русской народной демонологии символика воды амбивалентна. В повести река Ангара являет собой начало и конец всего сущего: она дала жизнь Матёре, кормила её жителей, а затем поглотила свое творение. «Вот так худо-бедно и жила деревня...встречая и провожая годы, как воду, по которой сносились с другими поселениями и возле которой извечно кормились... Так и жила деревня...пока не грянул однажды слух, что дальше деревне не живать, не бывать... Вода по реке и речкам поднимется и разольётся, затопит многие земли, в том числе, в первую очередь, конечно, Матёру» [3].

В повести, как отмечает Чаба Шарняи, «...магическая очистительная функция воды переплетается с её функцией покровительства... Гибель острова, как ни парадоксально, означает не столько окончательное погружение в хаос и некое очищение от грехов, сколько спасение праведных жителей острова» [5]. Праведниками являются люди, хранящие исконные традиции, которых в конце повести река принимает к себе. Если в Библии праведники спасаются и не теряют при этом своей физической составляющей, совершенствуются духовно, очищаются от грехов, то в повести герои теряют свой физический облик. Дарья, Богодул, Сима, Катерина, Колька избирают гибель, предпочитая смерть существованию в непра-

ведном мире. Следует отметить, что символика Потопа подкрепляется описаниями затяжных дождей в начале повести.

Молодое поколение не понимает, в чём заключается ценность Матёры для Дарьи, Богодула или Настасьи. Дети уезжают в город, они слепо следуют научно-техническому прогрессу, при этом забывая свои корни, все реже навещая пожилых родственников. Не зря именно в образе старухи Дарьи автором отражена народная мудрость, нравственный идеал. Полагаясь на прожитые годы и четко понимая смысл своей жизни, героиня говорит: «У кого нет памяти, у того нет жизни» [3]. Для неё и всего старшего поколения является трагедией потерять родной дом, привычный уклад, традиции, больше не иметь возможности почтить на кладбище своих предков. Перед тем как сожгли хату, Дарья убрала её и запретила кому-либо туда заходить, попросила поджигать дом только снаружи. Если исчезнет внешняя оболочка, то хотя бы внутренняя, душа дома, Дарьи и Матёры, останется невредимой.

Перед всемирным потопом происходят знамения и случаются чудеса. Не случайно пожилой женщине чудится, будто она с кем-то разговаривает, и это разговор с Богом, что указывает на будущее спасение праведников. Таким образом, мифологема Потопа приобретает в повести нравственно-философский смысл. Затопление острова и деревни, с одной стороны, носит разрушительный характер, стирая с лица земли географический объект, его материальные ценности, а с другой – спасая тех, кто вместе с Богодулом оказался в одной лодке, подобно Ною, кто ратовал за спасение и сохранение Матёры до последнего дня. Посланный на Матёру потоп приобретает масштабы всемирного, так как случай с данной деревней не единственный. Потеряв свою физическую суть, Матёра и её жители-праведники сохранили духовную.

В белорусской литературе ярким представителем, обратившимся к натурфилософской проблематике, является Виктор Козько. Как отметил М. Тычина, «В. Казько адзін з тых, хто ў ліку першых зафіксаваў у нашай літаратуры жахлівы працэс абмялення, “меліярацыі” чалавечай душы, калі чалавек перастае быць чалавекам, а беларус – беларусам» [6, с. 18]. В романе «Неруш» автор обращается к конфликту взаимоотношений природы и человека в эпоху научно-технической революции, показывает дефицит духовности на фоне научных достижений.

Полесье для его жителей многие века являлось своеобразным Эдемом, исполненным гармонии: «Калі ёсць на зямлі рай, няма яму лепшага месца, чым вось гэтае, дзе стаіць на беразе рачулки яго вёска Княжбор, дзе побач лес і вада, дзе недалёка возера Княжае – Князь-возера, вялікае, сівае ад чароту і гадоў сваіх» [7, с. 53]. Невозвратные материальные и духовные утраты, кощунственное отношение к флоре и фауне родного края нарушали его многовековую гармонию. Вмешательство прогресса в жизнь Полесья, осушение болот, воспринимается как аналог первородного греха, как разрушение Эдема. Наказанием за нарушение заповедей в романе являются паводки, что отсылает к библейскому мифу о Потопе. В главе романа «Ненене. Ноеў каўчэг» река выходит из берегов, идет сильный дождь, но жители отказываются эвакуироваться и пытаются спасти всеми силами свой Эдем. Однако они вынуждены сесть в лодки и искать обетованную землю. Символичным является то, что вода оставила нетронутым один островок земли – кладбище.

Возникает вопрос, почему именно оно остается нетронутым природой? Традиционно кладбище является местом погребения усопших, где совершаются поминальные обряды, то есть местом, где хранится память о роде, деревне, оно противопоставлено селу, миру живых. Наши предки регулярно приходили на могилы, чтобы помолиться об умерших родственниках, поразмышлять либо принять душеспасительные решения в своей жизни. В романе водная стихия «...не паднялася да могілак, а мо й пашкадавала, спынілася каля плота, ля капліцы. Пашкадавала не толкі іх вясковыя могілкі, але і тыя магілы, што належалі невядома каму, магілкі, якія насыпамі белага пяску спакон веку ўзвышаліся над вёскай» [7, с. 24].

Герои произведения спасают себя и домашних животных от наводнения именно на могилах предков: «Але людзі, што рушылі гэтым днём на могілкі, усё ж спадзяваліся выплыць, кожны на сваім чоўне-магілцы, кожны на сваім нябожчыку, а карабель быў на усіх адзіны – пагост» [7, с. 25]. Кладбище стало напоминать Ноев ковчег, где для каждого существа есть

своя пара. Ощущение неизбежного и неотвратимого, ожидание кары за свои действия не покидает героев. Ненене не раз задумывается над тем, что это греховно и не по-человечески – жить на кладбище, это нарушение устоявшихся норм морали и христианских ценностей. Герои надеются, что воды отступят и они снова будут жить, почитая устоявшийся уклад.

Паводок не только заставляет героев задуматься о жизни, о непреходящих ценностях, но и помогает им сплотиться. Как пишет В. Козько, «дапамагалі адзін аднаму, хто чым мог, былі такімі ж адзінымі і дружнымі, як у вайну ці то адразу пасля вайны, калі мала яшчэ чаго хто з іх меў, калі іх адзіным скарбам было толькі гора» [7, с. 26].

Природа всеми силами сопротивляется, противостоит человеку. На действия Шахрая и Матвея Ровбы по осушению болот она откликается паводком, ливнями, густым туманом и бурями, пытается изгнать небрежных хозяев. Символичным также является в тексте романа появление образа Железного Человека. В мифологии белорусов этот образ трактуется следующим образом: «Міфічная істота, што жыве ў балоце або лесе. Паводле ўяўленняў – волат з жалеза, які ахоўвае свае ўладанні. На Палессі ім звычайна палохалі дзяцей, каб не хадзілі адны ў лес: “Не йдзі ў лес, бо там у болоці такі жалезны чалавек ходзіць да ўхопіць цябе” (в. Млінок – Перароўскі Жыткавіцкага р-на)» [8].

Матвей Ровба – главный герой романа – наделён противоречивым характером. С одной стороны, он понимает природу душой, чувствует её: знает, как правильно и бережно собирать ягоды, грибы, любит красотами родного края, но с другой – и сам не замечает, как поддаётся влиянию технократического общества, для которого христианские ценности, природные богатства и бережное к ним отношение – лишь слова. Сама идея романа заключена в названии – «не руш», что означает – не беспокой, не тревожь, не нарушай вековую гармонию. Наблюдая за тем, как уничтожаются природные богатства, вырубается деревья, а символ Полесья – бусел – теперь редкий гость в Княжборе, Матвей ощущает свою вину за произошедшее. Княжбор, который казался его жителям раем, может превратиться в ад: «І вецер выў і крычаў у вушы галасамі княжборцаў:

– Быў лес...

– Была вада...

– І стала пекла. Пекла, пекла, пекла... Прэч, прэч, прэч...» [7, с. 423].

Мифологический образ Потопа в романе наделён особым смыслом. Человек, разрушая природу, совершает грех и несёт за свои действия наказание. Такой карой в романе является паводок, вынудивший людей объединиться и просить помощи у своих предков, и в итоге задуматься о морали, христианских ценностях, обычаях, остановить «мелиорацию души». Ощущение человеком себя вне природы и её неповторимой сути, может Княжбор – рай превратить в Княжбор – «пекла». В конце произведения падает снег и утомленная земля засыпает с надеждой на то, что следующей весной она возродится.

Таким образом, авторов повести «Прощание с Матёрой» и романа «Неруш» сближают мифологические представления, связанные с интерпретацией мифологемы Потопа. Натурфилософская проблематика раскрывается через взаимосвязь нравственных, экологических и мифологических представлений В. Распутина и В. Козько.

Литература

1. Аверинцев, С. С. Вода [Электронный ресурс]. / С. С. Аверинцев, С. А. Токарев // Мифы народов мира : Энциклопедия. – Режим доступа : <http://philologos.narod.ru/myth/voda.htm>. – Дата доступа : 05.02.2013.
2. Галимова, Е. Ш. Архетипический образ реки в художественном мире Валентина Распутина [Электронный ресурс]. / Е. Ш. Галимова // Образовательный портал «Слово». – Режим доступа : <http://www.portal-slovo.ru/history/45653.php>. – Дата доступа : 29.01.2013.
3. Распутин, В. Прощание с Матёрой [Электронный ресурс]. / В. Распутин. – Режим доступа : <http://lib.ru/PROZA/RASPUTIN/matera.txt>. – Дата доступа : 27.01.2013.
4. Топоров, В. Н. Потоп [Электронный ресурс]. / В. Н. Топоров, С. А. Токарев // Мифы народов мира : Энциклопедия. – Режим доступа : <http://philologos.narod.ru/myth/flood.htm>. – Дата доступа : 05.02.2013.
5. Шарняи, Ч. Символика воды в повестях В. Распутина «Прощание с Матёрой» и «Живи и помни» [Электронный ресурс]. / Ч. Шарняи // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітар-

- ного університету. – Вип. 24. – Режим доступа : http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Nvidgu/2008_24/index/CSH28.pdf. – Дата доступа : 05.02.2013.
6. Тычына, М. Карані і крона : фальклор і нацыянальная спецыфіка літаратуры / М. Тычына. – Мн. : Навука і тэхніка, 1991. – 208 с.
7. Казько, В. Неруш / В. Казько. – Мн. : Мастацкая літаратура, 1983. – 430 с.
8. Жалезны чалавек. [Электронны ресурс]. / Родныя вобразы : этнічны слоўнік. – Режим доступа : <http://www.rv-blr.com/dictionary/view/13123>. – Дата доступа : 05.02.2013

УДК 821.161.3-94

Г. Ю. Новік

Генезіс і эвалюцыя формы дзённіка ў беларускай літаратуры

Прадметам даследавання ў артыкуле выступае гісторыя і генезіс такой літаратурнай з’явы, як дзённік. Аўтарам зроблена выснова, што характэрнымі прыкметамі станаўлення адзначанай літаратурна-мастацкай формы на беларускіх землях з’яўляюцца павышаная цікавасць да праблем нацыянальнага адраджэння, разнастайнасць архітэктонікі, запазычаны характар. Аўтар артыкула пераканаўча даказвае, што дыярышы ўсіх перыядаў развіцця яднае агульнасць пэўных нязменных формаўтваральных прыкмет, якія не залежаць ні ад асобы аўтара, ні ад спецыфікі часу, ні ад асяроддзя існавання дзённіка.

Гісторыя дзённіка, якая налічвае не адно стагоддзе, з’яўляецца адносна “маладой” у параўнанні з іншымі літаратурнымі формамі і жанрамі. Такая асаблівасць абумоўлена запозненым фарміраваннем у грамадстве належнага ўзроўню цікаўнасці да стану развіцця ўласнай культуры. Доўгатэрміновая адсутнасць спрыяльных гістарычна-сацыяльных умоў не магла не паўплываць на спецыфіку і час узнікнення аўтабіяграфічных твораў на беларускіх землях. Для стварэння паўнаважнага ўяўлення пра дыярыш паспрабуем прасачыць яго эвалюцыю на тэрыторыі Беларусі з даўніх часоў і да нашых дзён.

Агульнапрынятым лічыцца меркаванне, што перадумовай для ўзнікнення дзённікавай формы стала шырокае распаўсюджанне летапісаў і хронік, у якіх ужо ў 16 ст. выявілася тэндэнцыя да “алітаратурвання” храналагічных запісаў. У сувязі з гэтым згадваецца Баркулабаўскі летапіс – датаваная крыніца звестак не толькі пра мястэчка Баркулабава, але і пра мінулае Усходняй Беларусі. Пэўная ступень белетрызацыі гісторыка-дакументальных дзелавых запісаў уласціва і “Хроніцы Быхаўца”, насычанай ваенна-патрыятычным пафасам і прасякнутай відавочнай антыпольскай скіраванасцю.

Разам з тым вядома, што пачатак 6 ст. азначаны ўвядзеннем ва ўжытак своеасаблівых “дзённікаў дзейнасці”, якія рэгулярна вяліся пры канцылярыі Радзівілаў. Узнікненне новай літаратурнай формы было абумоўлена фарміраваннем рэнесансавага светапогляду ў Вялікім Княстве Літоўскім і пашырэннем сувязей “з заходнееўрапейскімі дварамі, перадусім Габсбургскім і Валонскім, дзе штодзённая рэгістрацыя здзейсненых каралём спраў была абавязковым атрыбутам жыцця манарха і складовай часткай палацавага рытуалу” [1, с. 321], – зазначае С. Гаранін. Такія дыярышы складаліся справаводцамі і прызначаліся перадусім нашчадкам. Першым жа дзённікам, напісаным уласна Радзівілам, стаў Дыярыш кардынала Ежы (Юрыя III), які захаваўся ў выглядзе фрагмента за 1575 год. Складаннем своеасаблівых дарожных нататак займаўся і старэйшы брат Ежы Радзівіла – Мікалай Крыштоф. Апісанне паломніцтва ў Святую землю лягло ў аснову ягонай “Перагрынацыі”, прызначанай для друку і неўзабаве атрымаўшай вялікую папулярнасць.

Цеснай узаемасувяззю (у асобных фрагментах – і ўзаемазамыняльнасцю) дзённіка і мемуараў характарызуюцца дыярышы А. Філіповіча, Караля Станіслава I Радзівіла, С. І. Маскевіча і Б. К. Маскевіча, Я. А. Храпавіцкага, Я. Цадроўскага, Ю. Будзілы, Я. К. Сапегі, Ф. Еўлашоўскага, С. Я. Незабытоўскага, Я. У. Пачобута-Адлянцкага і многіх іншых. Сярод

усіх гэтых твораў толькі дыярыушы А. Філіповіча і Ф. Еўлашоўскага былі напісаны на беларускай мове, якая, між іншым, у азначаных дзённіках зазнала ўплыў з боку польскай і, паводле меркавання Я. Карскага, “шмат у чым страціла нацыянальны каларыт” [2, с. 110]. Палітыка вярхоўнай улады Рэчы Паспалітай, скіраваная на апалячванне насельніцтва, у значнай ступені абумовіла напісанне і выданне помнікаў беларускага пісьменства, як сведчыць А. Богдан, “часцей за ўсё на царкоўнаславянскай, польскай і нават лацінскай мовах” [1, с. 326]. Аднак месца дзеяння, характар герояў, іх менталітэт у такіх творах цалкам адпавядалі беларускім нацыянальным асаблівасцям.

Напісанне дыярыушаў стала папулярным у шляхты дзякуючы прыкладу караля і магнатаў, паколькі шляхцічы фармальна лічыліся роўнымі апошнім і імкнуліся ва ўсім пераймаць завядзёнкі і звычкі вяльможных паноў. Менавіта таму стварэнне датаваных запісаў стала правілам добрага тону, прыкметай вытанчанага густу і сведчаннем высакароднага паходжання. Калі ж пад уплывам гуманістычных ідэй Рэнэсансу і Рэфармацыі адбывалася падзенне сярэдневечнай культурнай традыцыі, пачалося вельмі інтэнсіўнае развіццё азначанай літаратурнай формы. Аўтары цяпер хацелі захаваць памяць пра сябе для будучых пакаленняў, і гэтак жадаючы падтрымлівалася вызваленнем ад аскетызму і саслоўнай абмежаванасці ў светапоглядзе, верай у неабмежаваныя магчымасці асобы, якая ставілася на адзін узровень з Богам. Чалавек пачынаў усведамляць значнасць уласнага жыццёвага вопыту, імкнуўся асэнсаваць сутнасць сучасных яму гістарычных падзей, рэалізаваць духоўныя патэнцыі, прычым нярэдка праз літаратурную дзейнасць. У той час “<...> амаль немагчыма было знайсці шляхецкай сям’і, у якой не вяліся б свае сямейныя дыярыушы” [3, с. 242]. Вядома, што толькі невялікая частка іх прызначалася для друку і таму захавалася поруч з іншай тагачаснай літаратурай. Пры параўнанні тых запісаў, якія дайшлі да нашых дзён, становіцца зразумелым, што форме дзённіка ўдалося паступова выцесніць паломніцкую прозу, летапісанне і хронікі, разам з тым у некаторай ступені запазычыўшы адметнасці іх стылю.

Спрыяльнай умовай для далейшага развіцця і распаўсюджвання дыярыушаў стала эпоха рамантызму (канец 18 – пачатак 19 стст.) з ягонай засяроджанасцю на ўнутраным свеце асобы, яе гарманічных адносінах з прыродай, а таксама на грамадскіх праблемах. Аднак патрэба чалавека ў грунтоўнай самарэфлексіі прывяла да таго, што з сярэдзіны 18 ст. дыярыушы “ўсё больш выцясяліся ўспамінамі, заснаванымі на рэтраспектыўнай рэляцыі” [4, с. 612]. Тым не менш узнікненне прамежкавага жанру ўспамінаў-дзённікаў не здолела цалкам выцесніць дыярыушы з літаратурнага ўжытку.

З 1743 г. і да 1794 г. занатоўвае свае ўражанні ксёндз А. Кітовіч. Захаваліся дзённікі ўдзельнікаў тайных студэнцкіх таварыстваў Т. Зана “З выгнання” (1824–1832), Ф. Малеўскага “Турэмны дзённік” (1824). З 1858 г. вядзе датаваныя запісы на польскай мове праваслаўны архіепіскап Мінскі М. Галубовіч. У выніку пераследу за ўдзел у тайных студэнцкіх таварыствах трапляе ў эміграцыю і стварае дзённікавыя нататкі вядомы даследчык І. Дамейка. Твор пад назвай “Мае падарожжы. Дзённік выгнанніка” ахоплівае палову 19 ст. Светлым сумам па пакінутай радзіме поўніцца і дыярыуш “настаўніка, прапагандыста, арганізатара, прамоўцы, праектанта ва ўсіх відах мастацтва” [5] славутага мастака Ф. Рушчыца: “Менск, 23.04–07.05 (1885). Зноў у Менску. Цяпло сямейнага гнязда, якога не хапае мне ў шырокім свеце, тут мяне адагравае” [6, с. 47].

Пачатак 20 ст. спарадзіў адметную гісторыка-культурную сітуацыю на нашых землях. У гэты час адбывацца ўздым беларускага нацыянальнага руху, на развіццё якога значным чынам паўплывалі падзеі рэвалюцыі 1905–1907 гг., а менавіта тое, што беларусы нарэшце атрымалі дазвол на легальны друк у Расійскай імперыі. Творчая інтэлігенцыя пачынае гуртавацца вакол друкаваных выданняў (“Наша доля”, “Наша ніва”). Пашырэнне сферы ўжытку беларускай мовы паўплывала на рост грамадскай актыўнасці, а таксама колькасці літаратурных твораў. Поруч з публіцыстычнымі жанрамі “для народа” (такімі як артыкул, нататка) новы росквіт атрымалі і дзённікі, якія ствараліся палітыкамі і культурнымі дзеячамі “для гісторыі” перадусім з усведамленнем гістарычнай важнасці моманту. Яскравым прыкладам такога твора з’яўляюцца запісы А. Луцкевіча – аднаго з заснавальнікаў

беларускага нацыянальнага руху ў 20 ст. Нататкі ахопліваюць перыяд 1918–1919 гадоў і ўключаюць ў сябе адзін запіс за 1936 год. Змест дыярыуша адлюстроўвае падзеі пад час знаходжання аўтара на чале ўрада БНР у Гародні. Запісы падаюцца без залішняй эмацыяналізацыі і шырокіх разваг, нагадваючы нататкі дзелавага чалавека: “Сягодня на сцэну выступіла першы раз после выезду з Вільні наша дыпламатыя. Напісаў дзве ноты польскаму ўраду: проціў анэксіі Аўгустоўскага павету і проціў аб’яўлення ў Вільні мабілізацыі...” [7, с. 219].

Падзел Беларусі па Рыжскай дамовы 1921 г. на дзве часткі адбіўся на ўсім грамадска-культурным жыцці. У БССР спачатку назіраліся станоўчыя працэсы развіцця, павялічвалася колькасць інтэлігенцыі, якая сфарміравалася на глебе “беларусізацыі”. Аднак на працягу наступнага дзесяцігоддзя гэтыя пазітыўныя тэндэнцыі змяніліся рэпрэсіямі. У краіне ўсталявалася таталітарная сістэма. Пісаць дзённікі, як і ўвогуле займацца літаратурай, стала небяспечна, паколькі перад аўтарамі ў выпадку ідэалагічнай неадпаведнасці іх дзейнасці курсу камуністычнай партыі паўставала пагроза фізічнага знішчэння. Таму не дзіва, што ў Беларусі практычна не захавалася дзённікаў савецкіх часоў.

У той жа час у Заходняй Беларусі, якая адышла да Польшчы, межы для творчай самарэалізацыі былі нашмат шырэйшымі, чым у Савецкім Саюзе. Хаця з боку польскіх уладаў і назіраўся ўсё нарастаючы ціск на беларускі нацыянальны рух, гэта не перашкаджала стварэнню і захаванню шматлікіх дзённікавых нататкаў, у якіх крытыкавалася дзейнасць польскіх кіраўнікоў. Быў канфіскаваны і далучаны да судовай справы дзённік беларускага каталіцкага святара і паэта К. Сваяка за 1907–1925 гады. Датаваныя запісы з назвай “Дзея маёй мыслі, сэрца і волі” выяўляюць партрэт аўтара як духоўнай асобы і шчырага беларуса. Нягледзячы на разнастайныя жыццёвыя нягоды, К. Сваяк не губляе надзеі на спрыяльнае вырашэнне праблем і ў сваіх развагах часта звяртаецца да Бога, схіляючыся перад яго веліччу. За недахопам доказаў судовай справа была спыненая, а рукапіс “Дзеі...” вярнуты. Ён быў надрукаваны лацінкай кс. А. Станкевічам у 1932 г.

Адарваным ад грамадскага жыцця здаецца дыярыуш вядомага мастака Я. Драздовіча, які ахоплівае 1933–1937 гады. Гэта яркі прыклад абстрагавання аўтара ад рэчаіснасці і паглыблення ў свет уласнай творчасці. Мастак з усімі падрабязнасцямі перадае ўбачаныя футурыстычныя сны і на іх аснове выбудовае гіпотэзу пра існаванне дзівосных гарадоў на Месяцы, Марсе, даючы ім назвы і апісваючы архітэктурнае афармленне. Летуценні творцы ўсё ж час ад часу перабіваюцца ўсведамленнем нярадаснай рэчаіснасці: “<...> усюды фальш, манеўр, стратэгія на выйгрыш” [8, с. 104]. Суцяшэнне мастак знаходзіць у згадках пра родную Дзісеншчыну, апісанні яе этнаграфіі.

Наступным этапам у гісторыі развіцця формы дзённіка стаў перыяд Вялікай Айчыннай вайны. Тагачасныя дзённікі, якія ўвабралі ў сябе не адну чалавечую трагедыю, вяліся як тымі, хто змагаўся з нямецкімі захопнікамі ў шэрагах Чырвонай Арміі ці партызанскіх атрадах, так і тымі, хто застаўся на акупаванай тэрыторыі, супрацоўнічаў з нямецкай адміністрацыяй ці проста спрабаваў выжыць у тых няпростых умовах. Да ліку апошніх можна аднесці дзённік Д. Сямёнава за 1943–1947 гг., дзе падаецца сістэматычнае апісанне жыцця аўтара, звесткі пра аблавы паліцыі і нават “падрабязны рэпертуар мінскіх кінатэатраў за немцамі” [9, с. 6]. Падобнай скрупулёзнасцю характарызуецца і дыярыуш М. Ганька 1943 года. Апрача кароткай аўтабіяграфіі і невялікай колькасці ўспамінаў ён уключае ў сябе апісанні падзей, што здарыліся з аўтарам падчас праходжання адмысловых ваенных курсаў пад Менскам і Слонімам і вандроўкі па Нямеччыне. Сярод датаваных запісаў сапраўдных змагароў за вызваленне краіны сваёй дынамічнасцю вылучаецца дыярыуш А. Карпюка – камандзіра партызанскага атрада імя К. Каліноўскага. Штодзённыя нататкі, весці якія было загадана камандзірам брыгады, паводле меркавання аўтара, сталіся “першай барацьбой з самім сабой, пераадоленнем сваёй ляноты [10, с. 355]. Да іх сцісласці, якой вымагаў ваенны час, дадалася шыфраванне і недагаворванне, абумоўленае той жа прычынай. Рыхтуючы матэрыял да друку, у 1966 годзе былы партызан дадаў тлумачальныя словы і зрабіў спасылкі, каб аблегчыць чытачу ўспрыманне тэксту.

У пасляваенны час колькасць дзённікаў павінна была паступова расці дзякуючы злімінаванню неабходнасці асобы змагацца за ўласнае жыццё і ўзнікненню магчымасці скіраваць сваю энергію на літаратуру. Аднак значная частка гіпатэтычных стваральнікаў загінула ў баях за радзіму ці была знішчана яшчэ падчас рэпрэсій 1930-х гадоў. Таму аўтараў, якія наважваліся занатаваць жыццё роднай краіны праз прызму ўласнага лёсу (і наадварот), па-ранейшаму было не шмат. Так, 1946–1948 гадам прысвечана аўтабіяграфічная кніга Б. Мікуліча “Аповесць для сябе”. Гэты дзённік з элементамі іншых жанраў адлюстроўвае жыццёвыя і творчыя пошукі асобы, якая трапіла пад рэпрэсіі і менавіта праз гэта не можа сябе да канца рэалізаваць. Пачынаючы з 1975 года вядзе свой дзённік С. Грахоўскі. Паэт вызначае гэты род дзейнасці як споведзь, таму запісы насычаныя лірычнымі адступленнямі, апісаннямі сноў і развагамі наконт будучыні беларускай мовы і лёсу некаторых дзеячаў культуры. Самотнымі інтанацыямі прасякнуты і старонкі з дзённікаў 1962–1969 гадоў В. Адамчыка пад назвай “На крыллях смутку і адзіноты”. Гэтыя запісы ёсць кампіляцыйнай накідаў да будучых твораў, звестак пра сябе і невясёлых разваг на фоне апісання навакольнай прыроды і надвор’я. У творы выразна прасочваецца апавядальнасць і экспрэсія.

У 1980–1990-х гадах 20 стагоддзя адбываюцца значныя змены ў грамадстве. Пачынаецца паступовае знішчэнне калектывісцкіх стэрэатыпаў, асоба зноў атрымлівае магчымасць для выражэння ўласнага “я” і яго супрацьстаўлення масаваму, невыразнаму “мы”. Значна слабее і пакрысе зыходзіць на нуль цензура; забароненыя ёй раней творы ўсё часцей трапляюць у друк. Гэта спрыяе ўмацаванню ў светапоглядзе людзей шчырасці, спавадальнасці, прынцыповай адкрытасці і, як вынік, спараджае ажыўленне беларускай аўтабіяграфічнай прозы. Як слушна заўважае В. Стральцова, “выяўленне асобы аўтара зрабілася больш непасрэдным, і гэтая ступень адкрытасці, недасяжная раней і для пісьменніка і для чытача, натуральна набыла вялікую прыцягальнасць” [11, с. 56]. Дзённік у акрэслены перыяд набывае ўсё большую папулярнасць, разам з малымі літаратурнымі формамі выцясняячы буйную прозу. Прыкладам могуць служыць запісы І. Шамякіна, В. Адамчыка, А. Жука і Н. Гілевіча і інш.

У чэрвені 1987 года ў склад экспедыцыі, арганізаванай інстытутам заалогіі АН БССР, трапляе Я. Пархута. Вынікам вандроўкі для яго становіцца дыярыуш пад назвай “Дарогамі надзеі і трывог”, які ўвабраў у сябе апісанні жывёльнага і расліннага свету на ўзбярэжжы Прыпяці, Дняпра і Сожа, дыялогі і развагі жыхароў наведаных населеных пунктаў, успаміны пра ранейшыя экспедыцыі і мноства экспрэсіўных нараканняў на спажывецкую натуру чалавека. Запісы маюць выразна публіцыстычны характар, што не стварае ў чытачоў уражання шчырасці і давяральнасці, уласцівых дзённікам, якія пішуцца для сябе.

Дыярыуш за 1991 год М. Сяднёва поўніцца развагамі пра гэтую літаратурную форму: “Дзённікі пішуць часам, каб надаць сабе нейкую значнасць. І пішуць іх якраз нязначныя людзі. І яшчэ – пачаў чалавек пісаць дзённік, ведай – ён (чалавек) канчаецца” [12, с.158]. Або: “Было б наіўна думаць, што людзі, якія вядуць дзённікі, пішуць у ім праўду, поўную праўду. Не. Гэта тычыцца і майго дзённіка” [12, с.158]. Аднак падобная шчырасць спрыяе стварэнню супрацьлеглага эфекту, надае запісам яшчэ большую цікавасць.

Для аўтабіяграфічнай прозы канца 1980–пачатку 90-х гадоў характэрны ўстойлівы акцэнт на пытаннях адраджэння – моўнага, культурнага, нацыянальнага і духоўнага. Найбольш ярка ён праяўляецца ў дзённікавых запісах беларускай дыяспары, прадстаўнікі якой, на думку В. Стральцовай, “адчуваючы сябе беларусамі, у той жа час маюць рэальную (а не ўмоўную) магчымасць убачыць сітуацыю збоку, адмежавана, параўнаць асобна ўзятыя храналагічныя перыяды, сведкамі якіх давялося быць” [13, с.101]. Паказальным у гэтым плане з’яўляецца дыярыуш С. Яновіча 1987–1995 гадоў. Важна, што пісьменнік не столькі рэфлексуе над “беларускай нацыяй у руінах”, колькі спараджае сваімі нататкамі веру ў існаванне пэўнага выйсця. Разам з гэтым праз прызму ўзгаданых аўтарам падзей паказваецца рэальнае становішча, у якім знаходзілася краіна ў той час. Таму творы кшталту дзённіка С. Яновіча з’яўляюцца каштоўным матэрыялам для гістарычных даследаванняў.

Новае аблічча форма дзённіка набывае ў пачатку 21 стагоддзя, калі, дзякуючы развіццю тэхналогій, ён увасабляецца ў электронным фармаце. Дэмакратычнасць Сеціва, яго ананімнасць, інтэрактыўнасць, камунікатыўнасць паспрыялі рэзкаму павелічэнню колькасці дзённікаў, якія сталі весціся на блог-платформах livejournal.com, ya.ru, setki.com. У сувязі з гэтым форма датаваных запісаў займела шэраг істотных зменаў, такіх як злімінаванне эскапізму, пашырэнне спектру сродкаў для прыцягнення чытацкай увагі, узмацненне інтэртэкстуальнасці і г. д. Пашыранай, але нязменнай засталася толькі катэгорыя стваральнікаў дзённікаў. Іх аўтарамі па-ранейшаму з'яўляюцца пісьменнікі, мастакі і іншыя прадстаўнікі інтэлігенцыі.

Такім чынам, на гісторыю станаўлення і развіцця формы дыярыгуша на беларускіх землях паўплываў шэраг фактараў. Акрамя гэтага, у розных паводле прызначэння дзённікаў прасочваецца відавочная суаднесенасць на генетычным узроўні з летапісамі, дарожнымі нататкамі (хаджэннямі), справаздачнай дакументацыяй і інш. Гэта сведчыць пра цыклічны характар і эвалюцыю літаратурных формаў і жанраў.

Праз усе стагоддзі існавання датаваных запісаў праходзіць лейтматыў падзелу, абумоўленага знешнімі (палітычнымі) прычынамі і заснаванага на тэрытарыяльнай прыкмеце. Ён ахоплівае і 1920–1930-я гады ў гісторыі дзённіка (Заходняя і Ўсходняя Беларусь), і перыяд вайны (акупаваныя тэрыторыі і фронт), і час росквіту – 1980–1990-я (уласна краіна і эміграцыя) Заўважна, што дзённікі, аўтары якіх апынуліся ў падобным становішчы, але па розных баках мяжы, адрозніваюцца як змястоўна, так стылёва і вобразна. Можна сцвярджаць, што на тэрыторыі Беларусі форма дыярыгуша зазнала росквіт двойчы: на пачатку 20 стагоддзя і ў 1980–1990-я гады. Абодва перыяды характарызуюцца павышанай цікавасцю да нацыянальнага адраджэння, фармальнай разнастайнасцю дзённікаў (падарожныя дзённікі, дзённікі-творы, дзённікі-хронікі, публіцыстычныя дзённікі), аднолькавай катэгорыяй аўтараў (інтэлігенцыя).

Падсумоўваючы сказанае вышэй, варта адзначыць, што дыярыгушы ўсіх перыядаў развіцця яднае агульнасць пэўных нязменных формаўтваральных прыкмет, якія не залежаць ні ад асобы аўтара, ні ад спецыфікі часу, ні ад асяроддзя існавання дзённіка.

Літаратура

1. Беларуская пісьмовая спадчына ў кантэксце еўрапейскага культурна-гістарычнага працэсу XI–XIX стагоддзяў : вытокі, традыцыі, уплывы / [рэдкалегія : А., У. Бразгуноў і інш.]. – Мн. : Права і эканоміка, 2010. – 354 с.
2. Карский, Е. Ф. Белорусы : в 3 т. – 1903-1922. –Т. 3 : Очерки словесности белорусского племени. – Вып. 2 : Старая западно-русская письменность / Е. Ф. Карский. – Петроград, 1921. – 246 с.
3. Гісторыя беларускай літаратуры: Старажытны перыяд : Вучэб. дапам. для пед. ін-таў / пад агульн. рэд. М. А. Лазарука, А. А. Семяновіча. – Мн. : Вышэйшая школа, 1985. – 336 с.
4. Вялікае княства Літоўскае : Энцыклапедыя. У 2 т. Т. 1 : Абаленскі – Кадэнцыя / Рэдкал. : Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. – 2-е выд. – Мн. : БелЭн, 2007. – 688 с.
5. Hulewicz, W. Artysta-obywatel. Z powody jubileuszu F. Ruszczyca // Kurier Wilenski. – 1927. – № 122. – S. 2.
6. Рушчыц, Ф. Дзённік. Да Вільні : 1894-1904 / Ф. Рушчыц; Уклад., апрац. тэксту, прадм. Э. Рушчыца; Пер. з пол. Ф. Янушкевіча. – Мн. : Медысонт, 2002. – 186 с.
7. Луцкевіч, А. І. Дзённік / А. І. Луцкевіч // Полымя. – 1990. – № 4. – С. 215 – 224.
8. Драздовіч, Я. Дзённік / Я. Драздовіч // Маладосць. – 1991. – № 6. – С. 101 – 107.
9. Сямёнаў, Д. Дзённік. 1943–1947 / Д. Сямёнаў. – Мн. : Медысонт, 2012. – 334 с.
10. Карпюк, А. Н. (1920-1992) Развітанне з ілюзіямі / А. Н. Карпюк. – Гародня, Wrocław, 2008. – 407 с.
11. Стральцова, В. Аўтабіяграфічная проза / В. Стральцова // Тэрмапілы. – 2000. – №3. – С. 50–56.
12. Сяднёў, М. (1913-2001) Масеева кніга / Масей Сяднёў. – Мн. : Маст. літ., 1994. – 318 с.
13. Стральцова, В. М. Шлях да сябе: Сучас. аўтабіягр. Проза як маст. сістэма / В. М. Стральцова. – Мн. : Бел. навука, 2002. – 112 с.

А. П. Паўлава

Вобразы бацькоў у вясельнай абрадавай паэзіі беларусаў

У дадзеным артыкуле разглядаюцца вобразы, якія сустракаюцца ў вясельнай абрадавай паэзіі беларусаў. Асноўная ўвага ў тэстах вясельных песень адводзіцца галоўным героям вясельнай абраднасці: жаніху і нявесце. Па значнасці побач з жаніхом і нявестай важнае месца адводзіцца вобразам бацькоў маладых, якія выконваюць на кожным з абрадавых этапаў пэўныя рытуалы. У артыкуле вызначаюцца мастацкія сродкі, пры дапамозе якіх найбольш канкрэтна раскрываюцца гэтыя вобразы.

У вясельных абрадавых песнях прадстаўлена шматлікая і разгалінаваная сістэма вобразаў, дзе побач з рэальнымі дзеючымі асобамі можна сустрэць: арнітаморфныя (зязюля, верабей, галубка, вутачка...), зааморфныя (конь, мядзведзь), прадметна-побытавыя вобразы (вянок, рушнік).

Асноўная ўвага ў тэстах вясельных песень адводзіцца галоўным героям вясельнай абраднасці: жаніху і нявесце. Характарыстыка вобразаў якіх звязана па-рознаму (пачынаючы з разгляду унутранага стану, асабістых якасцей персанажаў (нявесту часцей за ўсё стараюцца паказаць працаўніцай, гаспадыняй; хлопца – мужным, самаадказным, будучым гаспадаром) і завяршаючы апісаннем іх знешняга выгляду.

Па значнасці побач з жаніхом і нявестай важнае месца адводзіцца вобразам бацькоў маладых, якія выконваюць на кожным з абрадавых этапаў пэўныя рытуалы. Напрыклад, калі ўзяць давясельны перыяд, то адным з цэнтральных момантаў было благаслаўленне маладых, з боку бацькоў нявесты: “Бацькі выходзілі з іконамі на двор і бласлаўлялі, трымаючы іконы над галавой, звычайна такі рытуал суправаджаўся песнямі” [С.Г.Н.]:

– Баславі, маці,
Ды свайму дзіцяці.
Ды свайму дзіцяці
Заручынкi зайграці... [1, с.35]

У рытуальным дыялогу, які адбываўся паміж сватамі, знайшлі адлюстраванне міфалагічныя ўяўленні, звязаныя з культурам продкаў:

– А ці чуеш, Мар’ечка,
Што ў цябе госці начуюць?
Што ў цябе госці начуюць,
Цябе, маладу, таргуюць?... [1, с.69]

Як правіла, гутарка паміж бацькамі жаніха і нявесты адбывалася ў іншасказальнай форме:

– А ці ёсць цялок да пары нашай цялушкі?
– А ці ёсць казляня да пары нашай казлюшкі?
– Ёсць, ёсць цялок до пары вашай цялушкі,
– Ёсць, ёсць казляня да пары вашай казлюшкі... [Я. З. І.]

Пры дапамозе зааморфных вобразаў больш поўна раскрываецца архаічны светапогляд.

У славесных формулах, якімі суправаджаецца дыялог паміж сватамі і бацькамі нявесты, выкарыстоўваюцца вобразы жывёл такіх як: карова, цёлачка, якія заўсёды лічыліся: «Паказчыкам жыццёвага ўзроўню і служылі эквівалентам грошай. Невыпадкава, на Палессі да апошніх часоў яны насілі назву “тавар”» [2, с. 190], гэтыя вобразы нясуць ў сабе значэнне сакральнасці:

– Тук, тук, тук у хату, а ці тут жыве цёлачка да пары нашаму бычку?
– Тут жыве, тут... [С.Г.Н.]

Адзначым, што бацькі прымаюць непасрэдны ўдзел нават у самым інтымным рытуале, які праводзіцца пасля шлюбнай ночы: «Мае бацькі дамаўляліся адразу, хто першы пойдзе ў хату, каб забраць нашае пакрывала, каб усім паказаць, што я добрая дзеўка» [С.Г.Н.] «Нашыя бацькі ішлі пасля галоўнай ночы, забіралі тую простынь, ды паказвалі ўсім на вёсцы» [Д.Л.М.] з прыведзеных прыкладаў бачна, што звычайна гэта рабілі бацькі з абодвух бакоў. Як заўважае У. Коваль «Найбольш распаўсюджаным і вядомым у той ці іншай ступені на ўсёй тэрыторыі Палесся рытуалам праверкі цнатлівасці нявесты з'яўляецца дэманстрацыя яе сарочкі з плямамі крыві пасля першай шлюбнай ночы. Сарочку маглі выносіць на падносе, надзявалі на кол або жэрдку і падымалі ўгору, насілі або вазілі па вёсцы для ўсеагульнага аглядання»: [3]

Пойдзем, сватка правяраці,
Пойдзем, сватка вывяраці,
Дзеўку нашу родную... [С.Г.Н.]

На сватанне, калі сваты прыязджалі на двор і пачынаўся торг за нявесту, усё праходзіць даволі весела, гучаць жарты, прыпеўкі, прыгаворкі, кожны жадае, як мага даражэй прадставіць свой «тавар»:

Ці знаеш ты, дзевачка,
Што цябе людзі таргуюць?
Яшчэ ўчора з вечара
Пачалі таргаваць.
Аддае цябе мамачка, бярэ за цябе, родная,
Чарку піўную,
За цябе, маладую [1, с. 68].

Калі нявеста не пагаджаецца, стаўкі з кожным разам пачынаюць ўзрастаць:
... Яны цябе, маладу, таргуюць.

– Даражыся, брацетка, даражыся,
Стаўлены горад запрасі,
Тады мяне, маладу, аддасі [1, с. 69].

Вялікая колькасць тэкстаў падрабязна ілюструе ўзаемаадносіны паміж бацькамі і сватамі:

– Ці ведаеш ты, дзевачка,
Што ў цябе госці начуюць,
Да цябе ў матачкі таргуюць,
А цябе матачка аддае,
За цябе грошы не бярэ?
– Даражы, матачка, даражы,
Трыццаць чырвонцаў запрасі.
Трыццаць чырвонцаў не грошы,
Што ты мяне аддаеш няўзросшы.
Ці хлеба-солі не стала,
Што ты мяне выдаеш? Я мала.
І хлеба, і солі даволі,
Што ты мяне выдаеш з няволі.
Ці я табе кашулькі не прала,
Ці я табе пасцелькі не слала?
Прала кашульку бяленьку,
Слала пасцельку мяккенька,
Звала матачкай родненькай [1, с. 70].

Сустрэкаюцца песенныя варыянты, у якіх непасрэдна ў старажытным абрадзе сватання, у якім адлюстроўваюцца ўяўленні, звязаныя з купляй-продажу нявесты, удзельнічае бацька і раскрываюцца адносіны і стаўленне адзін да аднаго паміж бацькам і дачкой:

Ці знаеш ты, Мар'ечка,
Што ў вас людзі начуюць,
Цябе, маладую, таргуюць?
Цябе аец прадаець,
Ні шэлега не бярэць,
Толькі бярэць чару залатую

За цябе, маладую.
Мілей атцу чара залатая,
Чым ты, маладая [1, с. 70].

Сустрадаюцца варыянты тэкстаў, у якіх асуджаецца народам бацька маладой, гэты вобраз дапаўняецца мастацкім сродакам, як *паўтор*, пры якім акцэнтуюцца увага на крытычных момантах, тады сэнс песні набывае найбольшую напружанасць:

А прапойнічак татка
Прапіў сваё дзіцятка,
Дзіцятка.
Прапіў сваё дзіцятка
Да й на горкай гарэлцы,
Гарэлцы... [1, с. 98]

Больш драматычна разгортваюцца падзеі пры абрадзе запоін, калі бацькі аддаюць дачку за нялюбага. Найбольш поўна вобразы раскрываюцца пры дапамозе розных мастацкіх сродкаў, якія перадаюць не толькі псіхалагічны стан герояў, але і непасрэдна сам настрой дадзеных тэкстаў:

Прапіла маці дочку
На салодкім мядочку.
Упіўшыся, скачыць,
Праспаўшыся, плачыць.
Добра было, добра
Мёд з гарэлкай піць,
А цяпер ці добра
Дачкою плаціць? [1, с. 90]

Як прынята, «На запоіны запрашаліся сяброўкі дзяўчыны, радня. У час застолля маладая не павінна была знаходзіцца ў агульнай хаце. Запрошаная да гасцей, яна ўсім выглядам павінна была паказаць сваё нежаданне выходзіць да іх. У сваёй большасці тэксты песень, што спявалі на запоіны “гучаць ноткі несвядомасці, страху перад жыццём у сям’і мужа. У многіх творах дзяўчына выказвае крыўду на бацькоў, якія прапілі сваю дачку, аддалі сватам”» [4, с.523]. Такія тэксты маюць аднолькавы пачатак: «Прапіла маці дочку / На салодкім мядочку. / Напіўшыся, скача, / праспаўшыся, плача» [1, с. 98]. Што характарызуе бацькоў не з лепшага боку.

Варыянты песень у якіх прысутнічаюць *таўталагічныя эпітэты* робяць тэксты больш меладычнымі і даволі тонка раскрываюць сутнасць галоўных герояў:

Прапое, прапое,
А прапіў бацька дочку
А за цёмную ночку
На салодкім мядочку,
На горкай гарэлачцы,
На белаі талерачцы [1, с. 92].

Некаторыя тэксты адлюстроўваюць адносіны аўтара да бацькоў, ён спрабуе пажурыць іх, выказаць ім сваё незадавальненне: «Як не жаль да таму бацьку, / Што прапіў да сваю дачку / А за цёмную ночку / На салодкім мядочку...» [1, с. 93].

Такі мастацкі сродак, як *параўнанне* дабаўляе ў тэкст драматызму:

... –Была хата, як святліца,
А цяпер – як цямніца.
Была хата, як панская,
А цяпер – як цыганская [1, с. 91].

Большасць тэкстаў адлюстроўваюць яскравае нежаданне дзяўчыны ісці замуж, яна адстойвае сваю пазіцыю і прамаўляе, што лепш стаць чарнушкай, чым жыць з нялюбым мужам, але ўсе яе спробы выказацца церпяць крах:

Каб я знала, каб я ведала,
Што і мае заручыны,
Замуж бы не йшла,
У чарнушкі б пайшла
Маладою дзяўчонкаю [1, с. 111].

Напрыканцы можна адзначыць наступнае: бацькі з абодвух бакоў выконваюць адначасова розныя ролі, з аднаго боку гэта *гаспадары*, якія або жадаюць аддаць сваю дачку за добрага хлопца, або наадварот выказваюць катэгарычнае нежаданне гэта рабіць, а з другога – гэта *сваты*, якія прыехалі з канкрэтным намерам забраць дзяўчыну і выдаць яе за свайго хлопца. Тэксы вясельных песень давясельнага перыяду раскрываюцца не толькі пры дапамозе мастацкіх сродкаў, але і ўзбагачаюцца ўнутранымі ўзаемаадносінамі паміж галоўнымі дзеючымі асобамі.

Літаратура

1. Вяселле. Песні ў шасці кнігах. Кн.1 / [Склад. Л. А. Малаш, рэд. М. Я. Фядосік]. – Мн.: Навука і тэхніка, 1980. – 680с.
2. Народная культура Беларусі: энцыклап. давед. / пад рэд. В. С. ЦітоваЯ; маст. І. І. Бокі, У. М. Жук. – Мн.: БелЭн, 2002. – 432с.
3. Трэція міжнародныя Доўнараўскія чытанні [электронны ресурс]. – МН,2002. – Режим доступа: <http://www.gsu.by/pages/DounarZapolski/%C7%E1%EE%F0%ED%B3%EA3.htm> – Дата доступа: 30.01.2013г.
4. Беларускі фальклор: энцыклапедыя: у 2т. Т.1: Акапэла/Куцця/ Рэдкал.:Г. П. Пашкоў і інш.. Мн.: БелЭн,2005. – 768с.

Інфарматыры:

1. Ярац Зінаіда Іванаўна, 1970 г.н., в. Каравацічы, Рэчыцкага раёна Гомельскай вобласці. Запісана Паўлавай А.П.
2. Сідарэйка Галіна Ніканораўна, 1933 г.н., в. Каравацічы Рэчыцкага раёна Гомельскай вобласці. Запісана Паўлавай А.П.
3. Дворак Любоў Міхайлаўна, 1970 г.н., г. Рэчыца, Гомельская вобласць, перасяленка з Украіны. Запісана Паўлавай А.П.

УДК 81.161.3'062

Д. Д. Паўлавец

Рэлігійныя матывы ў нашаніўскай літаратуры

У артыкуле разглядаецца ўплыў рэлігійных матываў на творчасць беларускіх пісьменнікаў нашаніўскага перыяду. У прыватнасці ўплыў ідэй хрысціянскага гуманізму на асобныя творы К. Каганца, К. Сваяка, С. Палуяна, Я. Купалы, А. Гаруна, З. Бядулі. Паказваецца, што матывы Хрыстова ўваскрэсення атаясамлівацца з уваскрэсеннем Маці-Беларусі. Аўтар артыкула пераканаўча даказвае, што рэлігійныя матывы ў беларускай нашаніўскай літаратуры вельмі цесна пераплецены з нацыянальна-патрыятычнымі, з сацыяльнымі, з надзеяй на нараджэнне новай маладой Беларусі, якая зойме свой пачэсны пасада між народамі.

Пачатак 20 ст. характарызаваўся абуджэннем нацыянальнай свядомасці, імкненнем беларусаў да самавызначэння, да духоўнага адраджэння. Гэта дастаткова выразна адлюстравалася ў літаратурных творах, якія друкаваліся на старонках першай легальнай масавай беларускамоўнай газеты «Наша ніва». Нярэдка ў творах таго часу аб'ядноўваліся рэлігійныя і патрыятычныя матывы, якія гучалі надзённа і былі запатрабаванымі на новай ступені нацыянальнага адраджэння. Любоў да радзімы, да свайго «забранага краю» на старонках вершаў, праявітых літаратурных твораў своеасабліва спалучалася з традыцыямі хрысціянскага гуманізму, мела арыгінальнае мастацкае ўвасабленне. У творах беларускай літаратуры пачатку 20 ст. набывае новыя рысы матывы уваскрэсення Хрыста. Ён пачынае сімвалічна атаясамлівацца з уваскрэсеннем Бацькаўшчыны, паступова становячыся сталай метафарай нацыянальнага адраджэння. Тэма адраджэння як паўстанне з мёртвых, бадай, упершыню пазначана

ў вершы Каруся Каганца «Плач беларуса» (1904). У ім аўтар выказваў веру, што Беларусь, абудзіўшы сваю гістарычную памяць, успомніўшы досвед продкаў, вось-вось абудзіцца і акрые для новага жыцця. К.Каганец, акцэнтуючы ўвагу на заняпадзе роднай старонкі, якая «здаецца ўжо мёртва», звяртаўся да нашай слаўнай мінуўшчыны, калі Беларусь «багата колісь была, між народаў слаўна»:

Хоць, як мёртва, та краіна // Дрэмле ў папелі // І пад бічом цемравіны // Усе занямелі, // Пакапаўся б у тым папелі, // Іскарка б бліснула; // А каб ветры наляцелі, // Польшы б шыбнула, // І зацвіла б наша ніва // Краснымі квятамі ...

Неўзабаве прадчуванні паэта спраўдзіліся: «ветры наляцелі» і «шыбнула польшыя» грамадскіх пераменаў, якія сталі таксама і каталізатарамі беларускага нацыянальнага адраджэння. У гэтым вершы ён творча выкарыстаў стылёвыя элементы старабеларускіх трэнаў-плачаў, у прыватнасці М. Смятрыцкага. Ягоны плач па Беларусі, якая ўжо, нібы мёртвая, «дрэмле ў папелі», адпавядае адраджэнскай паэтычнай мадэлі. Адсюль у канцы верша гучыць надзея на ўваскрэсенне Беларусі, сімвал якога – «красныя кветы», што закрасуюць на яе ніве. Вобраз «красных кветаў» сімвалізуе тут нараджэнне новага жыцця, надзею на адраджэнне краіны, абуджэнне народа.

Метафарычны вобраз паўстання айчыны з мёртвых, вызвалення з-пад «зімовага рабскага сну» стала замацоўваецца ў літаратуры нашаніўскага часу і нярэдка суадносіцца з Вялікаднем, становячыся традыцыйным адраджэнскім топасам. Так, да Вялікадня 1910 года ў «Нашай ніве» было надрукавана вобразнае і эмацыйнае апавяданне Сяргея Палуяна «Хрыстос уваскрос!», у якім свята Вялікадня ўспрымалася як прадвесце будучага ўваскрэсення Беларусі, яе адраджэння. З таго часу Вялікадзень у нашаніўскай літаратуры, асабліва ў паэзіі, мае падвоены сэнс – рэлігійны і адраджэнскі.

Свой твор С. Палуян пачынае ўрачыстым воклічам: «Хрыстос уваскрос!» Затым ідзе зварот: «З вялікім святам адвечнага аджыўлення вінішую цябе, Вялікі Беларускі Народ! Гэтай вялікай ночы страсі з сябе ўсю пагарду, увесь бруд, каторым аблепліваюць цябе ад вякоў. Чыста вымыйся, прыбярся ў найлепшую апратку, каб хоць на адзін дзень стаў ты роўным з усімі. Ідзі туды, дзе пачуеш гэтыя вялікія словы: – Хрыстос уваскрос! ...Радуйся, мой родны край. Надзея, як жывучая вада, ліецца ў тваю душу. Скора і ты ўваскрэснеш ад доўгага мёртвага сну. Вясна прыйшла і да цябе. – Хрыстос уваскрос! ...Што гавораць табе званы, Беларускі Народ? Ці не вінішуюць яны цябе і з тваім уласным вялікім святам? ...Ад вякоў пагарджалі табой, тваёй мовай, ...воцатам чужоай культуры звільжалі твае спячоныя смагай вусны. Лепах тваіх сыноў адрывалі ад цябе, прымушалі іх зрабіцца здраднікамі... Цябе катавалі. Ты цярпеў мукі, але не ўмёр. Глыбока, глыбока ты захаваў сваю душу. Хрыстос быў з табой у тваіх муках; і Ён разам з табой цярпеў іх. Колькі разоў распіналі Яго разам з табой! Больш разоў, чым ёсць пясчынак на дне мора! Але кожнага году на ўсёй Беларускай зямлі разносіцца кліч: – Хрыстос уваскрос! Зь вялікім сьвятам вінішую! Зь вялікім сьвятам, Вялікі Беларускі Народ! Хрыстос уваскрос! Хрыстос уваскрос!»

Каб быць больш пераканаўчым, каб параўнаць крыжовы лёс Хрыста з пакутнай гісторыяй, крыжовым лёсам Беларусі і сцвердзіць непераможнасць яе ўваскрэсення, Сяргей Палуян па-майстэрску скарыстаў прыём сінтаксічнага паралелізму. Велікодныя званы не толькі паведамляюць пра светлае ўваскрэсенне Хрыстова, але і даюць «жыватворную ваду» беларускаму народу, гучаць музыкай надзеі, падзякай за доўгацярпенне. Ужо ў наступным 1911 годзе свой верш «Хрыстос уваскрос!» напісаў у Пецярбургу Янка Купала, які таксама звязваў вялікую радасць Хрыстовага ўваскрэсення з радасцю надзеі на аднаўленне і абуджэнне Бацькаўшчыны:

Хрыстос уваскрос! Усюды радасць, // Усё глядзіць смялей, святлей; // Вялікі Мучальнік, здаецца, // Абняў усіх ласкаю сваёй. // Хрыстос уваскрос! Неугамонна // Плыве па нівах, пушчах клік, // Плыве адна святая думка // З канца ў канец, як свет вялік.

Уваскрэсенне Хрыста – надзвычайная падзея ў хрысціянскім свеце, і адна-адзіная толькі «святая думка» аб гэтай радаснай вестцы запалоньвае сабою ўсю прастору навакольнага свету і людскіх душаў. Песня аб уваскрэсенні Хрыста ў купалаўскім вершы плыве над усёй зямлёй: яе пяюць сялянін, забыўшы ўсе нягоды і клопаты, сірата і падарожны ў чужыне і нават тыя «Хрыста згубіўшыя сыны», што куюць пугу «для нашай беднай стара-

ны». Заканчвае свой верш Купала адраджэнскім матывам – просьбаю аб уваскрэсенні роднага краю з цемры няволі да свабоднага жыцця:

Хрыстос васкрос!.. К Табе, о Божя, // І я ў дзень гэты просьбу шлю: // Хай Беларусь, мая старонка, // Ўваскрэсне к вольнаму жыццю!

Вяршыняй Купалавай паэзіі, у якой выкарыстоўваюцца рэлігійныя матывы, з’яўляюцца два вершы пад назвай «Мая малітва» (1906 і 1912). Яны напісаны па ўсіх канонах гэтага царкоўнага жанру. У першым паэт ад сябе асабіста звяртаецца да яснага сонейка, да хмараў з грыватамі, да зорак, да нівы, клянецца:

Я буду маліцца і сэрцам, і думамі, // Распетаю буду маліцца душой, // Каб чорныя доли з мяцеліцаў шумамі // Не вылі над роднай зямлёй, нада мной.

У другім яго словы звернуты да сонца і зорак, да свабоднага ветру-віхуры і «агню, што сее пажары», да «жывучай вадзіцы» – разводдзя. Верш адрозніваецца выключнай спавядальнай інтанацыяй, узнёсласцю. Аўтар умела спалучае асабістае і грамадскае, сакральнае і свецкае, выказвае сваю занепакоенасць лёсам Беларусі і беларускага народа. У душы Купала – чалавек, які глыбока верыць у Бога, глыбока перакананы ў яго справядлівасці, усемагутнасці. Заклучнае чатырохрадкоўе – гэта не толькі малітва, зварот да Бога, але і яскравая праява пачуцця патрыятызму, адказнасці за лёс любімай Радзімы:

Малюся я небу, зямлі і прастору, // Магутнаму Богу – ўсясвету малюся, // Ва ўсякай прыгодзе, ва ўсякую пору // За родны загон Беларусі.

Зусім інакшая танальнасць уласцівая для верша «Цару неба й зямлі» (1912). У ім паэт звяртаецца да Усявышняга з непрадзятым пытаннем: «*За што, о Божя праведны, магучы, // Караеш так няшчасны свой народ?*» Паэт здзіўлены з таго, што «свету ўладар», «усясільны цар цароў» абьякавы да малітваў беларусаў, нават адабраў у іх мінуўшчыну, «*А нашу Бацькаўшчыну на’т прыстання // Пазбавіў, выгнаў чэзнуць сярод крат. // Прадаў на глум і годным, і нягодным // Усё, што ёсць святым для нас і ў нас*». Падаецца, што Купала цалкам расчараваны ў Бозе, не верыць у яго справядлівасць, спачуванне бедным, пакрыўджаным, у здольнасць зразумець і пачуць мальбы няшчасных. Аднак ён ізноў звяртаецца да цара неба й зямлі з просьбай: «*Паймі! Пачуй! Сон наш і свой стрывожы, – // Закон і суд свой праведны пашли!.. // Вярні нам Бацькаўшчыну нашу, Божя, // Калі ты цар і неба, і зямлі!*» Вера ў Бога як апошняга выратавальніка краіны, здольнага перамагчы «раз’юшаных сатрапаў», адолець груганоў і сляпых начніц, гучыць у вершы «Сярод раз’юшаных сатрапаў», напісаным у нялёгка для нашай Радзімы час напярэдадні Першай сусветнай вайны. Тут паэт пафасна ўсклікае: «*О Божя! Ты хоць заступіся // Ёй не дай дарэшты нам сканець!*»

Да вобраза Хрыста звяртаецца неаднойчы ў сваіх творах Алесь Гарун, які самааддана, бескарысліва любіў свой народ, край, мову і які праз гэта ўладамі царскай Расіі быў на 10 гадоў адлучаны ад роднай зямлі – сасланы ў Сібір. Аднак нішто не змагло зламаць яго сілу і веру. Ён здолеў знайсці сваё месца і вызначыць сваю ролю ў гісторыі нашай культуры. Свае спадзяванні на вызваленне беларускага народа з няволі, з цемры і крыўды ён выказвае ў вершы «Хрыстос нарадзіўся!», прысвечаным Змітраку Бядулю. З аднаго боку, паэт, як і ўвесь хрысціянскі свет, радуецца светламу святу: «*Хрыстос нарадзіўся! Хрыстос нарадзіўся! // Спяваюць у небе анелі: // Збавіцель на свеце для свету з’явіўся, // Збавіцель, якога не мелі! Хрыстос нарадзіўся! Каб гэтая праўда // З’ісцілася, браце, сягоння... // Каб устала на свеце вялікая Праўда, // Што крыўду ў цемры прагоне*». З другога боку, ён быццам бы не верыць гэтай навіне, падсумоўваючы свае сумненні так: «*Хрыстос нарадзіўся!*» *Не, хіба што будзе // Яго нараджэнне. Мы знаем, // Яго дачакаюцца іншыя людзі, – // Не мы дачакаем*. Евангельскімі матывамі прасякнуты Гаруноў верш «Малітва», лірычны герой якога стаў сведкам прышэсця Сына Божяга на зямлю і Яго размовы з Нябесным Бацькам. Божы Сын заліўся слязьмі ад убачанага. Ён расчараваны тым, што яго ахвярная кроў праліта дарэмна, яго душа баліць, гарыць, і кроў сачыцца зноў. Ён здзіўлены тым, што «*паўсюдах з краю ў край рабунак, глуз пануюць*», што правы братэрства, згоды ў руках хцівых, што «*навокал чорны свет, прыцьмена праўды слонца*» і наўкола чуюцца жальба і плач. І ўсё ж лірычны герой верыць, што «*настане Твой вялікі час, // Твая засвеціць хвала*».

Відавочная біблейская прытчавая стрыманасць і павучальнасць складаюць змест Бядулевай навелы «Велікодныя яйкі», створанай у 1913 годзе. Змест гэтага твора афарбаваны лёгкім сумам. Пра яго можна сказаць, што гэта твор мастацтва пра мастацтва, пра аснову жыццяздольнасці беларусаў, іх надзею і веру. Галоўны герой – пакутнік ад мастацтва, маленькі вясковы хлопчык Сцяпанка, за любоў да малявання абразліва празваны Пяцкун. *«Амаль не ўсе сцены і платы ў вёсцы размаляваны яго рукой. Там можна бачыць конікаў, людзей, сабачак, хаткі, лясы, крыжы і іншыя штучкі. Калі часам хто з гаспадароў лавіў яго пры гэтай рабоце, дык дзёр яго за вушы не шкадуючы»*, – распавядае пра свайго героя З. Бядуля. У школе за размалявання кнігі яго пакаралі так, што ён хварэў некалькі тыдняў. *«Усе ў вёсцы лічылі Сцяпанку дурным»*, не разумее хлопчыка і маці, марыць пра *«людскага сына»* (Дарэчы, такі ж лёс напаткае і героя пэмы Я. Коласа «Сымон-музыка», якога бацькі праго-няць з дому). Адзін раз на год, на Вялікдзень, Сцяпанку шчасціла: яму дазвалялі займацца любімай справай – фарбаваць яйкі – і пры гэтым не каралі. Але надыходзіць чарговае велі-коднае свята, а ў хлопчыка адбіраюць і гэтую адзіную радасць – з фронту прыходзіць сумная вестка пра смерць бацькі. Сцяпанку не даюць грошы на фарбы. Маленькі-вялікі мастак расфарбоўвае яйкі сваёй крывёй. Яны сімвалізуюць несмяротнасць маленькага і адначасова Вялікага Беларускага Народа, яго трывушчасць, здольнасць адолець усе нягоды. Сцяпанкава кроў – гэта ахвярная кроў, пралітая ў імя свайго народа, дзеля высокага мастацтва, гэта залог будучага вызвалення, свабоды. Пісьменнік амаль нічога не гаворыць пра характар героя, але ўражвае, захапляе яго працавітасць, апантанасць.

Дадзены перыяд адметны яшчэ і тым, што ў літаратуру прыйшла пляяда творцаў, якія плённа і самаахвярна спалучалі святарскую місію з паэтычным пакліканнем такіх, як Казімір Сваяк, (к. К Стаповіч), Андрэй Зязюля (к. А. Астравіч), Я.Быліна (к. Я. Семашкевіч), Вінцук Адважны (к. Я. Германовіч). Безумоўнай вяршыняй тут была творчасць паэта-святара Казіміра Сваяка (1890–1926), які стаў самабытнай культурна-эстэтычнай з’явай у паэтычным кантэксце на тэрыторыі Заходняй Беларусі. Пры гэтым ён упісваўся ў хрысціянска-дэмакратычную грамадскую плынь і супрацоўнічаў з газетамі адпаведнага накірунку («Беларус», «Крыніца»), а таксама з коламі блізкіх яму людзей-аднадумцаў, сярод якіх найперш трэба назваць яго брата Альбіна Стаповіча, ксяндзоў Адама Станкевіча, Вінцука Гадлеўскага, Язэпа Германовіча. У сваёй творчасці паэт глыбока пераасэнсоўваў падзеі нацыянальнай гісторыі праз прызму хрысціянскага бачання свету, стварыў уласныя ўзоры вершаў-малітваў, парафразы псальмоў, духоўнага зместу вершы ў прозе. Яго паэзія спалучае ў сабе рысы непадробнай народнасці і культуру высокай духоўнай кніжнасці. У ёй адчуваецца наследаванне традыцый Ф. Скарыны, А. Міцкевіча, Ф. Багушэвіча, Я. Купалы. Некаторыя з іх сталі лірычнымі адрасатамі вершаў К.Сваяка. У 1924 г. у Вільні выйшаў зборнік паэзіі гэтага святара і вядомага паэта «Мая ліра», дзе быў змешчаны верш «На гадавіны незалежнай Беларусі», які быў напісаны вельмі эмацыйна, бо дата Вялікадня супала з гадавінай абвяшчэння незалежнасці Беларусі 25 сакавіка 1918 года. А гэта было ўспрынята паэтам як незвычайны таемны сімвал надзеі на будучы поспех справы нацыянальнага адраджэння, у якім дзейсны ўдзел прымаў і ён сам, праводзячы працу па беларусізацыі Касцёла, асвеце і адукацыі беларускага насельніцтва давераных яму парафій. Але ён, як святар і як паэт, бачыў сваім праніклівым зрокам разрабаваную Беларусь, якая страціла свой гістарычны гонар, ведаў яе шматпакутнае мінулае, балюча перажываў заняпад. Здаецца, што часам нават гучыць нейкая безнадзейнасць, бязвер’е:

Вялікі дзень. Казаў бы Хрыстус // Сваёй дзень смерці непавіннай // Злучае ў звязак тайны – дзіўны:// На гэты год, на гэты дзень. // Кальварыю прайшла Русьбела, // Крыжамі значана усюды, // Магіл бяз ліку – жэртв прыблудаў: // У гэты год, у гэты дзень ...

Казімір Сваяк, як раней Сяргей Палуян, праводзіць усе галоўныя паралелі паміж евангельскімі падзеямі ўкрыжавання і паўстання з мёртвых і «крыжовым лёсам» роднага краю. Усё, што адбылося з Хрыстом у Вялікую Пятніцу, – пакаранне судом Пілата, дзяленне шатаў, наталенне воцатам смагі, укрыжаванне, пахаванне ў «цвёрдай скале» – апісана ім дзеля таго, каб падкрэсліць невымернасць наканаваных беларускаму народу пакутаў, якія можна

параўнаць толькі з пакутамі Хрыста. Заканчвае свой верш К.Сваяк малітвай да Бога аб паўстанні з мёртвых Беларусі:

Змілуйся ж, Божжа, Ты над ёю, // Не дай у гробе век ляжаці, // Пазволь да жыцця ёй устаці: // У гэты час, на трэці дзень.

Ёсць у яго верш «Ксяндзам-беларусам», прысвечаны ўсім беларускім святарам-адраджэнцам, які гучыць як сапраўдны акафіст:

Сумліваў вязніцу вы кінулі пад ногі, // Калі азваліся з ідэяй да людзей: // –З народам Богу! – нет другой дарогі, // Як мыслі не сушы, як з посту не мадзей... // І да народу вы паішлі сцяжынай протай, // І адчынілі дуі аржавыя замкі // І не ўхіліліся пад непасільнай ношай // Калі напалі вас дзярлівыя ваўкі. // З надзеяй, вераю у будучынь адважна // Нясіце ж сцяг – залог свабоды для душы, // І ўстане зо сну ўся гаротна браць сярмяжна, // І лепей будзе жыць у нашай свет-глушы.

Антон Луцкевіч, пазнаёміўшыся з зборнікам вершаў К. Сваяка «Мая ліра», знайшоў у ім прыкметы бунту супраць Бога. Крытык пісаў, што мы бачым усюды «крык распачы душы збалелай, з мук ашалелай», бачым страшэнную духоўную драму паэта-ксяндза, утраціўшага веру ў Найвышэйшую Справядлівасць». А. Луцкевіч мяркуе, што Сваяк «з рук Богага Даўцы» ўжо не чакае «збаўлення з долі апляванай», бо «збаўленне» гэтае вымагае – барацьбы. [1, с. 136]. А барацьба, паводле А. Луцкевіча, супярэчыць веры ў Бога. Аднак, падаецца, Сваяк не быў рэвалюцыянерам, а найперш імкнуўся да аб'яднання ідэй хрысціянскага гуманізму і народнага руху за сацыяльнае вызваленне, за роўнасць усіх перад Богам. Ён пісаў: «Мы павінны дайсці да высновы, што калі адкінем хрысціянства ад руху нашага народнага, то ён, гэты рух, расплывецца ў золкай міжнароднасці і этнічнай развязлівасці». Аднак ён не супрацьпастаўляў народную барацьбу і веру ў Бога, заяўляючы: «Алдаючыся найбліжэйшым братам маім, я хачу споўніць Волю Тваю, шукаць праўды і несці, знойдзеную, другім».

Падводзячы вынікі нашых разважанняў, зазначым, што рэлігійныя матывы ў беларускай нашаніўскай літаратуры вельмі цесна пераплецены з нацыянальна-патрыятычнымі, з сацыяльнымі, з надзеяй на нараджэнне новай маладой Беларусі, якая зойме свой пачэсны пасаг між народамі.

Літаратура

1. Луцкевіч, А. Выбраныя творы: праблемы культуры, літаратуры і мастацтва / А. Луцкевіч; уклад., прадм., камент., індэкс імёнаў, пер. з пол. і ням. А. Сідарэвіча. – Мн.: Кнігазбор, 2006. – 460 с.

УДК 398.91

Н. М. Панкова

Прыказкі і прымаўкі як сцэнарый паводзін чалавека

У артыкуле разглядаюцца тры тыпы прыказкавых выказаў: прыказкі-інструкцыі, крытэрыяльныя выслоўі і прыказкі-рэфрэймінгі. Усе гэтыя выразы адносяцца да жыццёвай псіхалогіі і рэгулююць паводзіны чалавека ў прамой ці метафарычнай форме. Аўтар артыкула пераканаўча даказвае, што галоўны крытэрыі праўдзівасці ведаў жыццёвай псіхалогіі, заключаных у тым ліку ў прыказках і прымаўках, – іх праўдападобнасць і відавочная карыснасць у канкрэтных, хаця і тыповых сітуацыях.

Псіхалагічныя веды як веды пра душэўны свет чалавека могуць утрымліваць не толькі навуковыя крыніцы. Не выпадкова словы «псіхалогія» і «псіхалагічны» вельмі часта сустракаюцца ў штодзённым жыцці. Гэта так званая жыццёвая псіхалогія – псіхалагічныя веды, якія назапашваюцца і выкарыстоўваюцца чалавекам у жыцці. Яны звычайна фарміруюцца ў чалавека ў выніку назіранняў і роздумаў. Людзі адрозніваюцца ў плане псіхалагічнай назіральнасці і жыццёвай мудрасці. Адно вельмі праніклівыя, здольны па выразу вачэй, твару,

рухам, звычкам лёгка ўлавіць настрой, намеры ці рысы характару чалавека, іншыя ж не валодаюць такімі здольнасцямі. У такіх выпадках і прыходзіць на дапамогу жыццёвая псіхалогія.

Крыніцай жыццёвай псіхалогіі з'яўяецца не толькі ўласны вопыт чалавека, але і людзі, з якімі ён непасрэдна сутыкаецца. Змест такой псіхалогіі ўвасабляецца ў народных абрадах, традыцыях, казках і песнях, а таксама ў прыказках і прымаўках.

Прыказкі і прымаўкі – гэта своеасаблівыя аксіёмы, якія даказалі права на сваё існаванне тысячагоддзямі. Мудрасць, заключаная ў іх высокаканцэнтраваная і лаканічная. Нездарма, многія з гэтых выслоўяў актуальныя і на сённяшні дзень. Чалавек, які выкарыстоўвае гэтыя выразы дарэчна і трапна, аказваецца ў выйгрышным становішчы, бо пры дапамозе прыказак і прымавак уключае стэрэатыпную рэакцыю суразмоўцы і тым самым абагачае і спрашчае зносіны.

Шматкія прыказкі і прымаўкі маюць прамыя ці ўскосныя псіхалагічныя зместы. На матэрыяле запісаў Адама Варлыгі «Прыказкі Лагойшчыны» (1966 г.) намі былі вылучаны тры групы прыказак і прымавак, якія тым ці іншым спосабам рэгулююць паводзіны чалавека і дапамагаюць арыентавацца ў жыццёвых сітуацыях. Адразу варта адзначыць, што большасць разгледжаных прыказак і прымавак не ўтрымліваюць цвёрдага сцэнарыю жыцця чалавека, а толькі даюць яму намёк на нейкую пажаданую мадэль паводзін.

Першы тып прыказак – **прыказкі-інструкцыі**, якія прадпісваюць нейкія дзеянні ў пэўных абставінах у прамой ці метафарычнай форме. Напрыклад: «На чым вазку едзеш, таму і песні пей». У гэтай прыказцы сцвярджаецца, што калі ты жывеш з чужой ласкі, то і дагаджаць трэба свайму дабрадзею, быць удзячным яму. А ўдзячнасць у сваю чаргу выступае ў якасці «маральнага барометра», пэўным пазітыўным матывам узаемадзеяння, яна заахвочвае дабрадзея і надалей здзяйсняць дапамогу, што і прыводзіць да збліжэння людзей.

Выслоўе «Не хваліся нажаўшы, пахваліцца намалаціўшы» звычайна прыказваюць таму, хто загадзя хваліцца сваімі дасягненнямі. Самахваляства ніколі не прызнавалася за станоўчую якасць характару, бо чалавек, які непамерна перабольшвае сваю годнасць, такім чынам імкнецца выглядаць лепш за іншых, прыцягвае да сябе ўвагу, што выклікае ў людзей ці ўсмешку, ці раздражненне.

Сярод прааналізаваных запісаў ёсць і інструкцыі, звязаныя з выбарам будучай жонкі: «Сабаку выбірай па псярні, а жонку па радні». Звычайна так раілі старэйшыя – браць жонку з добрай сям'і, бо верылі, што толькі ў добрых бацькоў могуць быць добрыя дзеці. Таму і падборам нявесты ў старадаўнія часы займаліся бацькі жаніха. І яны мелі рацыю: калі дзяўчына паходзіць з моцнай працавітай сям'і, то ёсць шанец, што і будучая жонка ў новай сям'і будзе валодаць тымі ж якасцямі, што і яе маці. Варта пашкадаваць, што ў наш час гэтай рэкамендацыі не надаецца вялікай увагі.

Інструкцыя паводзін у адносінах да іншых сем'яў сцвярджае: «Свой біся, сячыся, а чужы не мяшайся», г.з. яна забараняе ўмешвацца ў сварку чужой сям'і, бо яны хутка могуць памірыцца, а таму, хто ўмяшаўся, сорамна будзе трапіць ім на вочы.

Што тычыцца выхавання дзяцей, народ настойліва рэкамендуе: «Тады трэба дзіця вучыць, як поперека лаўкі ляжыць», бо менавіта ў маленькім узросце ў дзіцяці фарміруюцца навыкі паводзін у грамадстве і сям'і, закладаюцца асновы асабістай гігіены, цікавасць да хатніх абавязкаў і спраў. І гэтыя навыкі паступова фарміруюцца ў звычкі. У падлеткавым узросце прывіць гэтыя звычкі ўжо фактычна немагчыма.

Прыкладаць намаганні і варушыцца раіць інструкцыя «Уцячэш, не ўцячэш, а пабегчы можна». З гэтым згаджаецца і выраз «Як пасцелішся, гэтак і выпішся», удакладняючы, што ад самога чалавека залежыць, як надалей будзе складвацца яго жыццё.

Гэта толькі невялікая колькасць прыказак-інструкцый, але і яны яскрава паказваюць, што гэтыя парады цалкам актуальныя і ў наш час. Народ тысячагоддзямі правяраў іх на ўласным вопыце, і мы не маем права забывацца на гэтую мудрасць, каб у выніку не дапускаць ганебных памылак у сваім жыцці.

Другі тып выслоўяў – **крытэрыяльныя прыказкі і прымаўкі** – апісваюць прыкметы, крытэрыі ацэнкі, якасці прадмета ці з'явы. Такія выразы, як і разгледжаныя ў

папярэдняй групе, нясуць у сабе абагуленыя веды. Часта такія выказванні супярэчаць адно аднаму, таму разглядаць іх лепш у сукупнасці, каб атрымаць цэласны погляд на аб'ект пазнання, без скажэння вывадаў: прыняцце толькі аднаго з такіх крытэрыяў непазбежна прывядзе да памылковага разумення. Разгледзім адзін з такіх комплексаў, звязаны з працай.

Прыказкавыя выразы, звязаныя з працай, паказваюць нам рознабакавасць стаўлення на-рода да дадзенай з'явы. З пункту гледжання ідэальных уяўленняў праца – жыццёвая неабходнасць і паважаны людзьмі занятак, пра што сведчаць першыя два выразы нашай групы: «Работа чалавека не ганіць», «Працуй, нябожа, дык і Бог дапаможа». Але калі праца звязана з няволяй, прымусам, то яна ўжо ацэньваецца крытычна: «Прымусовая работа самая цяжкая». Разумнае стаўленне і непрыняцце фанатызму выяўляе выраз «Добра ўсё умець, але не ўсё рабіць». Матывіроўкай наступнага выразу выступае неабходнасць адпачынку ад працы і іра-нічнае стаўленне да вымушанай працы: «Танцаваць трэба вучыцца, а работаць й гора наву-чыць». Выраз «Усіх спраў не пераробіш» раіць засцерагацца ад непамернага аб'ёму спраў і заняткаў.

Другі комплекс звязаны з разуменнем лёсу. Дасціпны народны розум змог убачыць сувязь паміж сучасным і будучым: «Свая доля дае волю», з чаго вынікае, што лёс залежыць ад самога чалавека, як ён дбае пра сваю будучыню. Пры гэтым не адмаўляецца роля вышэйшых сіл у жыцці чалавека: «На ўсякую бяду не наплюешся». І ў выніку ідзе парада «Трэба так жыць, як набяжыць», г.з. неабходна прымаць любую сітуацыю і падзею ў сваім жыцці спакойна і разважліва, каб хапіла моцы перанесці ўсё, што наканавана.

Трэці тып прыказкавых выслоўяў – **прыказкі-рэфрэймінгі**, якія прадпісваюць не столькі паводзіны, колькі стаўленне да таго ці іншага аб'екта ці з'явы. Рэфрэймінг (frame; рамка) – гэта прыём, які дазваляе памяняць пункт гледжання, а значыць успрыняцце падзеі ці прадмета, бо шмат чаго залежыць ад таго, пад якім вуглом мы глядзім на сітуацыю. Пры дапамозе рэфрэймінга можна знайсці новае рашэнне праблемы і ўбачыць нечаканыя плюсы ў далёка не самай спрыяльнай сітуацыі. Сярод гэтай групы прыказкавых выказаў вылучаецца некалькі тыпаў.

Першы тып – *рэфрэймінг на кантэксце*. Прынцып пабудовы такіх выказаў заснаваны на параўнанні аднаго прадмета (чалавека, з'явы) з іншым, за кошт чаго змяняецца яго ўспрыняцце. Кейкі недахоп характару абозвычка могуць выглядаць нязначнымі на фоне іншых рыс ці якасцей: «П'яны праспіцца, а дурань ніколі» (хоць дрэнна жыць з п'яніцам, але з дурнем яшчэ горш), «Не так бойся злодзея, як п'яніцу, бо злодзей цягне дамоў, а п'яніца з дому» (гэтак перасцерагалі дзяўчыну, калі да яе сватаўся п'яніца. Параўнанне рабілася не для таго, каб пахваліць злодзея, а каб паказаць, што п'яніца яшчэ горшы за яго). Выраз «Разумны вораг лучшей дурнога друга» раіць добра выбіраць сяброў, бо калі сябар недалёкі ці ненадзейны, то непрыемнасцей ад гэтага будзе больш, чым ад непрыяцеля, які шчыра выражае сваё стаўленне.

Другі тып – *рэфрэймінг пры дапамозе «Затое»*. У такіх выразях адбываецца кампен-сацыя недахопаў добрай якасцю. Напрыклад, выраз «Хоць гол, ды васцёр» аб тым, хто хоць бедны, ды рызыкаўны, смелы і адважны. Пераклікаецца з папярэднім і прыказка «Хоць кі-шэнь пуста, але душа чыста» (пра беднага, але сумленнага чалавека). Пра перавагі свайго дома, хоць і небагатага кажа выслоўе «Дома хоць не ўежна, але ўлежна». Выраз «Варона ма-лая, а рот шырокі мае» супакойвае маленькага ростам чалавека, які валодае іншымі вартасцямі.

Нават на прыкладзе невялікай колькасці разгледжаных выслоўяў можна зрабіць выснову, што не ўсе прыказкі і прымаўкі прама вызначаюць дзеянне і паводзіны, часцей яны паказваюць на тыя сітуацыі, што знаходзяцца па-за зонай уплыву чалавека. І адзінае, што ён можа зрабіць пры гэтым, гэта змяніць стаўленне да іх, калі спасціг страх ці здарыўся няўраджай, ён дапусціў памылку ці ўпэўнены ў сваёй недасканаласці. Менавіта гэтыя прыказкі дапамогуць чалавеку рухацца далей, выпраўляючы памылкі і ўлічваючы іх у будучым. Такім чынам, галоўны крытэрыі праўдзівасці ведаў жыццёвай псіхалогіі, заключаных у тым ліку ў прыказках і прымаўках, – іх праўдападобнасць і відавочная карыснасць у канкрэтных, хаця і тыповых сітуацыях.

Г. П. Саўчанка

Міфалагічныя балады Гомельшчыны (сюжэт «удава і сыны-карабельнікі»)

У дадзеным артыкуле разглядаюцца міфалагічныя балады Гомельшчыны на прыкладзе сюжэта «удава і сыны-карабельнікі», а таксама варыянты балад з названым сюжэтам, якія зафіксаваны ў населеных пунктах Жыткавіцкага, Рэчыцкага, Лельчыцкага, Нараўлянскага раёнаў Гомельскай вобласці.

У адрозненне ад іншых тэматычных груп баладных песень, менавіта ў сямейных баладах найбольшая ўвага надаецца індывідуальнаму чалавечаму лёсу. «Гэтага тыпу творы распрацоўваюць вострыя сямейныя канфлікты» [1, с. 192].

Як вядома, народная балада – гэта такі паэтычны жанр, у якім арганічна спалучаюцца лірычны і эпічны падыходы да ўвасаблення асобных момантаў жыцця дзеючых асоб. «Гэта азначае, што ў народнай баладзе сустракаешся, на адным баку, з сюжэтным выяўленнем жыцця, а на другім – з пэўным перажываннем, якое тое жыццё выклікала» [2, с. 26].

Сярод сюжэтнай разнастайнасці баладных твораў асаблівай цікавасцю вылучаецца сюжэт «удава і сыны-карабельнікі». Варыянты гэтай балады зафіксаваны ў населеных пунктах Жыткавіцкага, Рэчыцкага, Лельчыцкага, Нараўлянскага раёнаў Гомельскай вобласці.

Адзначым, што кампазіцыйная арганізацыя балад дадзенага сюжэта прадстаўлена дынамічна. У пачатку баладнага тэксту выкладзены першыя перадумовы да кульмінацыйнага моманту развіцця падзей, напрыклад:

Як у нашым у сяле паявілась навіна,
Ой, паявілась навіна.
Паявілась навіна – парадзіла ўдава,
Ой, парадзіла ўдава [3, с. 207].

У песенным рэпертуары мясцовых жыхароў бытуюць разнастайныя варыянтныя інтэрпрэтацыі развязкі баладнага сюжэта «удава і сыны-карабельнікі». У адным з варыянтаў (запісаным ў в. Браслаў Рэчыцкага раёна) знайшлі адлюстраванні першабытныя вераванні нашых продкаў (фетышысцкія, анімістычныя і інш.), напрыклад:

Сястра пайшла тапіцца,
Вада кажа: не прыму.

Вада кажа: не прыму,
Сонца кажа: высушу.

Сонца кажа: высушу,
Вецер кажа: удую.

Зара кажа: замуж аддам,
Месяц кажа: долю дам [4, с. 309–310].

– Хадзем, братка, у чыста поле
Ды й і скінемся травою.

Ох ты, братка, у сіні цвет,
Я, сястрыца, у жоўты цвет.

Будуць людзі траву рваць,
Будуць нас успамінаць:

– Гэта ж тая травічка,
Што й братка і сястрычка [4, с. 326–327].

Сустракаюцца такія песенныя варыянты балад, якія з’яўляюцца доказам факта непасрэднай сувязі баладных тэкстаў з абрадам. У сувязі з гэтым беларускі даследчык А. С. Ліс падзяляе меркаванне славацкага вучонага І. Горака, які «лічыць слушным погляд аб генетычнай сувязі балады з абрадавай паэзіяй, у якой слова, напеў і танец былі злучаны ў адно сінкрэтычнае цэлае», а таксама прыводзіць слушнае выказванне даследчык П. В. Лінтура, які таксама звярнуў увагу на сувязь старажытнай балады з абрадавай паэзіяй: «Багата балад тэкстуальна збліжаецца з калядкамі, вяснянкамі, купальскімі, сямейна-бытавымі і карагоднымі песнямі. Гэта сведчыць пра паходжанне старадаўняй славянскай народнай балады з абрадавай паэзіі» [5, с. 101–102].

З Купаллем, як з адным са старажытных святаў, звязана вялікая колькасць міфалагічных уяўленняў, прымхліц, легенд. Адна з такіх вядомых легенд, на матывах якой грунтуецца баладны сюжэт, апавядае пра метамарфозу брата і сястры, якія пераўтвараюцца ў траву ў ноч на Купалле. Матыў ператварэння герояў трывала замацаваўся ў варыянтах баладных песень, напрыклад, балады «Як у нашым у сяле паявілася навіна» (в. Стаўбун), «Ой ты, удоўка малада» (в. Бярэжцы), «Ой, што ж гэта за вярба» (в. Касетаў), «А што ж гэта за ўдава» (в. Браслаў):

Будуць людзі нас ірваць, нас с табою ўспамінаць,
Ой, нас з табою ўспамінаць.
Эта тая травіца, што браточак й сястрыца,
Ой, што браточак й сястрыца [3, с. 208].

Зыходзячы з вышэй прыведзеных тэкстаў балад, найбольш тыповым сюжэтам, і найбольш старажытным з’яўляецца сюжэт пра брата і сястру, якія ажаніліся, не ведаючы сваёй кроўнай роднасці. Сюжэт «удава і сыны-карабельнікі» арганічна звязваюць з купальскай песеннасцю. «У баладзе знайшоў водгалас старадаўняга звычаю свабоды адносінаў між поламі ў купальскую ноч. З уласцівай жанру балады ўстаноўкай выказаць народную мараль, павучэнне-засцярогу песня расказвае пра брата і сястру, якія ледзь не дайшлі да кровазмяшчэння. І каб перадаць усю жахлівасць пагрозы, што навісла над маладымі людзьмі, балада выкарыстоўвае прыём пераўтварэння ў купальскую краску» [5, с. 102].

Сканцэнтруем увагу на дзеючых асобах у баладах, адзначым, што іх абмежаваная колькасць, і гэта дае магчымасць яскрава адлюстраваць драматызм балад. І звярнуць увагу на глыбіню тэксту, а дакладней падтэксту балад. Нельга не пагадзіцца з выказваннем даследчыка Д. М. Балашова «у цэнтры ўвагі балады індывідуальны чалавечы лёс. Падзеі агульнанароднага значэння, этычныя, сацыяльныя, філасофскія праблемы, якія атрымліваюць адлюстраванне ў баладах у лёсе канкрэтнага чалавека і часткова сямейных узаемаадносін» [6, с. 294–295]. Большасць дзеючых асоб у баладных песнях вышэйназванага сюжэта не мае імя і адсутнічае іх вобразная характарыстыка, аднак варта адзначыць, што ў развіцці сюжэта прымаюць удзел усе члены сям’і (маці – два сыны – дачка). Падкрэслім, што ў баладзе названай тэматычнай скіраванасці сцвярджаецца, што сям’я – адна з галоўных грамадскіх каштоўнасцей. Сямейныя ўзаемаадносіны на працягу шматлікіх стагоддзяў з’яўляюцца вызначальным фактарам у працэсе эвалюцыі макрасацыяльнай сістэмы.

У адным з варыянтаў балады «Ой, што ж гэта за вярба» (в. Касетаў Калінкавіцкага раёна) гучыць матыв асуджэння інтымных узаемаадносін паміж маці і сынам. У гэтых адносінах варта прыгадаць міфы старой Грэцыі, у прыватнасці міф пра Эдзіпа, які абраў шлюб з маці і забіў свайго бацьку. Паводле развіцця сюжэта вышэйназванай балады таксама сын прапануе маці абраць з ім шлюб:

– Эх ты, удовушка мая,
Ой, ці пойдзеш за мяне?

– За цябе сама пайду,
За другога доч аддам [4, с. 326].

Зыходзячы з сюжэту іншых баладных варыянтаў, узаемаадносіны брата з сястрой прыводзяць да шлюбу, што нагадвае нам біблейскі міф. Як правіла, цэнтральным момантам развіцця сюжэта дадзеных твораў з'яўляецца інцэст, але народнай мараллю роднаснае кровазмяшэнне не дапускаецца, нібы ўключаюцца іншыя сілы, якія падказваюць, што гэтыя стасункі не магчымы, і не павінны адбыцца, напрыклад:

Сталі яны вянчацца,
Стала цэрква дзвігацца.

Стала цэрква дзвігацца,
Сталі папы з'яджацца.

Стала цэрква дзвігацца ж,
Сталі людзі здзіўляцца.

Сталі людзі здзіўляцца,
Сястра з братам вянчаецца [4, с. 309].

Адчынілася нова клець, брат з сястрою з клеці йдзець,
Ой, брат з сястрою з клеці йдзець.

– Ой, Бог мяне засцярог, што з сястрою спаць не лёг,
Ой, што з сястрою спаць не лёг.

– Маць прачыста берагла, што я з братам не лягла,
Ой, што я з братам не лягла [3, с. 208].

У развіцці сюжэтнай лініі прыведзеных баладных варыянтаў выразна прадстаўлены асноўныя этапы жыцця лірычных герояў (нараджэнне – вяселле – смерць), кожны з якіх дэманструе новы сацыяльны стан. Лагічнае завяршэнне сюжэтных варыянтаў абумоўлена ўстойлівай народнай традыцыяй, для якой непрымальныя блізкароднасныя ўзаемаадносіны, невыпадкова героі, якія пераступілі мяжу маральна-этычных каштоўнасцей, ператвараюцца ў траву. Невыпадкова катэгорыя часу ў мастацкай тканіне гэтых баладных песень, дзякуючы выкарыстанню прыёму паралелізму, мае цыклічны характар, напрыклад:

Ой, што ж гэта за вярба,
Што без караня расла.

Ой, што гэта за ўдава
Сем лет без мужа жыла.
Сем лет без мужа жыла,
Два сыночкі радзіла.

Праз семнаццаці гадоў
Пайшла ўдава за вадой.
Стала ўдава ваду браць,
Стаў карабель прыплываць.

– Эй ты, удовушка мая,
Ой, ці пойдзеш за мяня?
– За цябе сама пайду,
За другога доч аддам.

– Хадзем, братка, у чыста поле
Ды й і скінемся травою.

Ох ты, братка, у сiні цвет,
Я, сястрыца, у жоўты цвет.

Будуць людзі траву рваць,
Будуць нас успамінаць [4, с. 325–326].

Прааналізаваныя тэксты балад дэманструюць варыянтнае багацце сюжэта «удава і сыны-карабельнікі», а таксама пацвярджаюць характэрную для гэтай тэматычнай групы важную маральна-этычную тэндэнцыю, згодна з якой з'яўляліся недапушчальнымі кроўна-роднасныя ўзаемадасіны паміж членамі сям'і, чым у выніку і былі абумоўлены метамарфозы дзеючых асоб.

Літаратура

1. Кравцов, Н. И. Русское устное народное творчество: учебн. для фил. спец. ун-тов. – 2-е изд., испр. и доп. / Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин. – М.: Выш. шк., 1983. – 448 с.
2. Салавей, Л. М. Беларуска народная балада / Л. М. Салавей. – Мн.: Навука і тэхніка, 1987. – 284 с.
3. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыц. жанры: Гомел. вобл. / Уклад. В. А. Захаравы [і інш.]; уклад. муз. часткі У. І. Раговіч. – Мн.: Універсітэцкае, 1989. – 384 с.
4. Балады ў дзвюх кнігах. Кн. 2. / Рэд К. П. Кабашнікаў, В. І. Ялатаў. – Мн.: Навука і тэхніка, 1978. – 744 с.
5. Ліс, А. С. Купальскія песні / А. С. Ліс; рэд. У. А. Калеснік. – Мн.: Навука і тэхніка, 1974. – 206 с.
6. Аникин, В. П. Русское народное поэтическое творчество: пособие для студентов / В. П. Аникин, Ю. Г. Круглов. – Л.: Просвещение, 1987. – 479 с.

УДК 821.161.1-32:159.963

О. Л. Северинова

Значение образа сна как частного опыта переживания измененных состояний сознания в литературе реалистического и модернистского типов (на примере рассказов Л. Андреева «Возврат» и В. Брюсова «В башне»)

В статье анализируется значение образа ИСС – образа сна – в процессе уточнения парадигм реалистической и модернистской литературы. Исследование проводится на материале реалистического рассказа Л. Андреева и модернистского рассказа В. Брюсова. У Л. Андреева сон – это заблуждение, поскольку познать его можно только с точки зрения иррационального начала (чувства, интуиции и др.), а реальная действительность, явь, существует как первоначало, точка отсчета, что вполне отражает рационалистическую позицию, характерную для реализма. Опыт ИСС в рассказе В. Брюсова ставит под сомнение внешнюю материальную, вещную реальность, следовательно, образ сна занимает важное место в формировании идеалистической установки на первичность сознания в модернистском произведении.

Если говорить о частотности воспроизведения различных видов особых состояний человеческого сознания в художественной литературе, то безусловное первенство здесь принадлежит сну. Это обусловлено самой природой этого состояния. Согласно типологии Д. Л. Спивака, сон представляет собой спонтанно возникающее измененное состояние сознания (далее ИСС), то есть естественное и, более того, жизненно необходимое позитивное для человека ИСС, которое возникает как результат снижения восприимчивости организма к внешним стимулам в совокупности с понижением уровня моторной активности.

Если принимать во внимание тот факт, что сон – конкретное проявление ИСС, а не некая обособленная, специфическая эмпирия, выходящая за границы яви, не абсолютно автономный процесс в бытии человека, а одно из множества возможных состояний сознания, то наиболее интересным и разумным подходом к изучению реализации такого состояния в тексте художественной литературы будет прочтение его как художественного образа, то есть

как особой формы существования художественного произведения. Тем самым мы отказываемся от возможной редукции проблемного поля такого явления, как сон, в литературе (что, кстати, распространено не меньше, чем несколько ограниченная своей неизменностью интерпретация сна в пределах психоанализа, то есть исследование с применением методов психоаналитического искусствоведения фрейдовской, реже юнговской школы). Предлагаемое исследование образа сна проводится с целью расширения и уточнения парадигм теоретических моделей двух художественных систем – модернизма и реализма, поэтому вполне уместно говорить о непротиворечивом разнонаправленном исследовательском стремлении одновременно упрощать предмет изучения (равно идеализировать) и в то же время посредством такого абстрагирования расширять его, абсолютизировать его значение.

Рассказы Л. Андреева «Возврат» и В. Брюсова «В башне» являются своеобразной коррелятивной парой по отношению к образу сна как дополнительному разграничительному критерию в процессе уточнения моделей реализма и модернизма. Это главная причина, по которой мы обращаемся именно к данным текстам, несмотря на то, что литература реализма и модернизма не испытывают дефицита в плане сновиденческой образности, и, следовательно, за пределами нашей работы остается множество модернистских и реалистических художественных произведений, написанных в жанре рассказа.

Обозначенная выше коррелятивность проявляется как на формальном, так и на содержательном уровнях. Как нам видится, оба рассказа идеально вписываются в «каноны» представляемых ими моделей, то есть демонстрируют максимальное соответствие модели той реальности, которую она описывает. Так, рассказ Леонида Андреева «Возврат» – это конкретный вариант существования в художественном тексте реалистической «космической» модели мироустройства, характеризующийся упорядоченностью и стройностью. Фигура «космоса»-порядка не ограничивается областью содержания, пусть и весьма значимой, он реализован здесь даже на уровне структуры, композиции. Такое согласие, соразмерность внешнего и внутреннего текстовых начал, образцовое соответствие формы и содержания представляется нам важным, потому что именно образ ИСС функционирует здесь как ядерный компонент, который и обеспечивает реалистический порядок. Стоит заметить, что подобная функциональная особенность указанного образа напрямую апеллирует к функциональному полю ИСС в реальной действительности, поскольку адаптационные возможности особых состояний сознания являются гарантами равновесия вообще.

Обращаясь к вопросу о структурной организации рассказа «Возврат» в аспекте исследуемой нами проблемы, нужно отметить, что эффект кольцевой композиции создается здесь исключительно благодаря образу сна. Причем такая закольцованность (уровень композиции, внешней формы) выступает своеобразной проекцией идеального реалистического миропорядка (уровень модели художественного направления): круг – совершенная форма, замкнутая, не имеющая начала и конца, точнее, в нем одно переходит в другое, тем самым заключая в себе все бытие. Такая модель проявляется в рассказе Андреева и на уровне внутренней формы. Организация пространственной составляющей является еще одним частным вариантом реализации идеи порядка – основной характеристики художественного произведения, определяемого как реалистическое.

Возвращаясь к определению сущности состояния сна, а точнее, к причинам его возникновения, в рамках рассматриваемого текста можно говорить даже о нескольких ИСС: герой затрудняется в определении собственного состояния сознания трехлетней давности и потому говорит о некоем сне-бреду. Пространство тюрьмы вносит изменения не только в нормальное состояние, но и в состояние самого сна: вообще, образ сна возникает вместе с образом состояния, вызванного размеренным медленным хождением из угла в угол в пределах ограниченного пространства в течение продолжительного времени. Герой начинает ощущать себя как неподвижную точку в этом пространстве, а саму комнату и ее стены видит движущимися вокруг него. Хождение по кругу в камере, повторение одних и тех же движений накладываются на композиционные особенности и практически дублируют их, но уже на другом текстовом уровне.

Еще один частный идеальный, но уже собственно сновиденческий круг появляется во сне-бреду, когда герой отправляется на поиски своей невесты Марии Николаевны, сбивается с пути и начинает ездить по кругу в буквальном смысле. В этом случае круг равен заблуждению и вполне оправдывает возникающее у героя чувство обмана и предательства, которое сопровождает его во время поездки (а сон представляется обманом по причине первичности материальной реальности, по крайней мере, в рационалистическом мире реализма).

Как известно, перемещение персонажей во времени и пространстве является типичной функцией образа сна в произведении. У склонного к экспрессионистическим опытам Андреева эта функция выходит за рамки классического варианта ее существования: образ ИСС служит не столько для выхода из «осложненной» действительности, сколько для возможности возврата в нее, то есть возможности восстановить нормальное состояние. Именно поэтому путешествие по сновиденческой Москве заканчивается для героя рассказа снова в Петербурге, и более того, у двери его собственной камеры. Однако такое возвращение, о котором читатель предупрежден уже в заглавии, несмотря на свою идеальную структуру, созданную с помощью образа сна, не калькирует космическую модель миропорядка реализма, хотя и приближается к ней. Это проявляется в том, что выраженность начала-конца сна и яви в рассказе реализована особым образом: подкрепляемые лексическим фактом древней общности самих слов начало и конец, сами композиционные элементы представлены неожиданно эффектно. Граница-дверь (калитка) буквально материализуется в произведении, так как она выполняет свою прямую функцию, свойственную ей и в реальной действительности – функцию выхода. Герой просыпается и видит в проеме тюремной двери свет, который для его сознания все еще является светом из сновидения. Таким образом, хотя граница между концом сна и началом яви для него размыта, но все же ее существование и функционирование как таковой отрицать невозможно, просто герою требуется время для осознания своего положения (то есть выхода из ИСС).

Возвращение героя рассказа в реальность опосредовано образом света от фонаря: во сне свет представляется ему знаком скорого разрешения загадки о пропаже невесты, так как этот свет находится в руках неизвестного, имеющего отношение к тайне и при этом идущего навстречу герою, что и предполагает нахождение ответа на вопрос. Теперь желание разрешить мучительные поиски и избавиться от ощущения совершившегося предательства выглядит как освобождение от заточения в стенах сна, что повторяет ситуацию яви в произведении. Происходит своеобразное дублирование одного положения в двух состояниях – нормальном и измененном. Это связано с особым значением ИСС в реалистической литературе, которая основой познания признает разум и опирается на рационалистическую философию. С точки зрения материалистической науки, представителем которой был и главный толкователь сновидений рубежа 19–20 веков З. Фрейд, размышления Сергея Сергеевича о судьбе возлюбленной наяву вполне объясняют нам содержание его сна.

Но, убежав из стен реальной тюрьмы с помощью мыслей о невесте, Сергей Сергеевич попал в пространство ИСС, содержание которого оказалось не менее тягостным, чем сама действительность, так как оно представляет собой своеобразное «мучительное блуждание по кругам» на воле [1], что создает ощущение безвыходности ситуации. И ключ к разрешению проблемы, открытию сновиденческого ларчика, как и ключ от номера в отеле, хранится у самой Марии Ивановны. По этой «материалистической» причине герой во сне был абсолютно убежден, что его путешествие из Петербурга в Москву – это явь, в которой все окружено тайной, обманом, предательством (что также вполне объяснимо, если принимать во внимание причастность Сергея Сергеевича к революционной деятельности). Таким образом, реалистический детерминизм, предполагающий взаимосвязь и взаимообусловленность явлений, представлен в рассказе и на уровне собственно сновидения как образа второй реальности, которая по этой причине в глазах героя выглядит довольно правдоподобно и ничем не отличается от действительности.

Если мы снова обратимся к композиции текста, то увидим, что в произведении сновидение дано «после реальности»: именно реальность провоцирует такое ИСС, отсюда явное

разделение в рассказе пространства сна и яви. И даже само содержание сна у Андреева подтверждает правомерность этого деления, как бы реализуя представление о том, что сон – это заблуждение, поскольку познать его можно только с точки зрения иррационального начала (чувства, интуиции и др.), а реальная действительность, явь, существует как первоначало, точка отсчета, что вполне отражает рационалистическую позицию, характерную для реализма. Сон-заблуждение в реалистическом произведении совпадает с содержанием этого сна в рассказе, где герой блуждает по кругу, «сопровожаемый» не только старательным извозчиком, но и предчувствием наличия некоей тайны, загадки, предательства. Поэтому возврат к реальности, пусть и выступающей в виде одиночной камеры, представляется ему выходом: «...я завершил последний круг – постучался в двери моей же тюрьмы» [1] – выходом в настоящее из ложного, что и позволяет замкнуть идеальный круг рассказа, сделав художественный текст одним из вариантов проявления реалистического Космоса.

Дополнительным тому подтверждением является необратимое, оно же эсхатологическое, время: наличие грани между сном и явью говорит о том, что оба они имеют свойство «заканчиваться», сменять друг друга, что прошлое, настоящее, будущее расположены на одной линии именно в таком порядке и обратное движение невозможно. Благодаря этому свойству времени герой рассказа, покинувший реальность, благополучно (хоть и не сразу) возвращается в нее же после непродолжительного сна, и этот возврат не вызывает у него никаких сомнений в плане его истинности и завершенности.

На этом фоне рассказ модерниста Валерия Брюсова «В башне» выглядит обратной стороной медали, если в качестве самой медали представить ИСС как один из важнейших критериев определения конституирующих характеристик моделей рассматриваемых нами художественных систем.

Рассказ Брюсова – это «записанный сон» (авторское определение жанра, предваряющее сам текст). Его содержание в общем виде повторяет художественную реальность, явь рассказа Андреева на уровне образа тюрьмы/башни – места заключения, а также на уровне структурной организации, которая, несмотря на наличие всеобъемлющего образа ИСС, отличается особой стройностью и логичностью. По этой причине у героя модернистского рассказа вызывает сомнения не сон, а реальность: является ли она конечной, настоящей, то есть равна ли самой себе. Следует отметить, что структурная организация рассказа «В башне» вполне соответствует структуре так называемых неомифологических текстов [2], которая здесь выступает даже в несколько утрированном, почти иллюстративном виде.

Реальность и нормальное состояние сознания, данные в тексте Брюсова «после сна», в отличие от реальности, предваряющей сновидение в рассказе Андреева, являются своего рода планом выражения: это современность, в которой существует герой, его комната с письменным столом, книги, сам процесс фиксирования сна в дневнике. План ИСС, план сновиденческой образности, выступает в таком случае открытым (или даже «вскрытым», обнаженным) для читательского восприятия содержательным уровнем.

В сравнении с уже упомянутой нами идеальной структурой реалистического рассказа Андреева, выступающей в форме круга, устройство модернистского рассказа «В башне» представляет собой скорее повторяющийся круг – спираль. Такая особая структурная организация произведения Брюсова, с нашей точки зрения, основывается на характерной для мифологических текстов модели времени – циклической, нелинейной (как следствие, воспроизводимой снова и снова). На каждом новом витке не происходит замыкания (как в случае с реалистическим прародителем порядка – кругом, где линейное время возвращает героя к точке отсчета реальности, которую он утратил в ИСС), соединения начала и конца – так создается многоуровневая структура, каждый последующий временной срез которой возвышается над предыдущим, повторяя его же.

У Брюсова образ ИСС не обусловлен художественной явью в такой мере, в какой это характерно для реалистического произведения Андреева, то есть сон в сочинении модерниста не имитирует реальность, не пытается проигрывать возможные ее варианты. Скорее наоборот, сновидение отсылает читателя и самого сновидца к культурному и историческому

прошлому Руси – средневековью. Оно и представляется нам открытым содержательным компонентом, приближенным по своему значению к мифу в модернистском искусстве. Сон как единственный абсолютный носитель мифологического начала (в широком смысле) становится сгустком прошлого культурного опыта, как зачастую и обычный сон любого реального человека бывает обращением к уже пережитому, известному. И если для рационального реализма характерно линейное восприятие времени, основанное на детерминизме, причинно-следственных связях, то в системе координат модернизма наблюдается принципиально иная ситуация: эсхатологическое время перестает отвечать на причинный вопрос и становится уже не в положение поиска начал, оснований, а на прямо противоположную позицию «телеологического принципа описания действительности» [3, с. 21], для которого важна цель (конечная истина), а не причина. Движение героя по незамыкающемуся кругу становится бесконечным движением по спирали, так как реальная действительность представляется ему не конечной истиной, а скорее лжеистиной, которая даже более загадочна и сомнительна, чем понятная в своей открытости неправда сна.

Сновиденческие, то есть относящиеся к «вскрытому» плану содержания, события в башне, в заключении, вселяют в героя рассказа Брюсова твердую уверенность, что впереди его ждет освобождение: «Но едва эти чувства наполнили мою душу, как вдруг где-то, в самой глубине моего сознания, загорелся неожиданный свет: я понял, что я сплю, что все – и замок, и Гуго, и Матильда, и моя любовь к ней – лишь моя греза» [4, с. 63]. Подобного нельзя сказать о реальности, так как герой в ней не уверен. Даже образ света, проявляющийся у Брюсова как своеобразная параллель по отношению к образу света из рассказа Андреева, не играет здесь роли предвестника обретения окончательного выхода. Не исключено, что явь может оказаться иллюзией, или даже еще большей неправдой, чем дурной сон, и тогда сознание начинает страшиться возвращения в темный сырой подвал замка, в котором тело страдает от голода, язв, а дух – от постоянной тишины.

Кружение сознания в круговороте собственных сомнений не дает герою выбраться из состояния двойственности сна/реальности. Для нас важно, что в рассказе это явление обусловлено, как уже было сказано выше, не воздействием окружающего вещного мира, а лишь спецификой самого сознания, в чем обнаруживается идеалистическая ориентация модернизма на первичность сознания по отношению к материи: «Но все события этого сна стоят вне всякой связи с тем, что испытываю я сейчас, с тем, что говорят мне воспоминания. А чем иным отличается сон от яви, кроме того, что оторван от прочной цепи событий, совершающихся наяву?» [4, с. 61]. По этой же причине счастье и горе, которые герою довелось пережить во сне, не теряют для него своей силы и значимости, не перестают быть частью его опыта из-за того, что они принадлежат сфере ИСС. Даже в измененном состоянии сознание остается первичным, определяющим началом бытия, и именно смена его состояний делает материальную составляющую производным, вторичным элементом, которые способны подстраиваться, принимать формы, продиктованные им сознанием.

Сон и реальность, ИСС и нормальное состояние у Брюсова не отделены друг от друга вещественной границей – героя лишь сопровождает предчувствие, что «стены развеются, как туман» [4, с. 64]. Причем смутное ощущение конечности каждого из состояний приводит к чувству безвыходности и осознанию положения абсолютного заключения, которое становится для героя характеристикой жизни вообще, воплощением ее тотальной сущности; и уже не так важно, что будет местом заключения – светлая комната или сырой подвал. Таким образом, опыт ИСС в рассказе Брюсова ставит под сомнение внешнюю материальную, вещную реальность, следовательно, образ сна занимает важное место в формировании идеалистической установки на первичность сознания в модернистском произведении.

Исходя из всего сказанного выше, можно утверждать, что сон, с одной стороны, – это осевая линия, смысловой стержень рассказа, на который нанизываются определяемые им же особенности всех остальных компонентов художественного произведения: бесконечного времени, неопределенного места, призрачных границ, сомнительного вещного мира, правдоподобного «мистического» опыта и пр. С другой стороны, сон – подвижная связующая цепь,

собирающая компоненты-звенья в одно целое, что и делает рассказ подобием средневековой, устроенной по принципу упомянутой спирали, башни, этажи которой соединены винтовой лестницей (где, к слову, герои объясняются в любви).

Принимая во внимание важность образа сна для конкретных единичных произведений, что также проявляется в многочисленных межтекстовых оппозициях, нам представляется возможным говорить о его значимости и для более общего явления – моделей художественных систем, то есть считать образ ИСС полноправным критерием уточнения парадигм реалистического и модернистского искусства.

Литература

1. Андреев, Л. Собрание сочинений: в 6 т. / Л. Андреев. – М. : Худож. литер., 1994. – Т.4 : Рассказы и пьесы 1911–1913 гг., роман «Сашка Жегулев». – 640 с. – Режим доступа: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/andreev1-ss06-04/andreev1-ss06-04.html#work009>. – Дата доступа: 04.02.2013.
2. Минц, З. Г. Блок и русский символизм: избранные труды // Поэтика русского символизма: в 3 кн. – Искусство – СПб, 2004. – Кн. 3. – С. 59–96. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/mints/papers/neomifologich.html>. – Дата доступа: 02.02.2013.
3. Руднев, В. П. Прочь от реальности: исследования по философии текста / В. П. Руднев. – М. : Аграф, 2000. – 432 с.
4. Брюсов, В. Я. Повести и рассказы / В. Я. Брюсов; [составление, вступ. статья и примечания С. С. Гречишкина и А. В. Лаврова]. – М. : Сов. Россия, 1983. – 368 с.

УДК 82 – 92:82'06

Н. А. Сивакова

Рассказанная жизнь: факт или литература

В статье исследуются формальные и содержательные особенности «новой документалистики» на примере творчества Н. Крыщука. Основное внимание уделяется проблеме соотношения фактической точности услышанных историй и авторских полномочий в процессе их преобразования в единый текст.

В разные исторические периоды документальная литература отстаивала свое право максимального приближения к действительности, используя разные способы организации художественной реальности. Книги «Никогда не забудем», «Брестская крепость» С. Смирнова, «Погружение во тьму» О. Волкова, «Архипелаг ГУЛАГ» А. Солженицына, «Я из огненной деревни...» А. Адамовича, Я. Брыля, В. Колесника, «Блокадная книга» А. Адамовича и Д. Гранина, произведения С. Алексиевич и многие другие – это далеко не полный ряд, отражающий настойчивое движение документа в направлении «эстетической самостоятельности». В 20 веке документальная литература, обладающая так называемым «ореолом достоверности», вызывает доверие у читателей и берет на себя функцию альтернативного источника информации, заполняющего лакуны, образовавшиеся в официальной истории под влиянием мощного идеологического воздействия.

Изменения социальной действительности 20 века, в целом характеризующиеся направленным интересом к человеческой индивидуальности, вызвали к жизни новые направления исследований во многих сферах гуманитарной науки. В американской историографической традиции в 40-е годы прошлого века возрождается метод создания и сохранения ретроспективной информации – метод Oral history (устная история). Устная история, на наш взгляд, обладающая такими характеристиками, как диалогичность, ситуативность, субъективность, объектом исследования которой является память, зазвучавшая и записанная на аудионоситель, составляет основу не только научной, но и творческой деятельности.

В современной документальной литературе можно выделить целый пласт произведений, в которых описание внесловесной действительности уступает место собственно словесному материалу – речевым высказываниям, принадлежащим разным субъектам. Так, книги «Из рода в род» (2003) и «Безотцовщина» (2008) «Время подумать о главном: Шамординские истории» (2011) В. Николаева, «Война матерей» (2004) В. Бакина, «Биография внутреннего человека» (2007) Н. Крышука были созданы на основе записанных на магнитофон бесед, так или иначе подвергнутых обработке. Книги «Говорит» (2006) Л. Горалик, «Прямая речь. Словарный запас современного человека» (2011) А. Новосельцева демонстрируют читателю скорее не услышанную, а подслушанную речь в магазине, в метро, на улице, в поезде...

Проявление интереса к использованию потенциала живого голоса и в научной, и в творческой практике во многом обусловлено стремлением заполнить информационные «пробелы», существующие в официальных версиях исторических событий, индивидуальным опытом людей. Собрать в единое целое голоса становится возможным благодаря объединяющей идее, возникающей на основе противоречивых трактовок (в исторических документах) и авторской концепции (в художественных текстах). Причины, обусловившие появление нового жанра, основывающегося на приоритетном использовании живых голосов в качестве материала, подтверждающего авторскую концепцию события, находятся, безусловно, в самой документальной литературе. Выход на новый уровень постижения происходящих событий, вызванный недоверием к так называемым «историческим документам», переосмысление информативной функции, расширение авторских полномочий в тексте, возросшая эстетическая самостоятельность документов и обусловленная этим специфическая природа документальных образов способствовали появлению особого жанра в документальной литературе – «новой документалистики». Так, необходимым *условием* формирования нового жанра является то, что основу повествования составляют реальные факты, подлинность которых не вызывает никаких сомнений. Масштабы исторического события определяются индивидуальной судьбой человека, его духовным опытом. Для успешной реализации данного условия, требуется особая *форма* представления человеческого опыта – человеческие голоса. Именно эта форма наиболее достоверно передает внутреннюю атмосферу происходящего и наделяет документ особым качеством – качеством психологической достоверности. Переосмысление информативной функции связано с рассмотрением важного исторического события как личной истории, допускающей существование индивидуальной памяти. Это способствует тому, что документальная литература выходит на новый уровень постижения исторического события.

В качестве наиболее яркого примера использования такой стратегии выступают документальные произведения С. Алексиевич, жанр которых она определила как «роман голосов». Книги Алексиевич, несмотря на коллективный опыт, положенный в основу повествования, имеют одного автора, взявшего на себя весь груз ответственности за созданные произведения. Создавая свой «образ времени» на материале чужого жизненного опыта, Алексиевич исходит прежде всего из понимания значительности представляемых судеб, наполненных неким автономным смыслом. И потому направляет свои творческие усилия на то, чтобы каждый монолог воспринимался как законченное повествование, которое в то же время являлось бы составной частью глобального сверхсобытия, организующего многоголосие на тематическом и структурном уровне. Авторы, продолжающие создавать документальные книги на основе услышанных историй, осваивают новую тематику и направляются к исследованию повседневной жизни, к изучению внутреннего пространства человека. Это способствует тому, что внешнее стрекное событие, помещенное в центр повествования, перестаёт выполнять интегрирующую функцию. Записанные истории объединяются в законченное целое в результате взаимодействия внутренних смысловых связей, представляющих сложную мотивную организацию, которая, как каркас, поддерживает авторскую концепцию, или в результате использования особых художественных средств (индивидуально-авторских), преодолевающих фрагментарность повествования.

Согласно нашим исследовательским позициям, основу произведений, принадлежащих жанру «новой документалистики», составляют тематические комплексы, получающие своё

смысловое наполнение только через сопоставление и внутреннюю связь с другими мотивами, поэтому становится возможным говорить о существовании надтекстового уровня, в пределах которого отдельные события, находящиеся в разных главах, выстраиваются в последовательные ряды и формируют единое повествовательное пространство. Подобная организация, которая представляет собой последовательность взаимосвязанных мотивов, образующих густую сеть перекрестных ссылок, реализована в книге Н. Крыщука «Биография внутреннего человека» (2007), в которой традиции творческие (создающие) и исследовательские (воссоздающие) максимально сближены.

Книга «Биография внутреннего человека» – это собранные в единое целое шестнадцать монологов известных людей. Героями книги стали люди разных профессий, связанные между собой «интуицией замысла» и «обстоятельствами одного времени». Выступая в роли героев и соавторов, в книге говорят философ Г. Померанц, сценарист Н. Аллаhverдова, писатели Д. Гранин, А. Битов, С. Лурье, А. Мелихов, поэты А. Кушнер, Е. Скульская, М. Яснов, психолог М. Жамкочьян, журналист Ю. Рост, социологи И. Кон и Б. Дубин, скульптор В. Цивин, протоиерей В. Федоров, этолог В. Дольник. Внешне данная книга напоминает серию интервью, которые автор оформил в виде монологов, сохраняя особенности живой речи, интонацию, свободное движение мысли. Важной жанровой составляющей «новой документалистики» является единство авторского текста, поэтому в предельно простой структуре интервью, построенной по принципу вопрос-ответ, Н. Крыщук сохраняет только ответы своих респондентов (героев). Вопросы автора, превращаясь в скрытый механизм управления сюжетом, остаются за текстом (исключение составляет беседа с В. Дольником, которая напечатана в виде диалога). Единство текста достигается благодаря внутренней логике сцепления творчески сконцентрированных бесед с реальными людьми, в основу которых положена общая тема: «невидимая постороннему глазу эволюция внутренней жизни» (О. Лебедушкина). По словам Н. Крыщука, идея именно такого тематического наполнения возникла после прочтения «Последней книги» С. Соловейчика, в которой содержится поразившее автора признание: «Если превращать свою прошлую жизнь в литературный материал, получится ответ на один из следующих вопросов (или на все три разом): – Что я видел? – Что я понял? – Как я жил?» В первом случае получаются мемуары, в третьем – исповедь, но Н. Крыщука, как и С. Соловейчика, больше интересовал ответ на второй вопрос: «Не понимал, в долгих размышлениях понял, возникло понимание – вот, пожалуй, самое точное слово для обозначения того, о чем речь. Не открытие, не теория, не объяснение – а понимание» [1, с. 5]. Свою книгу С. Соловейчик определяет как «исследование человека» и начинает её словами: «Мне интересно, используя мелкие события и вспоминая всевозможные уроки жизни, понять, как получается человек. Как складывается его внутренний, духовный мир». Е. Щеглова в своей рецензии называет книгу Н. Крыщука «книгой-явлением», «книгой-мыслью», «живым человеком»: «Эти собранные под одной обложкой эссе мне представляются даже не книгой, а живым человеком, из плоти и крови» [2, с. 216]. Присутствие «человеческого фактора» в определении жанровой природы этих особых книг, которая признается и создающей и воспринимающей стороной, усиливает целостность художественной реальности, сконструированной из «точек» понимания себя как личности. При таком подходе факты внешней биографии выстраиваются в определенную событийную серию в зависимости от того, какой смысл вкладывает человек в свой жизненный опыт в настоящий момент – в момент разговора здесь и сейчас. В предисловии Н. Крыщук пишет: «Я чувствовал себя режиссером, не судьбы, разумеется, но той песни, которая спета в этом месте, в этих обстоятельствах, в этом контексте дня, настроения, отношений. Случись этот разговор не утром, а вечером, не во вторник, а в четверг, песня была бы иной. Мне доставляло особое удовольствие переводить устную речь в письменную, сохраняя за ней свойство живой разговорной речи» [1, с. 6]. Взгляд на события своей жизни с точки зрения настоящего определяет, что именно человек считает важным для своей «внутренней биографии», каким образом он выстраивает связи между различными пережитыми событиями и каким образом реалии прошлого, настоящего и предполагаемого будущего влияют на понимание смысла своей жизни.

Трудности избранного жанра испытали на себе не только автор, но и его собеседники. Многие из них, прочитав готовый монолог, не узнавали себя – так проявилась дистанция между «внутренним человеком» и «внешней речью» (Э. Г. Эткинд). И это при максимальном стремлении автора к точности расшифровки: «Так человек не узнает своего голоса из магнитофона. У одних хватало мужества, и они оставляли текст в неприкосновенности, другие все же убрали наиболее интимные подробности и невольные проговорки. Были и такие, кто вообще отказался от публикации» [1, с. 7]. В процессе спонтанного диалога человек невольно проговаривает себя, озвучивая то, что никогда бы сознательно не написал. Таким образом, факт биографии отдельного человека, зафиксированный автором на магнитофон, становится частью целостно осмысленной и представленной им версии события. В центре каждого монолога в книге Н. Крыщука – судьба «внутреннего человека» как объекта познания. Его герои (в основном люди пишущие) говорят об индивидуальных траекториях постижения мира, о тех точках соприкосновения с истиной, которые могут совпадать или не совпадать с точками наивысшего подъема внешней биографии. «Точки изменения» (С. Лурье), «толчки» (М. Жамкочьян), «узлы» (Б. Дубин), «моменты» (Ю. Рост) – каждый из героев определяет их по-разному, но именно из них складывается понимание (или непонимание) собственного внутреннего жизненного опыта.

Организовать себя как целостную личность – вот основной мотив, который функционирует на двух уровнях: семантическом и структурном. Являясь главной тематической установкой, данный мотив организует событийную структуру повествования в каждом монологе, и в результате реконструкция события собственной жизни в момент проговаривания трансформируется в сверхсобытие, понимаемое как уникальная последовательность значимых событий, формирующих личность. Данные представления соответствуют нелинейным концепциям времени, получившим развитие во второй половине 20 века. Ж. Делез утверждал, что видимое «бытие – это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом» и выстраиваются в наполненные смыслом последовательности, конституируя интегральное «единогласное Бытие» [3, с. 237]

Данный процесс определенным образом соотносится с деятельностью устных историков по проведению биографических интервью, в которых аспект внутреннего понимания смысла своей жизни имеет немаловажное значение и рассматривается именно как факт биографии конкретного человека. Природа интервью по устной истории также предполагает выход на два уровня: событийный (воссоздание своей прошлой жизни) и смысловой (попытка определить смысл прожитой жизни). По мнению А. Портелли, «первая особенность устных источников заключается в том, что они доносят до нас информацию не столько о самих событиях прошлого, сколько о смысле этих событий. Из этого, однако, ещё не следует, что устные источники не имеют никакой ценности с точки зрения фактической достоверности» [4, с. 39]. Воспоминания человека изначально содержат не «чистые факты», а его собственную интерпретацию событий, и разделить эти два элемента практически невозможно. Устная история отражает индивидуальность интервьюируемых людей, их культурные ценности и те конкретные исторические обстоятельства, которые сформировали их взгляд на мир. Специфическая ценность устных источников для историка заключается не столько в их способности сохранять прошлое, сколько в самом их изменении под воздействием памяти. Эти изменения обнаруживают усилия рассказчиков осмыслить прошлое, придать своей жизни определенную форму, поместить свой рассказ в исторический контекст. В результате появляется возможность понять, как люди сами реконструируют историю своей жизни, выстраивая прошлые события в определенном порядке, как они пытаются определить смысл своей жизни.

В художественной практике именно стремление к воссозданию смысла (понимания) приобретенного жизненного опыта преобладает над тенденцией к сохранению фактической достоверности. События внешней биографии своих героев изначально не интересовали Н. Крыщука, но в процессе работы произошло открытие: «Человек не может рассказать о том, что он понял, не говоря при этом и о том, как он жил и что видел. То есть, момент исповеди и биографии здесь все равно присутствует» [1, с. 7]. Мозаичность повествования, на-

полненная семантически значимыми событийными рядами, подводит автора к еще одному творческому открытию: «В каждом рассказе замкнутый, законченный, совершенный мир. Его нельзя оспорить, потому что это не суждение. Его нельзя перенять, потому что это не манера. Если и манера, то манера чувствовать так, думать так, видеть именно так – перенять это невозможно. Из этих рассказов ничему нельзя научиться, но многое можно понять» [1, с. 7]. Подобная стереоскопичность повествования достигается благодаря тому, что автор предоставляет право своим героям конфигурировать в произвольном порядке историю своей «внутренней жизни», но в общем замысле всей книги наиболее значимые «понимания» рифмуются, образуя устойчивую мотивную структуру. В результате событие как необходимая единица тематического уровня, объединяющее фактом своего свершения многих людей, приобретает качество сверхсобытия – интегрального события, в рамках которого опыт отдельно пережитого события всегда встроен в контекст всей прожитой жизни человека, образуя его индивидуальный совокупный опыт. Воссоздавая историю своей жизни, человек соотносит между собой отдельные эпизоды, поступки и полученный опыт с другими событиями, поступками и другим своим опытом в соответствии с определенной временной схемой, которая не обязательно следует линейной последовательности исторической темпоральности, а скорее соответствует модели субъективного времени, воспринимаемого с точки зрения того или иного человека, и потому интегрирующая функция события начинает осуществляться на новом уровне – уровне индивидуального понимания себя в мире.

Таким образом, принципы работы автора, создающего на основе услышанных историй особую текстовую реальность, подчиняются общему эстетическому закону построения образов: стремлению вывести описываемые факты и события за границы частных значений. Факты же, зафиксированные ученым, использующим метод устной истории, предстают как часть биографии конкретного человека, что позволяет определить принцип работы историка как документирование общей исторической информации через личность биографическую.

Литература

1. Крышук, Н. П. Биография внутреннего человека. Монологи. Дневник отца. Эссе / Н. П. Крышук. – М. : Первое сентября, 2007. – 320 с.
2. Щеглова, Е. «Ты сам свой высший суд...» / Е. Щеглова // Знамя. – 2008. – №11. – С. 216 – 218. – Рец. на кн.: Крышук, Н. П. Биография внутреннего человека. Монологи. Дневник отца. Эссе / Н.П. Крышук. – М. : Первое сентября, 2007. – 320 с.
3. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М. : Раритет, Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
4. Портелли, А. Особенности устной истории / А. Портелли // Хрестоматия по устной истории / Пер., сост., введение, общ. ред. М.В. Лоскутовой. – СПб. : Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2003. – С. 32–50.

УДК 81'25:821 – 9

К. К. Скуратович

Опыты переводческой деятельности как сегмент пространства интернационального фандома

Предметом рассмотрения в статье является такая сфера активности фикрайтеров, как переводческая деятельность. В качестве объекта исследования избран фандом Гарри Поттер, возникший на основе серии романов Дж. Роулинг о юном волшебнике. В работе освещаются основные направления ведущейся в фанфикшн-среде Рунета дискуссии о проблемах перевода поттерианы на русский язык, анализируются размещенные на портале BelPotter.by переводы книг серии на белорусский язык. Также предпринимается попытка определения значения переводческой деятельности белорусских фикрайтеров в современной культурной ситуации, сложившейся в нашей стране.

Буквально с момента публикации 30 июня 1997 года первого романа Джоан Роулинг «Гарри Поттер и философский камень» эта и последующие книги серии обрели огромную популярность у читателей, признание критиков и коммерческий успех во всем мире [1]. Безусловно, фикрайтеры не могли не заметить появления исключительно перспективной для освоения реальности. Так в фанфикшн-среде стал «раскручиваться» новый претекст, впоследствии ставший мощным фандомом.

Сейчас, когда серия романов завершена, возникает много споров о феномене книг Джоан Роулинг о мальчике-волшебнике Гарри Поттере. Но большинство участников дискуссий, отвечая на вопрос о важнейшей причине мегапопулярности поттерианы, сходятся в одном: «кроме интересного сюжета и захватывающей атмосферы волшебства, довольно подробно рассматриваются темы дружбы, любви, добра и зла, проблемы честности, взаимовыручки и других качеств, которые ребенок может осознать и развивать вместе с героями этих книг» [2]. Время идет, появляются новые бестселлеры и новые герои, но пока ничто не в силах повлиять на повальную увлеченность как взрослых, так и детей миром, созданным Джоан Роулинг. Фанфикшн-активность дает поклонникам поттерианы возможность непосредственной реализации их потребности делиться своими мыслями и эмоциями относительно самых разных аспектов столь полюбившейся им волшебной реальности. Сейчас сложно сказать, сколько фан-сайтов, страничек, блогов и прочих ресурсов, посвященных только Гарри Поттеру, миру волшебства и магии, существует на просторах интернета. Но однозначно можно утверждать, что постсоветский фанфикшн-сегмент поттерианы по уровню развития нисколько не уступает американскому или даже европейскому.

На данный момент в пространстве фандома, связанного с миром Роулинг, сложилась довольно редкая для подобной среды ситуация, когда проблема перевода англоязычного претекста выдвинулась в разряд основных сфер фанфикшн-активности: фикрайтеры не ограничиваются собственным оригинальным творчеством и созданием фанфиков, а проявляют серьезную заинтересованность по отношению к вопросам переложения текста подлинника на свои национальные языки. Так, после появления первой книги о Гарри Поттере наряду с «официальным» переводом, который и познакомил миллионы людей с приключениями Гарри и его друзей, в русскоязычной фанфикшн-среде были сделаны так называемые «неофициальные» любительские переводы и «народный» перевод. Теперь же по этому поводу ведется дискуссия, призванная выяснить, какой же из многочисленных переводов лучше в плане художественности, достовернее и точнее. Дискуссия касается первых четырех книг поттерианы, к последним трем такого внимания проявлено не было.

Спор о качестве перевода разгорелся после появления в Инетрнете вариантов переложения поттерианы, предложенных Марией Спивак (впоследствии подписывавшейся как Эм. Тасамая), Potter's Army, Юрием Мачкасовым, Виктором Сорокиным и многими другими. Претензии к «официальному» переводу в основном связаны с многочисленными неточностями, ведущими к искажению оригинала. Подобные отступления от первоисточника фанаты поттерианы фиксируют в большом и в малом – от отдельных слов, когда жаба становилась черепахой, а четверг – вторником, до целых предложений, отсутствующих в оригинале: например, в «официальном» переводе первой книги «Гарри Поттер и философский камень», осуществленном И. Оранским, выделенная нами вставная конструкция является результатом вольности переводчика: «Подошедшая Петунья, **большая любительница сплетен и слухов**, взяла у мужа письмо и прочитала первую строчку» [3].

Именно таких погрешностей стремятся избежать авторы «неофициальных» переводов, лидером среди которых, по мнению, бытующему в фанфикшн-среде, является Мария Спивак: «Переводы, выполненные любительницей Марией Спивак, в Рунете считаются самыми лучшими из всех... Она перевела на русский все имена, названия и заклинания, и не стала дописывать текст. В результате получился перевод, написанный с душой, и способный донести до читателей всю прелесть оригинала» [3]. Так, приведенный выше фрагмент в переводе И. Оранского, у М. Спивак выглядит следующим образом: «Тетя Петунья с любопытством взяла пергамент у дяди из рук и прочла первую строчку».

Еще одним серьезным недостатком «официального» перевода считается тот факт, что при его осуществлении игнорировались говорящие фамилии, фигурирующие в тексте, игра слов, культурные аллюзий, и, как следствие, «дух Гарри Поттера ... в издательстве «Росмэн» был изрядно искажен» [3]. По нашему мнению, совершенно незачем искажать «музыкаль-ную прелесть английского сочетания звуков» [4] в именах и названиях – их можно так и оставить в тексте, а для точности разместить сноску, которая поясняет, как дословно переводится имя или заклинание. Например: «профессор гербологии Sprout – звучит? Почему прос-то не оставить Спраут, хотите – поместите ссылку: “от англ. Sprout – побег, росток, корешок, черенок, отросток”. Нет, мы имеем профессоров Пророста (Ю. Мачкасов), Спаржеллу (М. Спивак), Росток (народный перевод) ... у Литвиновой (официальный перевод) – Стебель!» [4]

Итак, фикрайтеры приобрели новую сферу для реализации своей увлеченности претекстом. Так как «Мир Гарри Поттера» – мощный интернациональный фандом, языков перевода множество. Например, украинские фикрайтеры начали создавать свой вариант перевода книги на украинский язык по горячим следам – после триумфального явления Гарри Поттера на постсоветском пространстве. Возникает закономерный вопрос: а как же обстоят дела с этим видом фанфикерской активности в Беларуси?

Необходимо отметить, что белорусские фанаты этой гепталогии заняли активную позицию в фанфикшн-среде еще со времен появления первой переведенной на русский язык книги. Однако здесь очередной раз продемонстрировала себя тенденция, характерная для деятельности белорусских фикрайтеров в целом: свою активность они практически всецело проявляли на соответствующих ресурсах Рунета. Только в 2006 году «один из фанов задался вопросом: а есть ли в Интернете перевод Гарри Поттера на белорусский?» [5] Поиск результатов не дал, и тогда фанат «создал простенькую страничку в Интернете и начал выкладывать там свой перевод» [5]. Таким образом в пространстве Вунет’а появился «портал о Гарри Поттере и не только» – BelPotter.by, которому суждено было стать первым и пока единственным интернациональным фандомом белорусского сегмента Мировой паутины. «В апреле 2007 года сайт неожиданно становится лауреатом конкурса белорусских контент-проектов» [5] и расширяет свои границы. У портала возрастает посещаемость, сюда «приходят» все новые и новые люди, некоторые из которых начинают помогать его развитию. Сегодня «BelPotter является единственным в Беларуси полноценным порталом, посвящённым миру героев Роулинг. Переведены 4 книги о Гарри Поттере, 4 книги, связанные с миром ГП, продолжается перевод оставшихся книг» [5].

На данный момент портал BelPotter.by активно функционирует. Кроме того, что там размещены уже переведенные на белорусский язык книги о Гарри Поттере, из его материалов можно также узнать последние новости о любимых героях, здесь фанаты обсуждают интересующие их вопросы на форуме, например, в разделе «Книги. Обсуждение книг о Гарри Поттере» можно обсудить печатные издания, или просто общаются в разделе «Флудилка. Здесь можно разговаривать обо всем!». Можно обратиться к материалам галереи, где собрано много интересного из мира волшебства и магии: «Орден Феникса. Пятая часть приключений Гарри Поттера. Фотосессия актёров ГП и ОФ», «Создатели. Если бы не эти люди, ГП, во-первых, не был бы так популярен, а во-вторых, вообще не существовал» и др. В общем, и «свядомаму» белорусскому фанату и фикрайтеру, и просто любителю романов о мальчике-волшебнике есть где «развернуться» на портале BelPotter.by.

Примечательно, что на форуме в разделе «Кабанья голова» (так называлось одно из питейных заведений для волшебников в деревушке Хоксמיד, что близ школы Хогвардс) есть тема «Размаўляем па-беларуску! Тут размаўляем на розныя тэмы, але толькі на беларускай мове. Руская забаронена!» Так же интересно и то, что спампаваць можно не только сам текст, но и классическую обложку книги, предложенную русскоязычному населению издательством Росмэн, но с атрибуцией на белорусском языке, например: «Гары Потэр і Таемны пакой» или «Гары Потэр і Рэліквіі Смерці».

Безусловно, что важнейшей составляющей фандома, разместившегося на портале BelPotter.by, являются переводы книг о Гарри Поттере. Белорусские поттероманы так обос-

новывают свою позицию: «*Беларусы павінны ведаць родную мову, чытаць і размаўляць на ёй!*» [5] Независимо от того, что здесь предлагается подчеркнуто *аматарскі пераклад*, значимость его не уменьшается. Так, белорусскими фикрайтерами уже переведен целый ряд книг гепталогии: переводы трех из них осуществлены Денисом Муским с англоязычного оригинала это «Гары Потэр і Філасофскі камень», «Гары Потэр і патаемная зала», «Гары Потэр і Вязень Азкабана» и еще четыре книги переведены группой фанов (Д. Муским, А. Богач, А. Филипчиком и др.) с русского языка: два первых романа и две последние книги гепталогии «Гары Потэр і Прынц-Паўкроўка», «Гары Потэр і Рэліквіі Смерці». Кроме того, белорусскими фикрайтерами сделаны переводы таких «культовых» для фанатов ГП брошюр как «Квідытч скрозь стагоддзі» и «Байкі барда Бідля», которые непосредственно относятся к магическому миру, в котором существует Гарри Поттер. Постоянная работа ведется не только над переводами, но и над доработкой уже переведенных книг, идет процесс их «шлифовки» и небольшой адаптации.

В среде белорусских поттероманов также ведется обсуждение переводов книг Роулинг на русский язык. Их (как, впрочем, и многих украинских фанатов) крайне не удовлетворяет качество «официального» перевода, по общему мнению, избыточно неточностями и ошибками, неудачными попытками русификации англоязычных обозначений реалий мира магии и волшебства, стилистическими погрешностями, отличающегося невысоким художественным уровнем в целом. Белорусские фанаты-переводчики справедливо утверждают, что для перевода книг поттерианы на их родной язык необходимо обращаться к оригинальной англоязычной версии, дабы, по крайней мере, избежать повторения оплошностей своих российских предшественников. Наиболее удачным опытом перевода книг гепталогии на белорусский язык нам представляется перевод Дениса Муского второго романа «Гарри Поттер и тайная комната» («Гары Потэр і патаемная зала»), сделанный, как утверждается на портале БелPotter.by, с языка оригинала.

Первое и самое важное в этом переводе, равно как и во всех прочих – это то, что он существует! В культурном пространстве, все без исключения обитатели которого владеют русским языком на достаточном уровне, чтобы читать широко доступную растиражированную русскоязычную версию, находятся люди, осознающие тот факт, что посредник между англоязычным оригиналом и переводом на национальный язык, по большому счету, – лишнее (а в случае с ГП еще и слабое) звено. Это удивляет, радует и заставляет гордиться такими людьми, с которыми живешь в одной стране.

Еще одной важнейшей общекультурной функцией этих переводов, на наш взгляд, является их потенциальная возможность в какой-то мере способствовать возрождению и поддержанию интереса белорусов к родному языку. Как отмечают все, кто рассуждает о феномене поттерианы, книги о юном волшебнике не только заставили читать детей, но и побудили взрослых по всему миру отложить свои дела и взять в руки книгу. Так, многие родители в нашей стране хотели бы, чтобы их дети *ведали родную мову*. И если нет возможности отдать ребенка в школу с белорусским языком обучения, то нет ничего проще, чем начать читать ему сказки на ночь на родном языке. Современным детям не всегда оказываются интересны сказки из детства их родителей, а роман о приключениях Гарри Поттера и его друзей – это не только произведение с захватывающим сюжетом, но и, что бы ни говорили представители некоторых ортодоксальных христианских групп, книга, способная в ненавязчивой форме дать простые и ясные ответы на многие важные для ребенка вопросы. У *беларускамоўнага варыянта Гары Потэра* есть интересная особенность: после прочтения даже небольшого отрывка текста еще некоторое время продолжаешь говорить и думать на белорусском языке. Это ли не прекрасный повод читать его детям?!

Читая *беларускамоўны* вариант ГП, не только погружаешься в атмосферу романа, но и нет-нет, да и ловишь себя на мысли, что Гарри Поттер – это не мальчик из далекой Англии, а *просты хлопец Гары*, які мог з легкасію нарадзіцца ў Балотных Ялінах і вучыцца ў Віленскім універсітэце магіі і чараўніцтва. И вся эта обстановка создается исключительно благодаря языку. Например: «*Гары ж быў маленькім і хударлявым, з бліскучымі зялёнымі вачыма і смалява-чорным, заўжды неахайным, валоссем. Ён насіў круглыя акуляры, а на ілбе меў танючкі,*

маланкападобны шнар. Гэты шнар і рабіў Гары найнезвычайнейшым, нават у чарадзейскім свеце. Ён быў адзіным сведкам той таямнічай гісторыі, пасля якой хлопчык і апынуўся адзінаццаць год таму на ганку дурслеўскага дому» [5]. Или: «Галоўная зала выглядала сапраўды пышна. Тут быў і тузін накрытых шаццю елак і аплёўшае столу паўночнае зьяне з падубу і амелы, а зверху на прысутных падаў зачараваны снег, сухі і цёплы. Дамблдор праспяваў колькі сваіх улюбёных калядак» [5].

Еще в начале 20 столетия классики нашей национальной литературы стремились в создать текст, предназначенный белорусским детям. Так появилось «Першае чытанне для дзетак беларусаў» Алаізы Пашкевич и «Другое чытанне для дзяцей беларусаў» Якуба Коласа. Мы ни в коем случае не сравниваем эти две «Чытанкі...» и белорусскоязычный текст «Гарри Поттера». Но, тем не менее, у нас возникает устойчивое ощущение, что именно переводы ГП на белорусский язык способны стать любимым *чытвом сучасных беларускіх дзетак*.

Літаратура

1. Серия романов о Гарри Поттере [Электронный ресурс] / Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Серия_романов_о_Гарри_Поттере – Дата доступа: 11.02.2013
2. Отзовик [Электронный ресурс] / Отзывы обо всем на свете! – Режим доступа: http://otzovik.com/review_105274.html – Дата доступа: 11.02.2013
3. It's Yuliya's Blog!~ [Электронный ресурс] / Диссертация. Как в России переводили Гарри Поттера. – Режим доступа: <http://www.translatethatforme.com/dissertation/> – Дата доступа: 15.02.2013
4. Гарри Поттер: личная папка mmm [Электронный ресурс] / Анализ русских переводов Гарри Поттера. – Режим доступа: http://www.cnt.ru/users/mukhoyan/hp/hp_translations.html – Дата доступа: 16.02.2013
5. BelPotter.by [Электронный ресурс] / Ваш портал о Гарри Поттере и не только. – Режим доступа: <http://belpotter.by/about/> – Дата доступа: 20.02.2013

УДК 821, 161. 1-31 Прилепин 09

Н. В. Сулова

Восьмерка

В статье рассматриваются особенности литературной ситуации современной России, связанные со спецификой преломления на данном этапе ряда национальных архетипов, отражающих представления о пребывании россиянина в пространстве исторического процесса. Материалом для исследования послужил текст нового реализма, в частности, сборник «маленьких повестей» Захара Прилепина «Восьмерка».

Песни западных славистов о том, что такое русская литература, меня, честно говоря, никогда особо не впечатляли, равно как и тезис о том, что «большое видится на расстоянии». Однако само это сочетание слов – западные слависты – звучит почти как один из моих любимых интернет-мемов «британские ученые доказали», что влечет за собой непреодолимую потребность использовать его в качестве если не зачина, то своеобразной «буквицы». Так вот, с точки зрения западных славистов, система координат современной русской литературы определяется четырьмя именами: Владимир Сорокин, Захар Прилепин, Людмила Улицкая, Дмитрий Быков (именно в такой последовательности).

Неофициальные титулы писателей обычно говорят о них больше, чем перечни официальных наград-премий-номинаций. Да, Сорокин, действительно, Великий и Ужасный. Улицкая – Очень Поздняя Пророчица¹ – о ветхозаветной стилистике художественного мышления в данном случае не говорил и не писал только тот, кто ее не читал. Быков – Фонтанирующий и Всеобъемлющий. Прилепин – Брутальный, да к тому же еще самый успешный бренд русской литературы последнего десятилетия.

¹ Аллюзия на иудейский канон Ветхого Завета, в своей второй части (Пророки) представленный такими разделами, как Древние пророки и Поздние пророки.

Поскольку нынешняя эпоха – эпоха брендов, можно предположить, что достаточно адекватное представление о специфике эпохи складывается через обращение к особенностям функционирования наиболее удачных из порожденных в ее пространстве брендов. Опуская перечисление внешней атрибутики бренда «Прилепин» (к слову сказать, исключительно грамотно и качественно выстроенной), замечу, что его сердцевина, конструкт, на мой взгляд, наиболее кратко и емко определена Дмитрием Быковым через метафору «витамина»: в то время, когда читатели и писатели воспринимают бартовское определение свободы современного художника как свободы варьирования в качестве аксиомы, когда мнение Умберто Эко о совершенной невозможности объясниться в любви фразой «я вас люблю», не сославшись при этом на бульварный роман «какого-нибудь Лиала», безоговорочно принимается и разделяется, Захару Прилепину удастся создавать исключительно живую прозу, от которой веет чем-то порой пугающе первозданным. В этом смысле терминологическое определение тенденции, с которой все чаще соотносят творчество Прилепина, через понятие нового реализма, вполне жизнеспособно.

Что происходит с брендом «Прилепин» в настоящий момент? Он переживает процесс ребрендинга. Считается, что для весомых и стабильных брендов этот процесс опасен, но порой необходим. В случае с Прилепиным ребрендинговые мероприятия связаны с даже не литературной, а общекультурной ситуацией России сегодняшнего дня. Казалось, что ребрендинг начался с романа «Черная обезьяна» (2011), который одни критики сочли вершиной творчества Прилепина, а другие – главной его неудачей. Но после выхода в свет сборника «маленьких повестей» «Восьмерка» (2012) стало очевидным, что «Черная обезьяна» была, по большому счету, анонсом ребрендинга, который реально начался здесь и сейчас.

Сборник «Восьмерка» включает в себя восемь (кто бы сомневался!) произведений: непосредственная реализация «пацанской» фишки – одного из фирменных знаков Прилепина: «сказал – сделал». При этом очевидно, что заглавный образ несет в себе мощный символический потенциал, который аккумулирует не столько множественные художественные смыслы, сколько не менее множественные коды, актуальные для осмысления состояния российского (и не только) социума. Это и знак бесконечности – чем ни российская история, в которой все течет, но ничего не изменяется; и математически-психоделическая лента Мебиуса с ее безумной односторонней поверхностью, с причудливыми фигурами из переплетенных колец, получаемыми при разрезании – специфика любого значимого для этого социума выбора: куда ни кинь, все клин; и неизбежно появляющаяся при слабых ободах «восьмерка» на колесе, которую можно пытаться выправить самому или с помощью специалиста, можно раз за разом менять колеса, а можно попытаться ездить так и дальше – метафора судьбы социума и особого рода фатализма по отношению к ней; и ВАЗ-2108 с его жестким кузовом, который вроде бы как должен себя хорошо вести в ситуации бездорожья – это уже классика: если в России вспоминают о дорогах, то и вторая беда – дураки – неизбежно оказывается рядом...

На чем замкнулись петли «восьмерки» по которой движется российский социум в настоящий момент его бытования? Ответ Прилепина – на событиях 90-х, когда люди, которые, как и во все времена, хотят жить, любить и быть любимыми, оказываются заложниками властных амбиций так называемых политических элит, на первый взгляд, режущих по живому, расставляя народ по разные стороны баррикад, на деле же сковывая его одной цепью, оказывающейся столь сильно затянутой, что градус страстей повышается до того состояния, когда любовь переплавляется в свою противоположность. События 1993 года концептуализировали в сознании социума образ российской истории как истории противостояния: западники и славянофилы, красные и белые, коммунисты и демократы... Стремящиеся к любви чувствуют себя живыми, когда ненавидят: «Пусть гром гремит, / Пускай пожар кругом: / Мы – беззаветные герои все, / И вся-то наша жизнь есть борьба!» Жить – это, почти по Лимонову, несмотря на то, что уже устал сражаться, страшиться умереть не героем. Поэтому разрешение любого противостояния – чисто внешнее: всегда сохраняется тлеющий уголек, искра, из которой с неумолимой периодичностью вновь разгорается пламя.

В книге Прилепина о 90-х нет повестей, живописующих штурм Останкино или обстрел Белого дома. Но разные стороны баррикад материализуются на всех уровнях. И то, что

эти баррикады во многом иллюзорны и существуют порой только в человеческом сознании, делает их еще страшнее. Противоположные, но соединенные как кольца разрезанной ленты Мебиуса, полюса сборника задаются повестями «Восьмерка» и «Допрос». Герои – ребята-зверята, только одни – дикие, другие – домашние.

Дикие зверята – мальчики-омоновцы, которые в белой «восьмерке» «перед утренней зарею ... дружную толпою / Выезжают погулять, / Серых уток пострелять, / Руку правую потешить, / Сорочина в поле спешить, / Иль башку с широких плеч / У татарина отсечь...» Утки, они же сарадины, они же татары – мафиози местного разлива, но ничего общего с карающим мечом правосудия омовские дубинки не имеют. Натуралистические brutальные сцены драк заставляют вспомнить знаменитое д'артаньяновское «я дерусь, потому что я дерусь».

Домашние зверята – интеллигентные мальчики творческих профессий, которые, пребывая в своем полуанабиозе, о баррикадах и не помышляют, вдруг на них оказываются, будучи обвиненными в убийстве. Не менее brutальная сцена допроса в отделении милиции вдруг до боли ясно высвечивает табличку «выхода нет», тщательно прикрученную к глухой стене, окружающей их совсем крошечный мир, в котором им, по правде говоря, никогда не было по-настоящему хорошо.

Когда у мальчиков из «Восьмерки» отнимут их баррикаду (отношения с криминалитетом, растающим в бизнес и политику, теперь будут строиться по-новому), история трех мушкетеров стремительно завершится: они ничего не могут, они ничего не значат, их дружба – всего лишь инстинкт принадлежности к одной стае. Они перестают жить фактически так же, как сбитый их «восьмеркой», когда она еще была боевым конем, авторитет Буц. Когда у мальчиков из «Допроса» возникнет своя баррикада, они ощутят необходимость начать жить: свершить акт справедливого возмездия по отношению к злодеям-операм, преодолеть бурную реку на старой лодке, но смены таблички не произойдет: один полезет в петлю, другой потерпит «кораблекрушение» – и оба вернутся в свой крошечный мир, который теперь будет казаться еще меньше: они ничего не могут, они ничего не значат, их дружба – всего лишь инстинкт принадлежности к одной породе. Они вновь перестают жить, только сейчас они об этом знают.

А в центре колец этой восьмерки – повесть «Витек», герой которой, мальчик, живущий в деревне у железнодорожной насыпи, где, почти по-блоковски, ежедневно проносится московский поезд, скажет испуганной девочке, высаженной вместе с другими пассажирами из вагонов, куда грузятся солдаты, направляющиеся на возводящиеся в столице очередные баррикады: «Я не зверь». Не зверь – в противовес демонстративному изображению жизни как сплошной череды бессмысленных и беспощадных кровавых эпизодов, представляющих реальность мифа жизни-борьбы.

Книга Захара Прилепина обнажает характерную для современной русской литературы тенденцию: она живет настоящим, в котором настойчиво пытается отыскать ростки прошлого, страшась, что некогда посеянные семена не проросли не менее чем того, что эти семена дали слишком пышные всходы. Взгляд в будущее затруднителен – перспективу застилает призрак баррикады. И ничего с этим пока поделать нельзя.

УДК 821.161.1-3

Е. А. Торопыно

Испытание Сибирью в прозе В. Г. Распутина

В статье рассматривается вопрос функционирования мотива инициации в творчестве В. Распутина (на примере рассказа «Век живи – век люби»). Выдвигается и обосновывается гипотеза, согласно которой в творчестве писателя мотив инициации становится неотъемлемой

частью «северного текста»². Важнейшими причинами этого явились авторское мировоззрение и своеобразие концепта Сибири в русском культурном сознании. Делается вывод, что мотив инициации присутствует в «северном тексте» В. Распутина и активно используется автором для раскрытия личности героя.

Концепт Сибири в русской культуре окончательно сформировался к 19 столетию, став общепонятным хронотопическим образом определенного способа присутствия человека в мире. Именно Сибирь в русском культурном сознании обрела черты и свойства мифологической страны мертвых. В классической русской литературе Сибирь представлена страной холода, зимы и ночи, то есть является образом смерти в мифологическом ее понимании. Однако Сибирь это отнюдь не хронотоп окончательной и бесповоротной смерти, скорее место временной смерти, то есть лиминальный (переходный) хронотоп, свидетельства чего мы также находим в русской литературе: в творчестве А. С. Пушкина, К. Ф. Рыльева, Н. А. Некрасова, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова и др.

Объектом изучения в данной статье является ранняя проза В. Г. Распутина, а именно его рассказ «Век живи – век люби». Исследование творчества писателя занимается множество ученых, филологов и литературоведов, среди которых Н. С. Тендитник, С. Г. Семенова, А. Ю. Горбачев, А. А. Дырдин, Г. А. Митин, Л. А. Колобаева и др. Проблему мотива инициации в литературе рассматривал известный учёный В. Я. Пропп на примере волшебной сказки, а В. И. Тюпа провел масштабное исследование всего комплекса мотивов инициации на примере русской литературы в целом. Вопрос обряда посвящения входит в сферу научных интересов многих зарубежных ученых, таких как А. ван Геннеп, Р. Генон, М. Элиаде, В. Тёрнер, а также отечественных исследователей – Е. В. Гусевой, А. М. Фирсовой, Ф. А. Сидоришина, Г. М. Федоровой и др. Вопрос функционирования мотива инициации в ранней прозе Валентина Распутина никем не рассматривался в обозримом пространстве литературоведения. Целью статьи является обнаружение мотива инициации в «северном тексте» Валентина Распутина, раскрытие его смыслового наполнения и особенностей его воплощения. Автор публикации ставит задачу изучить биографический контекст творчества писателя как источник появления мотива перехода, а также проанализировать художественные произведения с целью его нахождения и аналитического разбора.

Истоки мотива инициации, по нашим наблюдениям, обнаруживаются в биографии писателя. Талант В. Распутина питается своеобразием его судьбы, главная страница которой, по его собственному мнению, находится в детстве. Писатель родился в трехстах километрах от Иркутска, в Усть-Уде, что на Ангаре, и считает себя коренным сибиряком. Можно выделить несколько факторов, повлиявших на мировоззрение В. Г. Распутина: ощущение себя частью единого природного универсума, а также генетической связи (этнического происхождения) с окружающим природным миром и восприятие социума в органическом единении с природой [2]. Именно переживания и впечатления детства стали основой резервуара личности писателя, а его содержанием – образы сибирской природы, исцелявшей, кормившей и обогревавшей молодого писателя. Валентину Распутину выпало редкое счастье ощутить себя частью огромного мироздания, но тревога за сохранение родной земли и души ее обитателей превратила Сибирский край в «землю его рождения и землю судьбы» [3, с. 29].

Не прерывается связь с Сибирью в период раннего творчества писателя. Первоначально Распутин избрал путь журналиста, однако «скорое письмо» и «заказной» характер смущали писателя и противоречили его натуре [4, с. 15]. Дебютный рассказ «Я забыл спросить у Лёшки...» вышел в 1961 году, а через шесть лет – первый сборник «Человек с этого света». Тема детства и юности звучит в его ранних рассказах, наполненных величественными и прекрасными описаниями природы, которая способствует выражению силы и по-

²«Северный текст» – это создававшийся преимущественно на протяжении столетия (с начала 20 века до наших дней) в творчестве многих русских писателей особый северорусский вариант национальной картины мира, наделённый, наряду с индивидуальными, отражающими своеобразие мировидения каждого из авторов, также и общими, типологическими чертами [1].

этичности душевного мира героев, кровно с ней связанных. Именно образ природы в творчестве В. Г. Распутина помогает актуализировать в сознании автора ритуальный мотив инициации. В своей книге «Сибирь, Сибирь» В. Г. Распутин описывает болезнь (образ смерти), которая настигает человека при контакте с Сибирью: «Сибирь имеет свойство не поражать, не удивлять сразу, а втягивать в себя [...] И всё – человек заболевает Сибирью» [5]. Здесь же читаем: «нельзя назвать и то перерождение, которое случается с человеком вблизи Байкала [...] И вот он стоит, смотрит, чем-то наполняется, куда-то течет и не может понять, что с ним происходит. Как зародыш в чреве матери проходит все эволюционные стадии развития человека [...]» [5]. В этих строках автор описывает происходящее с человеком перерождение, рождение, воскрешение, которое наступает после посещения Сибири. Можно утверждать, что в сознании автора актуализируется комплекс мотивов инициации: болезнь как смерть и следующее за этим воскрешение – переход от одного состояния к другому. Именно в этом заключается сущность обрядов перехода: каждый человек в течение своей жизни проходит ряд этапов – переходит от одного состояния к другому.

Как известно из исследований [6], все ритуалы инициации отмечены тремя фазами: разделение (предлиминальный период), грань или «порог» (лиминальный период) и восстановление (постлиминальный). Первая фаза предполагает отделение личности от ранее занимаемой точки в социальной или культурной структуре. Во второй фазе, нередко сопровождающейся болью, иницируемые живут за пределами своего нормального окружения, где они поставлены перед необходимостью сомневаться в себе и существующем социальном порядке. Финальная фаза соответствует «регенерации» – возвращению индивида в общество в ином социальном статусе. Лиминальная фаза переходного обряда инициации также именуется символической смертью, образом которой является какой-либо контакт со страной мертвых. Именно Сибирь в сознании русского человека мифологизирована как страна мертвых. Можно утверждать, что категория инициации в прозе В. Г. Распутина неразрывно связана с образом Сибири.

Тема детства и юности является связующим звеном многих произведений писателя как ранних, так и поздних, которые непременно связаны с мотивом перехода. Например, в рассказе «Мама куда-то ушла» (1966) мы вторгаемся в младенческое сознание ребёнка, переживающего разлуку с матерью как прообраз страшного окончательного расставания, который входит в его бессознательные переживания предчувствием будущих жизненных испытаний. Данный тип инициации представляет собой переход возрастного типа – от младенческого осознания единения с матерью (с природой) к детскому восприятию одиночества как неперемennого атрибута жизни. В этом тексте местом действия является дом, а героем – ребёнок. В произведении «Я забыл спросить у Лёшки...» (1961) герои-юноши находятся в пространстве природы (леса). Симптоматично, что в рассказе из более позднего творчества Валентина Распутина «Век живи – век любви» (1982) героем является подросток – пятнадцатилетний Саня, а местом действия остается природа Сибирского края, представленная как испытующее пространство.

Мальчик Саня находится в переходном возрасте, характеризующемся возрастающим чувством самостоятельности. Начало перехода отмечено ощущением нового места в мире, которое будет занимать герой. Географическое положение предстоящего испытания – деревня на Байкале, где он начинает жить самостоятельной жизнью. Первый этап перехода в жизни мальчика маркирован «отдельным порядком» [7, с. 99], которым он отсчитывает дни на календаре. Показательно, что спутником героя в процессе посвящения выступает Митяй, в образе которого воплотились представления о коренном сибиряке в его современном виде – растерянном и расстроенном. Мотив спутника отсылает к инициальному мотиву наставника в пути, духовного учителя, положительного примера, человека, который помогает иницируемому в процессе обряда перехода – «мастера церемоний» [6, с. 83].

Выполнение Митяем такой роли неслучайно. Люди видят в нем преступника и пьяницу, бабушка Сани называет его «потомком дьявола» [7, с. 100], однако истинная его сущность глубоко скрыта – это доброта, мудрость, смирение, чувство долга, чести, проявляю-

щиеся в его словах и поступках. Понятно, почему отец героя, разглядевший в Митяе сложный внутренний мир, выступает на его защиту: «даже в самом скотском виде он остается человеком» [7, с. 101].

Условный мифологический смысл имеют реалии, которые логично соотнести со второй фазой инициации (сумерки, переправа, чудовище, дорога и др.), начинающейся «в серых и вялых утренних сумерках, когда не свет, не темь» [7, с. 103]. Сумерки – переходное время между днем и ночью, светом и тьмой, жизнью и смертью. Выбор такого времени суток символичен и подчинен мотиву перехода, границы. Отправной точкой для героев становится площадка, на которой собралась толпа людей, ожидающих поезда. Здесь присутствует и образ лодочной переправы, который связан с мотивом границы: наши герои подошли к границе между предлиминальной и лиминальной фазой инициального обряда. Образ чудовища (поезда), «чуда-юда» [7, с. 105] ассоциируется с персонажем, участвующим в процессе обряда перехода. Толкотня в поезде напоминает описание ада в произведениях мировой литературы, а пассажиров Митяй называет ордой, то есть мощным и разрушительным объединением людей, которая «не столь соберет, сколь потопчет» [7, с. 104].

Как исторически значимое явление автор упоминает Транссибирскую магистраль, которая одновременно являет собой образ бесконечной и безобразной дороги и образ Сибири в целом. Путь, упирающийся в тупик, пустые и безлюдные полустанки отсылают нас к символике обреченности, смерти и ада. Выходящие из поезда люди «шлывут, втягиваются в воронку, выносятся на простор, разметываясь на стороны, где они обретают наконец хозяев» [7, с. 107]. Плавание в сочетании с затягиванием рождает образ похоронного обряда – омовения и погребения, а воронка имеет негативную символику и выступает образом смерти. Мотивы пустоты и холода актуализируют символику мира мертвых, в контакт с которым входят люди на лиминальной фазе инициации. Показательно, что автор сравнивает пустые дома с «гробами» [7, с. 107], а удаляющихся людей – с «искателями вечного пристанища» [7, с. 107], несущими в ведрах не ягоды, а итоги своей жизни. Неслучайно Сане приходит на ум сходство вереницы пустых домов с кладбищем.

Процесс обряда перехода подчинен закалке, формированию личности. Именно эволюция личности является конечной его целью. Важным является то, что Валентин Распутин доверяет мальчику Сане размышления о человеке, жизни и судьбе. Герой уверен, что в каждом из нас с рождения заложено воспоминание о жизни, каждый день которой мы не выбираем, а действуем по памяти. Саня считает, что столь совершенное создание как человек не может как «перекати-поле» [7, с. 114] скитаться по жизни вслепую – создание человека тогда, он думает, было бы чересчур нелепым и бессмысленным. Мальчик вспоминает услышанную от отца фразу «смертный час рождения» [7, с. 107]. Размышления о судьбе человека, его жизненном пути, сомнения в существующем социальном порядке (иллюзорности жизни и смерти) характерны для второй фазы обряда посвящения.

Собственно авторским является решение включить в ритуал возрастной инициации другие лица, одно из которых также совершает для себя переход. Третий член в компании Митяя и Сани – дядя Володя – выглядит здешним, но имеет нездешнюю внешность, что сразу должно нас насторожить: благополучное испытание Сибирью может пройти только коренной сибиряк, только для него она является не только символом страны мертвых, но еще и символом родины.

Также в авторской концепции активную роль начинает играть природа. Путь героев становится все сложнее по мере углубления в лес: они перебирались то по камням, то по упавшим деревьям, то переходили реку вброд, то поднимались по крутому утесу, то по узкому прижиму, то по высокой траве. Во время этого пути встречается река, образ которой является символом переправы, перехода. Также важное место занимает тропа: она то терялась, то становилась широкой, давая отдохнуть путникам.

Природа в этом рассказе представлена как живая. Она становится действующим лицом: проснувшись, тайга дремала тихая и смурная в ожидании перемен. Она, как и персонажи произведения, находится в переходном состоянии: небо не низко, не высоко, нет ни солнца, ни ветра, ни жарко, ни холодно. Для героев начался более тяжелый этап пути после того, как они

свернули влево. Такое направление, как известно, имеет отрицательную символику неправильного направления, что находит свое отражение в фольклоре. Поваленные деревья, полегшая трава связаны с образом падения, смерти. Картина, оставленная в лесу смерчем, выглядит настоящим адом: «огромной и неизвестно сколько длинной полосой вправо и влево все было снесено какой-то адской, чудовищной силой. ... вывороченные вместе с землей гнезда корней [...] валялись обломками, треснувшими вдоль и поперек» [7, с. 111]. Описание широты и бесконечности, присущих образу Сибири, здесь используется для актуализации процесса самоопределения героя. Образ природы имеет символический смысл, соотносящийся с миром мертвых, к которому отсылает мотив адской, чудовищной силы, расправившейся с ней и детализированной в изображении мертвых треснувших деревьев с вывороченными сучьями.

В роли инициального помещения выступает шалаш, к которому пришли отдыхать герои. Когда все легли, Саня «расслабившись, безвольно и дремотно, смотря и не видя, слушая и не слыша, открылся для всего, что было вокруг» [7, с. 115]. Такое состояние характерно для ощущения пограничья между жизнью и смертью. Мальчику захотелось застыть как истукану, неподвижность которого подобна безжизненному состоянию. Духота перед дождем характерна для подземного климата, где мало воздуха, а муха, разбудившая Митяя, напоминает хтоническое создание.

Таким образом, инициальное пространство расширяется до бытийного. Одним из его элементов является мир мертвых. Тесный контакт с ним происходит сырой и беспокойной ночью, которая, как известно, является временем потустороннего мира. Образы ночи связаны с миром мертвых: упавшая непроглядная и густая тьма, сплошной шум дождя, шипение и завывание горящего костра. Ночь выглядит существом из загробного мира – темным, сырым, издающим шипение, завывание и отсвечивающим ярким и горячим огнем. Такая ночь, по мнению Сани, живой пример беспредельности и бесконечности бытия, заставляющая почувствовать себя крошечной частью огромной Вселенной. Саня ощутил природу вокруг как нечто «невидимое и всесильное, склонившееся к нему, чтобы рассмотреть, он ли это» [7, с. 119]. Внезапно все замерло, как перед бурей, «и вдруг тьма единым широким вздохом [...] дважды на Саню дохнула звучанием исполински-глубокой, затаенной тоски, и почудилось ему, что невольно он отшатнулся и подался вослед этому [...] зову [...] словно что-то вошло в него и что-то из него вышло, [...] чтобы, поменявшись местами, общаться затем без помехи» [7, с. 120]. Тьма является живым существом, вошедшим с мальчиком в контакт, чтобы навсегда остаться его частью.

Герой должен выдержать испытание северной ночью, которое ему необходимо пройти для благополучного завершения начавшегося духовного преображения. Напряжение и ожидание второй лиминальной фазы перехода сменились приятным теплом третьей постлиминальной. Герой обретает чувство полноты и исполненности. Образ солнца и чистого неба играет главную роль на завершающем этапе инициации. Ощущения Сани символизируют пробуждение, воскрешение – элементы постлиминальной фазы. Он чувствует всеобщую тягу вверх, легко и высоко ступая, затрачивая усилия, чтобы не оторваться от земли и не взлететь. Образы высоты, легкости, полета – элементы ангельской, небесной символики.

Природа Сибири, мы видим, стала непосредственным участником обряда посвящения, вступая в контакт с иницируемым и отмечая начало, границу и окончание инициации. Так окончание обряда подтверждает затихший костер и дождь. Все вокруг: и природа, и люди – почувствовали умиротворение, характерное для третьей фазы перехода. «Пила и не могла напиться и насытиться солнцем земля» [7, с. 122], и пил Саня воду и энергию жизни вокруг. Полнота жизни проявляется и в природе и в чувствах мальчика, который называет этот день «заглавным» [7, с. 124] над всеми остальными днями в своей жизни.

Прощаясь с местом, породившим в нем ощущения сладости и боли, Саня не грустит, потому что, побывав здесь, он испытал полноту бытия, и за это он благодарен судьбе. Тяжелая поклажа мальчика символизирует тот багаж чувств и знаний, которые он здесь получил и принесет домой. Вершина перевала обозначает вершину ощущений Сани, переступив которую он вернется в прежний мир. Образ перевала указывает на мотив инициации, границы, но границы не между фазами, а между временем до перехода и после. Саня уходит из тайги новым человеком. Провожают героя мягкие сумерки, словно говорящие, что такой день больше

никогда не повторится. Автор называет его «щедрым пограничьем между двумя пределами» [7, с. 124], между миром «до» и миром «после» для Сани. Наукой жизни становится для Сани подлость дяди Володи. Суть его урока заключается в том, что полагаться нужно только на себя и быть умным и внимательным, одним словом, самостоятельным, чтобы никакой дядя Володя не посмел испортить самый лучший день в жизни. Таким образом, Саня обретает то, к чему так стремился – самостоятельность.

Поход Сани в тайгу стал для него чудным мгновением открытия мира во всей его многообразной полноте, а через мир – и самого себя, глубин собственной души. Произведение «Век живи – век люби» свидетельствует о способности автора глубоко вчувствоваться в природу и в душу человека. Рассказ связан со многими произведениями В. Распутина общей темой детства, которое в представлении писателя является чутким и ранимым периодом жизни человека в отличие от взрослого состояния, порою бесчувственного. Дети со своим богатым внутренним миром представляют более наглядный материал для изучения. Истоки наблюдений В. Распутина явно коренятся в биографии писателя, для которого важнейшим чувством было ощущение связи с родиной и родной природой, образы которых должны быть святы для каждого русского человека. По мнению автора произведений, только люди, духовно и кровно связанные с Сибирью, могут пройти испытание («крещение») ею, проникнуть в ее тайны и загадки, слиться с природой в единое целое.

Эмпирические наблюдения над текстом открывают явное присутствие развития и актуального функционирования мотива инициации в ранних рассказах В. Г. Распутина, до этого не исследованное в литературоведении. Структура мотива перехода соответствует структуре инициального обряда, типологизированного в мифопоэтике. Органичность, законченность мотива посвящения в произведениях писателя, создававшего свои первые произведения в период приоритета новой социалистической идеологии, объясняется биографическим контекстом, психологической глубиной воззрений писателя и активным воздействием на авторское сознание хронотопа Сибири.

Литература

1. Галимова, Е. Ш. «Северный текст русской литературы как сверхтекст» [Электронный ресурс] / Е. Ш. Галимова // Северный текст русской литературы. – Режим доступа: http://vk.com/topic-11984023_24074597. – Дата доступа: 9.12.2012.
2. Каминский, П. П. Время и бремя тревог. Публицистика Валентина Распутина [Электронный ресурс] / П. П. Каминский. – Режим доступа: <http://www.rumvi.com/products/ebook/-время-и-бремя-тревог-публицистика-валентина-распутина/81f7f979-8144-4cf6-a740-75ebe83f58e5/preview/preview.html>. – Дата доступа: 11.12.2012.
3. Тендитник, Н. С. Валентин Распутин. Очерк жизни и творчества / Н. С. Тендитник. – Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1887. – 232 с.
4. Горбачев, А. Ю. Современная русская литература. Писатели-почвенники 60-80-х годов XX века: учеб. пособие / А. Ю. Горбачев. – Мн. : БГУ, 2003. – 104 с.
5. Распутин, В. Г. «Сибирь, Сибирь...»: [Из книги «Сибирь, Сибирь...»] [Электронный ресурс] / В. Г. Распутин // Настоящие сибиряки. — Режим доступа: <http://real-siberian.livejournal.com/315465.html>. – Дата доступа: 20.11.2012.
6. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. / А. ван Геннеп – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
7. Распутин, В. Г. Избранные произведения. В 2-х т. Т.1. Рассказы; Повести / Вступ. статья Н. Котенко. – М. : Худож. лит., 1990. – 415 с.

УДК 821.161. 1 Тургенев-3:616-007.71

Т. Н. Усольцева

Красота как воплощение христианского идеала в прозе И. С. Тургенева

В статье анализируется стремление И. С. Тургенева воссоздать в своем творчестве красоту и совершенство мира, что представляется доказательством божественной сущности бытия. Мир природы в произведениях писателя позволяет его персонажам приблизиться к пониманию таких категорий как гармония и вечность, помогает осознать как совершенство мира, так и его недоступность для постижения.

В последние десятилетия литературоведы все чаще стремятся исследовать христианские традиции в творчестве писателей, которые признаны классиками русской литературы. И это вполне естественно. Странно было бы думать, что в православном государстве, коим была Российская империя в 19 столетии, идеи христианства не повлияли на становление личности и творчество любого человека, даже относящего себя к атеистам. И. С. Тургенев не избежал участи своих современников. В его биографии стали усиленно искать такие поступки, которые бы демонстрировали отношение к вере или неверию, в письмах – те цитаты, которые указывали бы, что автор не чужд православной традиции, в творчестве – сюжеты библейских мифов и реминисценции из Ветхого или Нового Завета. Это все замечательно и, конечно, необходимо. Но сегодня мы не можем ни объективно трактовать поступки писателя, не зная всего комплекса причин, которые к ним побудили, ни убедительно доказать, что то или иное произведение связано с библейским сюжетом, если на него нет ни прямых отсылок в тексте, ни указаний самого автора. Современные исследователи, как правило, сами в силу объективных причин оторванные от христианской традиции, зачастую видят только внешние проявления обращения к идеям православия. Поэтому новейшие исследования творчества Тургенева, претендующие на осмысление христианских традиций, как правило, представляют собой демонстрацию личных пристрастий ученого, его личных представлений о божественной сущности мира. Данная работа не представляет собой исключения: это попытка прочтения некоторых страниц из нескольких произведений писателя.

И. С. Тургенев, как и многие поклонники прекрасного, видел красоту в мире природы, представлявшей ему вслед за Пушкиным «равнодушной» и вечной, в любви, способной «разбудить» сердце и заставить ощутить совершенство мира, и в произведениях искусства, позволяющих отразить переживания человека. Г. Б. Курляндская писала: «Единство естественного и нравственного Тургенев считал необходимым условием гармонического душевного состояния, высшего внутреннего равновесия, источником красоты. Он показал, что в сфере чистой поэтической любви осуществляется гармония природного влечения и нравственного сознания» [1].

Тургенев, как никто из его современников, мог не только видеть красоту мира, но и запечатлеть ее в блестящих «синэстетических» пейзажных зарисовках [2, с. 52]. Пейзажи в произведениях Тургенева отличаются стремлением вобрать в себя все составляющие возможного человеческого восприятия, чтобы представить мир объемным, живым: это воссоздание и света, и цвета, и запаха, и звука. Пейзаж в произведениях Тургенева передает чувственное восприятие мира человеком, постижение этого мира сердцем, а не разумом. Подобная позиция более чем близка христианскому мировосприятию, которое основывается не на рациональном осмыслении Божественного замысла, а на личных эмоциональных переживаниях, индивидуальном мистическом опыте человека. Природа как ничто другое является источником самых разнообразных впечатлений, необходимых личности для осознания себя в окружающей действительности.

Для тургеневских пейзажей характерны чистые и яркие цвета, в них переданы свет и тени, они наполнены звуками и чувством восторга, которое испытывает человек, способный увидеть красоту и совершенство мира в таких обычных его проявлениях: «Солнце село, но в лесу еще *светло*; воздух чист и прозрачен; птицы болтливо лепечут; *молодая трава блестит веселым блеском изумруда*... Вы ждете. Внутренность леса постепенно темнеет; *алый свет* вечерней зари медленно скользит по корням и стволам деревьев, поднимается все выше и выше, переходит от нижних, почти еще голых, веток к неподвижным, засыпающим верхушкам... Вот и самые верхушки потускнели; *румяное небо синеет*. Лесной запах усиливается, слегка повеяло теплой сыростью; влетевший ветер около вас замирает. Птицы засыпают – не все вдруг – по породам; вот затихли зяблики, через несколько мгновений малиновки, за ними овсянки. В лесу все темней да темней. Деревья сливаются в большие чернеющие массы; на синем небе робко выступают первые звездочки. Все птицы

спят. Горихвостки, маленькие дятлы одни еще сонливо посвистывают... Вот и они умолкли. Еще раз прозвенел над вами звонкий голос пеночки; где-то печально прокричала иволга, соловей шелкнул в первый раз» («Ермолай и Мельничиха») [3, с. 11–12].

Мир, в котором живет человек, настолько многомерен, что обычные слова не могут передать его красоту, поэтому Тургенев передает сложность происходящего с помощью противоречий. Именно благодаря этим противоречиям читатель открывает для себя парадоксальность окружающей реальности, постигает совершенство мира: «Погода была прекрасная, еще прекраснее, чем прежде; но жара все не унималась. По ясному небу едва-едва неслись высокие и редкие облака, изжелта-белые, как весенний запоздалый снег, *плоские и продолговатые, как опустившиеся паруса. Их узорчатые края, пушистые и легкие, как хлопчатая бумага, медленно, но видимо изменялись с каждым мгновением; они таяли, эти облака, и от них не падало тени*». («Касьян с Красивой мечи») [3, с. 78]. Облака оказываются одновременно и «плоскими», и объемными, и «легкими»... Они удивительно красивы, при этом с помощью логических умозаключений невозможно объяснить, что вызывает такое восхищение и ощущение гармонии.

Природа у Тургенева наделена чувствами, и чувства эти отличаются простотой и естественностью, что заставляет человека не просто увидеть жизнь, а осознать то, что она нерукотворна и совершенна, безупречна и истинна: «Сквозь густые кусты орешника, перепутанные цепкой травой, спускаетесь вы на дно оврага. Точно: под самым обрывом таится источник; *дубовый куст жадно раскинул над водою свои лапчатые сучья; большие серебристые пузыри, колыхаясь, поднимаются со дна*, покрытого мелким, бархатным мхом. Вы бросаетесь на землю, вы напилесь, но вам лень пошевелиться. Вы в тени, вы дышите пахучей сыростью; вам хорошо, а против вас кусты раскаляются и словно желтеют на солнце. Но что это? Ветер внезапно налетел и промчался; *воздух дрогнул* кругом: уж не гром ли? Вы выходите из оврага... что за свинцовая полоса на небосклоне? Зной ли густеет? туча ли надвигается?.. Но вот слабо сверкнула молния... Э, да это гроза! Кругом еще ярко светит солнце: охотиться еще можно. Но туча растет: передний ее край вытягивается рукавом, наклоняется сводом. Трава, кусты, все вдруг потемнело... Скорей! вон, кажется, виднеется сенной сарай... скорее!.. Вы добежали, вошли... Каков дождик? каковы молнии? Кое-где сквозь соломенную крышу закапала вода на душистое сено... Но вот солнце опять заиграло. Гроза прошла; вы выходите. Боже мой, как *весело сверкает все кругом, как воздух свеж и жидок*, как пахнет земляникой и грибами!..» («Лес и степь») [3, с. 250]. Человек в пейзажных зарисовках Тургенева всегда предстает сторонним наблюдателем, его сознание только фиксирует необъяснимые странности мира, которые вызывают как ощущения восторга, так и страха перед быстро изменяющейся непознанной природой.

Пейзажи Тургенева всегда изменчивы, динамичны, но этой динамичности присуща статика, дающая ощущение вневременности, вечности природы, невозможности ее понимания. Совершенная красота влечет, манит человека, но, как правило, не приближает к постижению мира. Природа скорее становится олицетворением немого вопроса о сущности бытия: «Кое-как дотащился я до речки Исты, уже знакомой моим снисходительным читателям, спустился с кручи и пошел по желтому и сырому песку в направлении ключа, известного во всем околотке под названием «Малиновой воды». Ключ этот бьет из расселины берега, *превратившейся мало-помалу в небольшой, но глубокий овраг*, и в двадцати шагах оттуда с *веселым и болтливым шумом впадает в реку. Дубовые кусты разрослись* по скатам оврага; около родника зеленеет короткая, *бархатная травка*; солнечные лучи почти никогда не касаются его холодной, *серебристой влаги*. Я добрался до ключа, на траве лежала черпалка из бересты, оставленная прохожим мужиком на пользу общую. Я напился, прилег в тень и взглянул кругом» («Малиновая вода») [3, с. 20]. Красота природы зачастую оказывается необъяснимой: как сочетание этих обычных черт обычной окружающей человека действительности в итоге воссоздают необыкновенную картину мира?

Природа пробуждает в человеке эмоции, заставляет ощущать жизнь, чувствовать ее неповторимость: «Солнце только что встало; на небе не было ни одного облачка; все кругом блестело сильным двойным блеском: блеском молодых утренних лучей и вчерашнего ливня. Пока мне закладывали таратайку, я пошел побродить по небольшому, некогда фруктовому, теперь одичалому саду, со всех сторон обступившему флигелек своей пахучей, *сочной глушью*. Ах, как было хорошо на вольном воздухе, под ясным небом, где трепетали жаворонки, откуда сыпался *серебряный бисер их звонких голосов!* На крыльях своих они, наверно, унесли капли росы, *и песни их казались орошенными росой*. Я даже шапку снял с головы и дышал радостно – всею грудью... На склоне неглубокого овра-

га, возле самого плетня, виднелась пасека; узенькая тропинка вела к ней, извиваясь змейкой между сплошными стенами бурьяна и крапивы, над которыми высились, Бог ведает откуда занесенные, остроконечные стебли темно-зеленой конопли» («Живые мощи») [3, с. 230].

Красота природы предстает как отражение иного, горнего мира, она свидетельствует о гармонии и вечности бытия, тех категориях, которые сложно осознаются человеческим разумом, привыкшем воспринимать все в ограниченном времени и пространстве. И, следовательно, то, что мир природы выходит за рамки понимания человеческого разума, вольно или невольно заставляет читателя задуматься о совершенстве Божественного мира.

Центром этого мира в прозе Тургенева становится Христос, который представляется сочетанием духовного и телесного («Живые мощи», «Христос»). Тургенев восхищался естественностью и простотой веры, которая была присуща крепостным крестьянам. Существование Бога для них не требует научных доказательств, Христос живет и любит среди них. В очерке «Живые мощи» Лукерья, прикованная к постели, видит Его во сне в образе Ангела, она постоянно ощущает его присутствие: «– А то я молитвы читаю, – продолжала, отдохнув немного, Лукерья. – Только немного я знаю их, этих самых молитв. Да и на что я стану господу Богу наскучать? О чем я его просить могу? Он лучше меня знает, чего мне надобно. Послал он мне крест – значит, меня он любит» [3, с. 233]. Поэтому в стихотворении «Христос» у Него «лицо, как у всех, – лицо, похожее на все человеческие лица». Эта человечность, телесность Христа делает его понятным и доступным, необъяснимым и недостижимым одновременно. Однако простота зачастую оказывается непостижимой для обычного человека, он живет в мире сложном, непонятном, который постоянно требует все новых и новых объяснений, поэтому герои произведений Тургенева, как правило, чувствуют наличие существования тайны мира, даже прикасаются к ней через осознание красоты мира и искусства, но не могут приблизиться к ее разгадке.

Литература

1. Курляндская, Г. Б. Концепция любви в творчестве И. С. Тургенева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.turgenev.org.ru/e-book/vestnik-12-2005/kurlyandskaya.htm>. – Дата доступа: 25. 02.2013.
2. Топоров, В. Н. Странный Тургенев (Четыре главы) / В. Н. Тургенев. – М. : Российск. гос. гу-манит. ун-т, 1998. – 192 с.
3. Тургенев, И. С. Записки охотника / И. С. Тургенев. – М. : Худож. литер. – 254 с

УДК 811.111'42:821.111-193.3*Шекспир:17

И. А. Хорсун

Концептуальные оппозиции в сонетах У. Шекспира

В данной статье проводится анализ морально-этических концептов на материале текстов сонетного цикла У. Шекспира. Выделяются концептуальные оппозиции, приводится количество апелляций к ним, анализируется частотность лексем, актуализирующих выделенные концепты. Морально-этическая концептосфера, репрезентированная в цикле сонетов, является индивидуальным, фикциональным воплощением концептосферы национальной. Несмотря на то, что У. Шекспир был ярким представителем английского Возрождения, он отразил в своем сонетном цикле не только идеалы гуманизма с его магистральной идеей права отдельного индивида на счастье и духовное совершенствование, но также прочие объективно существующие изменения национальной идеологии и концептосферы.

Художественное творчество является неотъемлемой частью культуры, а регулярное потребление его продуктов – непременным атрибутом повседневной жизни каждого индивида. Объектами отражения и, следовательно, основаниями для формирования концептов становятся не только элементы окружающего нас материального мира, но и порождения вообра-

жаемых авторских миров. Концепты этих миров усваиваются сознанием в результате знакомства с произведениями художественной литературы и других видов искусства. В современной нарратологии для обозначения такого свойства художественного текста, как вымышленность изображаемого в нем мира, используется термин «фикциональность» [1, 243]. *Фикциональности* противопоставляется фактуальность, т.е. принадлежность к реальному миру. Свойства, которые проявляются в отношении вымысла и действительности, зависят от того, под каким углом зрения они рассматриваются. Один ракурс позволяет судить о том, что в вымысле нет ничего такого, чего не было бы ранее в действительном мире. Согласно другой точке зрения, действительность изобилует тем, что ранее было вымыслено [2, 73].

В. И. Карасик, выявляя структуру концептов – духовных ценностей, предлагает *многослойную полевую модель* лингвокультурного концепта и выделяет в ней образную, понятийную и ценностную составляющие [3, 127]. Развивая концепцию В.И. Карасика, С.Г. Воркачѣв выделяет в семантическом составе лингвоконцепта помимо понятийной, образной и ценностной, также значимостную составляющую. *Понятийная составляющая* отражает дефиниционную структуру концепта, *значимостная* – определяется местом, которое занимает имя концепта в языковой системе [4, 86]. По мнению С. Г. Воркачѣва, «определить понятийную составляющую изначально возможно «апафатически», через отрицание: это – то в содержании концепта, что не является метафорически-образным и не зависит от внутрисистемных («значимостных») характеристик его языкового имени» [5, 80]. Термин «значимостная» в концепции С. Г. Воркачѣва восходит к Ф. Соссюру, который назвал совокупность имманентных характеристик, определяющих место языковой единицы в лексико-грамматической системе «значимостью» (*valeur*) [6, 113–114, 146–148]. Исследовать ее Соссюр призывает не только по «оси одновременности», в синхронии, но и по «оси последовательности», в диахронии [6, 114]. Последняя ось в случае значимостной составляющей лингвокультурного концепта раскрывается, по мнению С. Г. Воркачѣва, как «этимологическая память слова», фиксирующая эволюцию внутренней формы лексической единицы, путь ее «этимона» [5, 123–124]. В синхронии значимостная составляющая лингвоконцепта описывается прежде всего через внутрипарадигматическую «равнозначность» и «разнозначность» этого имени: отношения синонимии и омонимии в границах соответствующей словарной статьи. В число значимостных характеристик концепта входит, по предположению автора, также соотношение частеречных реализаций его имени, его словообразовательная продуктивность [5, 124]. Конкретные частеречные реализации имени концепта вступают в *ассоциативные* отношения (тематические, парадигматические, синтагматические). Очевидно, что именно ассоциативные отношения имен – репрезентантов концепта (концепт духовной сущности крайне редко имеет одно ключевое имя) формируют составляющую концепта, которую С. Г. Воркачѣв называет значимостной. В данном исследовании будем опираться на концепцию модели концепта С. Г. Воркачѣва в целом, однако назовем составляющую лингвоконцепта, индуцируемую разного рода ассоциативными отношениями имен, имеющих внеконтекстную связь с концептом, **ассоциативной составляющей** концепта. Выбранный термин точно отражает содержание данной компоненты и особенно адекватен при моделировании структуры этических концептов. Последние существуют в национальном и индивидуальном сознании в виде бинарных оппозиций, при этом актуализация одной из доминантных концептуальных оппозиций неизбежно вызывает актуализацию других в силу существования прочных ассоциативных связей между ними. *Образная составляющая* этических концептов может включать в себя, на наш взгляд, либо некое наглядно-чувственное представление о прототипической ситуации (ситуациях), в которой реализуется тот или иной нравственный принцип («мыслительную картинку»), либо комбинацию когнитивных метафор, выводимых носителем языка из сочетаемости абстрактного имени.

Рассматривая дискурсивные реализации этических концептов с целью выявления их функционального и общекультурного содержания в художественных произведениях рубежа 16–17 вв. нельзя не коснуться творчества У. Шекспира. В произведениях Шекспира отражены величие и трагизм его эпохи, страдания и радости его современников, их пороки, сла-

бости и добродетели. Шекспир был человеком эпохи Возрождения и остался великим поэтом на все времена. По меткому наблюдению Н.А. Добролюбова, Шекспир принадлежал к числу тех писателей, которые «были одарены так богато природою, что умели инстинктивно приблизиться к естественным понятиям и стремлениям, которые только еще искали современные им философы... Мало того: истины, которые философы только предугадывали в теории, гениальные писатели умели схватывать в жизни и изображать в действии» [7, 458–459]. Тексты произведений У. Шекспира стали прецедентными в британской лингвокультуре, что обуславливает их адекватность в качестве источника языкового материала при исследовании национальных концептуальных доминант.

Из чрезвычайно богатого и отличающегося жанровым разнообразием литературного наследия Шекспира целесообразно, на наш взгляд, избрать в качестве текстового материала для концептуального анализа **цикл сонетов** Шекспира. Уильяму Шекспиру принадлежит цикл из 154 сонетов, точная датировка каждого сонета неизвестна, но установлено, что все они написаны в 1592–1598 гг. и опубликованы отдельной книгой в 1609 г. Преимущество сонетного цикла в качестве источника материала для данного исследования состоит в ограниченности его объема при высокой концентрации идей: исследователи давно обратили внимание на тесную связь сонетов и драматургии Шекспира, являющейся апофеозом его творчества [8, 45–47], эта связь проявляется не только в органическом сплаве лирического элемента с трагическим, но также в том, что идеи и страсти, одухотворяющие шекспировские трагедии, живут и в его сонетах.

Особое место в цикле благодаря своему социальному и *нравственному* звучанию занимает *66-й сонет*. В тексте сонета затрагиваются нравственные ценности, которые автор считает наиболее значимыми, посприятие которых приводит его «лирического героя» к отчаянию, разочарованию и желанию уйти из жизни. Одно это свидетельствует об акцентуации ценностей составляющей реализуемых концептов. Рассмотрим текст сонета:

Tired with all these for restful death I cry, // As to behold desert a beggar born, // And needy nothing trimmed in jollity, // And *purest faith* unhappily forsworn, // And gilden *honour* shamefully misplaced, // And *maiden virtue* rudely strumpeted, // And right perfection wrongfully *disgraced*, // And strength by limping sway disabled, // And art made tong-tied by authority, // And folly (doctor-like) controlling skill, // And *simple truth* miscalled simplicity, // And captive good attending captain ill. // Tired with all these, from these would I be gone, // Save that to die, I leave my love alone [9].

Приведем один из возможных вариантов подстрочного перевода:

Устав от всего этого, я призываю целительную смерть, // Видя достоинство, что просит подаянья, // И пустое ничтожество, весело красующееся, // И *чистейшую веру*, злосчастно обманутую, // И позлащенные почести, воздаваемые недостойным, // И девичью *честь*, грубо поруганную, // И истинное совершенство, недостойно оскорбленное, // И силу, затираемую хромой властью, // И искусство, которому связывает язык власть, // И глупость, с ученым видом контролирующую знание, // И *прямоту*, обзываемую глупостью, // И поработенное добро, прислуживающее руководящему злу, // Устав от всего этого, я хотел бы уйти, // Но, умирая, я оставляю мою любовь одну.

В тексте сонета репрезентированы концепты, которым Шекспир, очевидно, придает доминантный статус в рамках представленной в цикле индивидуальной морально-этической концептосферы: «честь» (*honour, disgraced*), «честность» (*truth*), «целомудрие» (*maiden virtue*), «верность» (*purest faith*).

Этот вывод подтверждается и анализом частотности лексем, актуализирующих указанные концепты во всем цикле. Средством *концентрированной апелляции* к концептуальной оппозиции «honour» – «dishonour» являются лексемы *worth* (19 употреблений в цикле сонетов), *worthiness* (3), *honour* (9), *dignity* (2), *dignify* (3), *noble* (2). Дисперсивно рассматриваемый концепт реализуется лексемами *grace* (16), *disgrace* (8), *glory* (8), *glorious* (1), *respect n.* (4), *respect v.* (2), *unrespected* (3), *shame* (11), *shamefully* (1). Важно отметить, что основным репрезентантом концепта «honour» в сонетах Шекспира является исконная англосаксонская лексема *worth*, в то время как французские заимствования *honour* и *dignity* значительно уступают в частотности употребления. Итак, в текстах сонетов концептуальная оппозиция «honour» – «dishonour» реализуется не менее 82 раз, при этом необходимо учитывать, что все апелляции к другим доминантным этическим концептам («honesty», «chastity», «loyalty» и пр.)

одновременно являются средствами *дисперсивной апелляции* к концепту «honour». «Honour» (честь) и «honesty» (честность) сближаются, в частности, в следующем контексте, где лексемы их репрезентирующие соединяются сочинительным союзом: *Take all my comfort of thy worth and truth* (37 сонет).

В текстах сонетов Шекспира лексема *fair* употребляется, главным образом, в значении «прекрасный». Поскольку концепты «красота» и «правда» актуализируются в общем контексте, они обладают в данных условиях дискурса идентичным ценностным компонентом: *правда* столь же прекрасна, сколь и *красота*. Ценностные составляющие концептов «honesty» и «dishonesty» индуцируются посредством употребления его репрезентантов в атрибутивных и предикативных конструкциях. Ср.: *fair truth* (137 сонет), *thy true-telling friend* (82 сонет), *and in our faults by lies we flattered be* (138 сонет), *so foul a lie* (152 сонет) и др.

Количество апелляций к концептуальной оппозиции «верность» – «неверность» в тексте сонетов уступает количеству апелляций к рассмотренным выше концептам, однако *акцентуации* ценностной составляющей в структуре концепта делает его одним из доминантных этических концептов, организующих когнитивное пространство сонетов: *honest faith* (152); *purest faith* (66); *how many lambs might the stern wolf betray* (96); *for I have sworn deep oaths of thy deep kindness, oaths of thy love, thy truth, thy constancy* (152); *lust is perjured, murderous, bloody, full of blame, savage, extreme, rude, cruel, not to trust...* (129).

Концепт «temperance» играет в когнитивном пространстве сонетов не менее важную роль. В цитируемом выше *129-м сонете* поэт страстно осуждает не только *неверность*, но и *страсть* и, соответственно, проявления *неумеренности* вообще: *The expense of spirit in a waste of shame // Is lust in action and till action, lust // Is perjured, murderous, bloody, full of blame. // Savage, extreme, rude, cruel, not to trust; // Enjoyed no sooner but despised straight...*

Необходимо отметить, что лексема *lust* в ранненовоанглийский период употреблялась в значении «страсть». Однако в структуре значения лексемы уже к середине 16 в. Индуцировалась сема отрицательной оценочности, и существительное *lust* стало употребляться в значении «похоть». К этому моменту в словарном составе языка уже существовало нейтральное в оценочном смысле французское заимствование *passion*. Шекспир употребляет лексему *passion* в других контекстах [Ср.: *A woman's face with nature's own hand painted. Hast thou, the master mistress of my passion* (20 сонет)], однако в рассматриваемом сонете прибегает к слову *lust*. Таким образом, в данной фикциональной реализации концепт «страсть» обретает интенсивный негативный оценочный аспект, в структуре его ассоциативной составляющей индуцируются признаки «жестокость», «предательство», «грубость», «презрение», «ненависть». В тексте рассматриваемого сонета насчитывается 15 лексем, содержащих негативную оценку в структуре лексического значения (*shame, blame, woe, bloody, savage, rude, cruel, murderous, hell*). Лексема *extreme*, репрезентирующая в данном контексте концепт «неумеренность», употребляется в сонете дважды. При этом в первом случае она находится в одной предикативной цепочке с прилагательными *bloody, savage, cruel, murderous*, а во втором – в силу самой организации сонетной формы ассоциируется с крайним несчастьем (*woe*). Ср.: *Had, having, and in quest to have extreme; // A bliss in proof, and proved, a very woe*. Таким образом, в данной дискурсивной реализации ассоциативная составляющая концепта «**intemperance**» («неумеренность») включает признаки: «неверность», «жестокость», «предательство», «клятвопретсупление», «ненависть», «несчастье», «безумие», «гибель». Перечисленные признаки составляют фикциональному концепту «**intemperance**» – элемент лингвокультурного концепта, основанный на ассоциативной связи между концептуализируемым феноменом и фрагментом авторского мира. Не отрицая субъективности данного компонента, нельзя забывать, что ничто не возникает в сознании индивидуума без влияния культурной среды.

Анализ текстов сонетного цикла позволяет также сделать вывод о значимости в нем концептуальной оппозиции «modesty» – «pride». Методом количественного подсчета в текстах цикла выявлено 12 случаев употребления существительного *pride*, 18 случаев употребления прилагательного *proud*, 1 случай – наречия *proudly*. Прилагательное *humble* (*скромный, смиренный*) встречается в тексте 3 раза, существительное *disdaine* (*надменность, пренебрежение*) – 4 раза, глагол *disdaine* (*презирать, смотреть свысока*) – 2 раза, прилагательное

lofty (высокомерный, надменный) – 3 раза, существительное *conceit* (высокомерие) – 3 раза, глагол *despise* (презирать) – 4, существительное *scorn* (презрение) – 2, глагол *scorn* (презирать, пренебрегать) – 1, глагол *boast* (хвастаться) – 5.

Итак, на основе анализа языкового материала было выявлено, что наибольшей актуальностью и наивысшей позитивной ценностной акцентуацией в текстах сонетного цикла У. Шекспира отличаются морально-этические концепты **honour, modesty, honesty, temperance, chastity** и **loyalty**.

Морально-этическая концептосфера, репрезентированная в цикле сонетов, является индивидуальным, фикциональным воплощением концептосферы национальной. Однако индивидуальное сознание, как отмечалось выше, с неизбежностью отражает динамические процессы культуры. Концепт «honour», доминантный в рыцарский период, по-прежнему сохраняет свою организующую концептосферу роль, при этом наблюдаются изменения в его структуре. В частности, утратили актуальность концепты «доблесть» и «самопожертвование», входившие в ассоциативную составляющую концепта в рыцарский период, так как в исторический слой концепта отошел порождавший их когнитивный признак ядра концепта – «воинственность». При этом формируется ряд новых признаков, что нашло отражение в цикле сонетов. Значимость концептов **modesty, honesty, chastity** и **temperance** в текстах сонетов обусловлена процессами социального развития Англии: реформацией церкви, утверждением на большей территории государства кальвинизма с его пуританской доктриной, развитием буржуазных отношений. Несмотря на то, что У. Шекспир был ярким представителем английского Возрождения, он отразил в своем сонетном цикле не только идеалы гуманизма с его магистральной идеей права отдельного индивида на счастье и духовное совершенствование, но также прочие объективно существующие изменения национальной идеологии и концептосферы.

Литература

1. Шмид, В. Нарратология / В. Шмид. – М.: Языки славян. культуры, 2003. – 311 с.
2. Слышкин, Г. Г. Лингвокультурные концепты и метаконцепты / Г. Г. Слышкин. – Волгоград: Перемена, 2004. – 340 с.
3. Карасик, В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В. И. Карасик. – М.: Гнозис, 2004. – 390 с.
4. Воркачѳ, С. Г. Методологические основания лингвоконцептологии / С. Г. Воркачѳ // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып.3: Аспекты метакоммуникативной деятельности. – Воронеж: Научная книга, 2002. – С. 79 – 95.
5. Воркачѳ, С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт / С. Г. Воркачѳ. – М.: Гнозис, 2004. – 236 с.
6. Соссюр, Ф. Труды по языкознанию / Ф. Соссюр. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
7. Добролюбов, Н. А. Избранные философские произведения / Н. А. Добролюбов. – М.: Гнозис, 1948. – 584 с.
8. Михальская, Н. П. История английской литературы / Н. П. Михальская // учеб. для студ. филол. и лингв. фак. высш. пед. учеб. заведений. 2-е изд. – М.: Академия, 2007. – 480 с.
9. Shakespeare, W. Sonnets [Электронный ресурс]. / W. Shakespeare. – Режим доступа: www.poetry.eserver.org/sonnets/ – Дата доступа: 16.01.2013.

УДК 821.111–3.09(045)

О. Е. Швайликова

Художественные особенности манеры повествования в военной трилогии Пэт Баркер «Возрождение»

В данной статье исследуются художественные механизмы, с помощью которых английская писательница Пэт Баркер демонстрирует отношение современного мира к ужасам Первой мировой войны. Опираясь на творчество классиков военной литературы и трилогию Баркер

«Возрождение», автор статьи исследует отличительные особенности повествования последней, демонстрируя разрушение привычных гендерно маркированных читательских практик.

Изучение влияния, которое оказала Первая мировая война на сообщество в целом, привлекает все большее количество историков и литературоведов. На эту тему публикуются новые документы и материалы, экранизируются как уже получившие литературное признание («Доктор Живаго» 1965, 2002, «На Западном фронте без перемен» 1930, 1979), так и новые произведения («Боевой конь» 2011, «Возрождение» 1997). Такой интерес к истории Первой мировой войны объясняется тем фактом, что она явилась переломным моментом в судьбе всей человеческой цивилизации. Война продлилась более четырех лет и унесла жизни миллионов человек. Это была первая в истории мировая война, которую современники по праву называют Великой. Великая война изменила судьбы как простых людей, так и вступивших в нее европейских монархий, а ее итоги определили дальнейшее развитие новых государств, возникших на руинах многонациональных империй.

В современной научной литературе продолжает активно разрабатываться проблема переосмысления исторических событий. В этой связи большую популярность приобретают произведения современных писателей, отражающих новое видение Первой мировой войны. В их числе военная трилогия английской писательницы Пэт Баркер, состоящая из романов «Возрождение» (1991), «Глаз в двери» (1993), и «Дорога призраков» (1995), получившая широкое признание по обе стороны Атлантического океана. Пэт Баркер является лауреатом Букеровской премии, литературной премии газеты «Гардиан» (the Guardian First Book Award), а с 1997 года почетным доктором британского Университета открытого образования. Баркер – историк и новеллист, и это ощущается в смешении исторического факта и литературной жизненности вымышленных персонажей в трилогии. В своей главной научной работе о литературе Первой мировой войны, вышедшей в 1965 г. под названием «Герои сумерек», Бернард Бергонци, британский литературовед и критик, перефразировал высказывание английского романиста Дж. Б. Пристли «Великая война так далека от нас сейчас по времени, как были далеки наполеоновские походы от Л. Н. Толстого, когда тот начал писать свой великий роман “Война и мир”» [1, с. 147]. В дополнении к этому Бергонци подчеркнул, что тема Первой мировой войны могла бы стать плодотворным полем деятельности для молодого и амбициозного романиста [1, с. 147]. Следовательно, мы не можем не отметить тот факт, что в трилогии события воспроизводятся не по горячим следам, а в формате, необходимом автору истории, события видятся «на расстоянии». Между появлением трилогии Баркер и романами на тему Первой мировой войны таких известных авторов как Э. Хемингуэй, С. Фицджеральд, Дж. Дос Пассос, Э. М. Ремарк, Р. Олдингтон и ряда других представителей «потерянного поколения» прошло около восьмидесяти лет. Сама Баркер в одном из интервью газете «Гардиан» призналась, что трилогия представляет собой «женский взгляд на войну» [1, с. 147]. Действительно, кроме романов Ребекки Вест «Возвращение солдата» (1918) и Виржинии Вульф «Миссис Дэллоуэй» (1925), в которых авторы, как и Баркер в своей трилогии, описывают травмирующие последствия военного невроза, все классические романы о Первой мировой войне были созданы писателями, непосредственно оказавшимися на передовой. Тем не менее, мы берем на себя смелость утверждать, что наряду с высокой художественной ценностью, которой обладают последние, имеется и ряд недостатков, вырисовывающихся на фоне современных произведений на военную тематику, о которых пойдет речь далее.

Романы о Первой мировой войне Э. Хемингуэя, Э. М. Ремарка, Р. Олдингтона, Дж. Доса Пассоса и даже Р. Вест содержат существенный идеализированный пасторальный элемент, к которому они прибегают на протяжении всего повествования дабы подчеркнуть неестественные условия жизни во время войны. В романе Ремарка «На Западном фронте без перемен» реализм изображения боевой службы на фронте внезапно сменяется пасторальной сентиментальностью авторского описания сельской деревушки, в которую герой возвращается в отпуск и к мирной жизни которой начинает испытывать все растущее отчуждение. Герой Ремарка, например, уже не может наслаждаться голубым небом, стаканом пива в пивной, мирно спящей собакой у его колена. Ему все это нравится, но непривычно не слышать звуков

артиллерийского обстрела и сигнальной трубы [2, с. 98–101]. Джордж Уинтерборн, главный герой романа Р. Олдингтона «Смерть героя», впервые в своей жизни лицом к лицу сталкивается с простыми людьми, одетыми в солдатские шинели, именно на войне. Автор вместе со своим героем восхищается мужеством и стойкостью солдат «... вот они настоящие солдаты, фронтовики...» [3, с. 244]. «Вот это – люди. В них было что-то глубоко мужественное, какая-то большая чистота и притягательная сила...» [3, с. 245]. «Они не ведают своего величия...» [3, с. 246]. Совместная жизнь с ними в окопах помогала ему не только остаться человеком в нечеловечески трудных условиях, но и заставила размышлять над происходящими в мире событиями. Проявление стойкости и цельности характера простых людей Олдингтон видит в том, что они смогли сохранить присущие им мужественность и человечность, сохранить вопреки войне, а не благодаря ей. Дружба между солдатами, чувство товарищества было откровением для Уинтерборна; это было его великим открытием человека. Тем не менее, он чувствует себя очень далеким от солдат. Не следует упускать из виду факт, что в изображении солдатской массы проявилась слабость и самого Олдингтона. Он явно противопоставляет своего героя окружающим, отмечает его исключительность. В солдатах же наряду со свойственным им мужеством и покоряющей человечностью подчеркивается пассивность, готовность слепо повиноваться любому приказу, отсутствие самостоятельности: «Бедняги. Все они сызмальства приучены низко кланяться каждому самому захудалому дворянину...» [3, с. 234]. Таким образом, пасторальный подтекст, на котором базируется большинство художественных произведений о Первой мировой войне, накладывает негативный отпечаток не только на психологическую сторону главных героев, но и на всю антивоенную идею произведения.

В отличие от вышеупомянутых авторов, радикальный женский взгляд Баркер в трилогии рассматривается как осознанное ниспровержение старых пасторальных традиций между богатыми и бедными, между высоким (офицеры) и низким (солдаты). Еще одной отличительной чертой между трилогией Баркер и классическими романами о войне является отсутствие пасторальной связи между ужасами окопной и идеализированными образами домашней жизни. Причина этому – глубокое понимание классово-природы общества, его противоречий, которые война только обострила. Во второй части трилогии «*Глаз в двери*» Баркер изображает Британию, раздираемую политическими и сексуальными противоречиями, а также британское общество, которое подавляет и подавлено одновременно. Главный герой второй части Билли Прайер не видит разницы между солдатской окопной жизнью и притеснением простых людей в мирной жизни [4, с. 240]. Таким образом, патриотическому и романтическому образу нации, создаваемому в годы войны, противопоставляется образ Британии, разделенной социально и экономически. Баркер развенчивает миф бесклассовой пасторальной Англии, которая прославлялась в довоенной поэзии эпохи короля Георга.

В третьей книге трилогии наблюдается очередное нарушение пасторальной традиции. Несмотря на тот факт, что Баркер так и подмывает окунуться в атмосферу идиллического изображения благородных дикарей, живущих в раю, окруженном южными морями, ей удается избежать так называемой «аркадской ловушки», включив в воспоминания доктора Риверса о Меланезии факты о патриархальной структуре власти в племенах, находящихся в постоянных противоречиях. С одной стороны – это вызвано собственной примитивной структурой охотников за головами, а с другой – навязываемый им империализм со стороны Британии. Таким образом, тот факт, что Первая мировая война велась за передел таких колоний, пронизывает все повествование третьей книги «*Дорога призраков*».

Пасторальная стереотипизация повествований о Первой мировой войне породила так называемую слепоту, которая противостоит всеобъемлющему реалистическому изображению войны. Невзирая на то, что военный невроз наблюдался в сорока процентах случаев в зонах боевых действий к концу 1916 г., его существование едва ли подтверждается в романах писателей «потерянного поколения» [1, с. 159]. На наш взгляд причиной такой коллективной литературной амнезии является отрицание самими писателями психической травмы военного времени. Поверхностное упоминание о проявлении вышеупомянутого явления, которое незамедлительно получило отклик со стороны солдат, безжалостно избивающих молодого новобранца, впавшего в истерику, мы можем обнаружить, к примеру, в романе Ремарка «На Запад-

ном фронте без перемен». «Он ничего не хочет слушать, брыкается и дерется... Он уже закатил глаза и так буйствует, что приходится его поколотить, чтобы он образумился, – ничего другого не остается. Мы проделываем это быстро и безжалостно...» [2, с. 66–67]. Так вести себя считалось просто не по-мужски. Человек военного времени, а тем более солдат, должен был стойко выносить все тяжести и невзгоды сурового времени, защищая честь Родины.

Трилогия Баркер представляет собой полную противоположность такому подходу. В ней писательница изображает мужчин, подверженных истерии как традиционному женскому заболеванию, и не видит в этом ничего постыдного. Нарративный прием переключения внимания с повествования о действиях в окопах на жертв военного невроза, находящихся далеко от линии фронта, подвергает сомнению мифическое героическое значение, которое приобрело поле боя в глазах английского общества того времени. Такой подход к изображению событий трактуется автором как нормальная здоровая реакция на ужасы войны. Более того, душевное расстройство наблюдается не только у персонажей трилогии, но и в структуре всего общества. Клаустрофобные и заговорщические настроения отчетливо проявляются во второй части трилогии «Глаз в двери». Главного героя Билли Прайера не покидает ощущение, что за ним постоянно следят. Жизнь в военной Англии ассоциируется с тюремной камерой, через глазок которой ведется постоянное наблюдение за «заклученными» [4, с. 252]. В последней части трилогии «Дорога призраков» картины окопной жизни переплетаются с описанием повседневного быта в Меланезии, расположенной в юго-западной части Тихого океана. Писательница приходит к выводу о том, что «насилие является основой мужественности» [1, с. 159]. Данный принцип проповедуется как начальниками штаба в Англии, так и охотниками за головами в первобытной Меланезии. Осознание идейных уз, которыми связаны патриархальный строй английского общества и массовое убийство молодых людей в окопах, образует глубинную сущность, предьявленного Баркер литературного обвинения войне.

Ранние критики называли Баркер социально-реалистичным писателем (Мария Холгрэм Трой, Саймон Авери), т. к. первые из десяти ее романов были посвящены теме рабочего класса северо-восточной Англии. И переход от главных женских персонажей к мужским, по мнению многих из них, является эволюцией в творчестве писательницы. Однако, следует отметить, что подход к раскрытию персонажей в произведении не изменился. Почти всегда Баркер повествует от третьего лица, редко вводит метапрозаические комментарии и отдает предпочтение классической повествовательной модели, которая связывает события произведений в единое целое. В одном из интервью Баркер утверждает, что центральное место в ее романах занимают диалоги, что и формирует основные характеристики ее искусства. В трилогии писательница не только раскрывает мир своих героев и тематику через утонченное переплетение диалогов, но и противопоставляет героев и ситуации в диалогических взаимосвязях друг другу. В ее произведениях несложно обнаружить преобладание Бахтианских резонансов. По мнению ученого, самоопределение индивида как личности в культурном контексте возможно лишь в «диалоге, который он интерпретирует как всеобщую основу человеческого взаимопонимания» [5].

В своих романах Баркер использует два вида диалога: первый назовем «непринужденным», когда говорящему не нужно продумывать все наперед, а второй – диалог между врачом (психотерапевтом, таким как Риверс) и пациентом, в котором взвешивается каждое слово. Ярким примером последнего являются диалоги между доктором Риверсом и окружающими его людьми (пациентами, а также посетителями Крейглокхарта) в первой части трилогии «Возрождение». В третьей главе Риверс просит Роберта Грэйвза, друга Зигфрида Сассуна (все трое являются не вымышленными персонажами, а реально существовавшими фигурами) объяснить его отношение к войне и к протесту Сассуна, благодаря которому последний и был отправлен на лечение. «Итак, вы согласны с его взглядами, но не с его действиями? Разве вам такой подход не кажется искусственным разграничением?» – спрашивает Риверс. «Нет, я так не думаю, – ответил Грэйвз. – На мой взгляд, одевая солдат-скую форму, вы подписываете своего рода контракт, и вы не можете уклониться от выполнения обязательств просто из-за того, что вы передумали» [4, с. 22]. В словах Грэйвза мы находим, что он не видит ничего неестественного в том, чтобы разделять взгляды, но не со-глашаться с действиями человека. Такой ответ пока-

зывает всю сложность восприятия войны английским обществом, мораль которого сформировалась под влиянием государственного образования и традиционных ценностей. Хотя Грэйвз и соглашается с Сассуном в том, что эта война ошибочна, однако, он свято верит в то, что «подписанный контракт» обязывает сражаться за свою страну. Слова Грэйвза основаны на неписаном законе долга и чести, идее, которая насаждалась в британском обществе, особенно в высших его слоях, веками. Грэйвзу тяжело представить, что в мире есть то, ради чего стоит рисковать честью. Тем не менее, в вопросе доктора Риверса о разграничении между обязательствами по контракту и следованием своим убеждениям звучит определенный скептицизм. На этот вопрос мы так и не получаем ответа в романе, хотя он и является центральным конфликтом (между реальным и идеальным «Я»), стимулируя сюжет романа.

На наш взгляд, новаторство Пэт Баркер заключается в том, что в отличие от писателей «потерянного поколения» в своей трилогии, поднимая тему войны, она смогла преодолеть эстетический разрыв между литературой, гендерными и классовыми настроениями, царившими в начале прошлого века и до недавнего времени считавшимися неподдающимися пересмотру и переоценке. Мы приходим к осознанию того, что для творческой манеры писательницы характерен уход от пасторальных ограничений произведений о Первой мировой войне и отображение чести и морали в диалогических взаимоотношениях. Без сомнения, трилогия «Возрождение» представляет собой одно из самых ярких произведений литературы конца 20 века на антивоенную тематику.

Литература

1. Monteith, S. *Critical Perspectives On Pat Barker* / S. Monteith. – University of South Carolina Press, 2005. – 314 p.
2. Ремарк, Э. М. На Западном фронте без перемен. Возвращение: Романы. [Пер. с нем.] / Э. М. Ремарк. – М.: Выш. Школа, 1982. – 380 с.
3. Олдингтон, Р. Смерть героя: Роман. [Пер. с англ. Н. Галь] / Р. Олдингтон. – К.: Будівельник, 1982. – 368 с.
4. Barker, P. *The Regeneration Trilogy* / P. Barker. – Great Britain: Viking, 1996. – 592 p.
5. Слуцкая, И. И. Гуманитарная культура в формировании эстетических и этических идеалов личности: автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. культурологии / И. И. Слуцкая; Бесплатная научная библиотека авторефератов диссертаций [Электронный ресурс]. – Краснодар, 2012. – Режим доступа: <http://www.dissers.ru/1kulturologiya/gumanitarnaya-kultura-formirovanii-esteticheskikh-eticheskikh-idealov-lichnosti-24-00-01-teoriya-istoriya-kulturi-avtoreferat-dissertacii.php>. – Дата доступа: 19.02.2013.

УДК 821.161.3:Рязанов-1:2-184

И. Ф. Штейнер

Восхищенъ быть до третьего неба... (Обретение Бога в поэзии А. Рязанова)

В статье рассматривается проблема возможности трактовки поэзии как своего рода прикладной теологии, коей она выступает в свете философии А. Рязанова, полагающего, что утраченной ныне сущностью поэтического слова является его способность воплотить Божественную истину. С точки зрения поэта-философа А. Рязанова, настоящая поэзия не ведет разговора о Боге, но он выявляется в ней, во всяком вдохновенном слове, пусть оно и не о Боге, – Бог, во всяком заученном и унылом, пусть оно и о Боге, – его нет.

Белорусская культура, прежде всего литература, развивалась, как и у всех европейских народов, на основе христианства. Вспомним святую заступницу земли нашей Евфросинью Полоцкую, Кирилла из Турова, Симеона Полоцкого, Афанасия Филиповича, который и писать начал после того, как увидел на небесах крест животворящий и Богородицу, а в ке-

лье услышал праведные звуки. Наиболее красочно значимость вечной Книги и слова Божьего для жизни телесной и духовной раскрыл великий Скорина в Предисловии к Библии:

В сей Книзе вси законы и права, имиже люде на земли справоватися имають, пописаны суть. В сей Книзе вси лекарьства душевные и телесные зуполне найдете. Ту навчение философии добродравное... Ту справа всякого собрания людского и всякого града... Ту научение седми наук вызволенных достаточное. Хоцещи ли умети грамматику... знайдеши в зуполной Бовлии, Псалтыру, чти ее. Пак ли ти ся любить разумети логику... чти книгу светого Иова или Послания светого апостола Павла. Аце ли же помыслиши умети риторику... чти книги Саломоновы... Восхоцеш ли пак учитися музики, то ест певници, премножество стихов и песней светых по всей книзе сей знайдеши. Любо ли ти ест умети аритметику... четвертьи книги Моисеевы часто чти. Пак ли же имаши пред очима науку геометрию, еже по-русски сказуется землемерение, чти книги Иисуса Наувина. Ест ли астрономии или звездочети – найдеши... во Иисусе Наувине... во книгах Царств... во светом Еувангелии... Аце ли же кохание имаши ведати о военных а о богатырских делех, чти книги Судей или книги Махавеев, более и справедливее в них знайдеши, нежелю во Александрии или во Тройи. Пак ли же вократце сведати хоцещи много тысецей лет летописець, что книги Паралипомена... Почитай книги Иисуса Сирахова а Притчи Саломоновы... Чтимы ж уставичне светое Еувангелие, а, чтучи е, наследуимы дела нашего избавителя Иисуса Христа...

В древние времена художественное творчество воспринималось как проявление богоподобия человека, его неотъемлемое составное начало, присущее только людям, ибо возносит оно их даже над ангелами: *Человек – есть животное словесно, мрътъвно, ума и художьства приятъно* (И. Дамаскин). О творчестве как долге перед Богом говорится в Евангелии от Матфея и в посланиях Павла. Существует целая традиция воспринимать само творчество, а творческие способности человека как проявление подобия с Богом; их представляли своеобразным даром и вместе с тем наказанием для человека, тем более, что и дар и кара даются последнему совершенно независимо от воли и желания последнего. Забывая об этих первоосновах, мы совершенно неправильно воспринимаем значимость морально-эстетического явления, известного нам под неопределенным названием *древняя литература*. Мы не можем выйти из контекста современности, взглянуть на онтологические проблемы творчества глазами и сердцем далеких предков.

Правда, встречи Пушкина с шестикрылым Серафимом; экстаз в мгновения осветленных импровизаций А. Мицкевича; мелисы-пчелы, приносящие вестнику богов Платона сакральные слова на уста, еще напоминают о былом величии. Слово исходное при зарождении было связано с огнем, зрячим камнем, заревом новой жизни, началом единения Вселенной и Бога именно Словом. Ибо невозможно представить обыкновенными людьми древних пророков и евангелистов, склонившихся над пергаментом в мучительном ожидании вдохновения и поисках сопутствующей формы для фиксации и передачи глыбы неизмеримой мудрости. Скорее всего он и не творец в современном понимании слова, ибо не имеет права даже запятую сместить с соответствующего ей места в боговдохновенной письменности, во всем уподобляясь Моисею, спускающемуся с Синая с уже завершенными каменными скрижалями. Перед нами действительно пророк, волхв, пророчествующий не свое и не от себя, именно поэтому он сродни бесноватому, тем более, что по существу является одновременно приспособлением – органом, и инструментом – органом. Он прежде всего великий посредник. Его собственная человеческая сущность – и душа, и разум, и чувства – в этом величественном акте практически не востребованы из-за своей соизмеримости в реализации великого замысла. И это присуще не только библейским пророкам и евангелистам. Даже сам апостол Павел вынужден был стремиться к недостижимому, разрушая законы греческого языка, бессильного отобразить мудрость небесную, в своем неудержимом стремлении найти максимально адекватный способ передачи великой тайны. И апостол Петр свидетельствует о вземном начале подобных книг, вдохновенных тайной и величием: *Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали Его святые Божии человеки, движимы Духом Святым.*

Ф. М. Достоевский считал, что человеку от природы свойственно чувство сомнения и ущербности, ибо человеческий разум устроен так, что он постоянно не верит в себя, не удовлетворяется собой и потому склонен свое существование считать недостаточным. Отсюда возникает стремление к вере (*Drang zum Glauben*) в жизнь по ту сторону гроба. Очевидно, что человек является переходным су-

ществом, и его существование на земле, несомненно, – это процесс, непрерывное существование кукол-ки, которая превращается в бабочку. Именно поэтому всяческое творчество должно восприниматься проявлением богоподобия человека, т.к. это свойство, присущее только ему: *Человек – есть животное словесно, аще речеши, яко несть уму и художеству приетно, не будет человек.* С другой стороны творчество должно восприниматься и как обязанность перед Богом, о чем говорил апостол Павел: *Если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую (Кор. 9.16).*

В европейской поэзии во все века взаимодействуют, взаимоотрицая и взаимообогащая друг друга, интуитивное, бессознательное, и рациональное, логическое, однако именно магическое, таинственное, заговорное, не поддающееся ни чувственному, ни умственному постижению, и является ее сущностью. Долгое время это не поддавалось ни малейшему сомнению, и тем более ревизии. Все проблемы и начались с того времени, считает ведущий белорусский поэт Алесь Рязанов, когда была утеряна, утрачена *магічна-замоўная падаснова мовы*. Алесь Рязанов, отталкиваясь от упоминания о человеке, который *восхищенъ бытъ до третього неба, восхищенъ въ рай и слышалъ неизреченные слова, которыхъ человеку нельзя слышать*, считает, что именно эти слова, слышимые в раю и на третьем небе, и являются утерянной сущностью поэзии. Их смогут услышать, кроме апостолов и святых, допущенных к тайне (в тѣле или внѣ тѣла: Бог знает), только поэты, обладающие способностью высказывать заветные слова, причем произнести их не обычным языком. А речью поэтической. Именно поэтому в настоящей поэзии произведение становится магическим кристаллом, а сама поэзия – прикладная теология: она не ведет разговора о Боге, но он выявляется в ней, во всяком вдохновенном слове, пусть оно и не о Боге, – Бог, во всяком заученном и унылом, пусть оно и о Боге, – его нет. Такой постулат поэта и философа А. Рязанова.

Шекспир утверждал, что видит глазами души. А. Мицкевич использовал его приемы для постижения сущности. Богословы смотрели на мир *чувственными очима*. Для нашего современника понять – значит увидеть глазами разума, ибо то, что видится таким способом – сущее. Именно поэтому его изречения приобретают мудрость афоризма, в котором сочетается реальное и небесное:

– Сорам – розум, што памятае боскую праўду.

– Калі слова – Бог, то мова – народ.

Подобное видение и позволяет А. Рязанову по-новому прочесть, казалось бы, давно устоявшееся, общепринятое. Так, в «Апокрифе» М. Богдановича он находит новые «глыбіні і слаі», которые издавна там не только присутствовали, но и взаимодействовали. Все это позволяет ему прийти к парадоксальным наблюдениям и выводам и тем самым утвердить исключительный тезис о том, что Максима Книжника читают и перечитывают не только поклонники и знатоки поэзии, но и само время, сами события – словно забыли что-то и пытаются вспомнить – обращаются к нему за подсказкой и советом. Именно поэтому А. Рязанов утверждает: *«Жыта не пазнала Хрыста, а васілёк пазнаў, працоўны люд не пазнаў Хрыста, а музыка пазнаў, і святы Юры пазнаў Хрыста гэтак самааддана, што забыў самога сябе: што яму гаворыць і нашто яму гаварыць, каго гаворыць той, у кім скончыўся час?!»*.

М. Богданович писал о тех временах, когда Иисус ходил по земле босыми ногами, оставляя на горячем песке свои следы. Наш современник рассуждает о том, что следы Христа затоптали, на их место пришла грязь, которая марает все возвышенное и святое, в том числе и человечьи души.

Считается, что первым поэтом в мире был Адам, который первым дал имена всему одушевленному, каждому животному в полном соответствии с присущим им внешностью и сущностью, предназначением природы, которой и должны они служить (Бытие 2:19-20).

Первочеловек стоит у истоков Богом данной способности к словотворчеству: *всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, всматривается и угадывает самое существенное в них*.

Василий Селевский первым затронул проблему человеческого слова и языкотворчества, в чем и проявилась наиболее ярко *творческая, богоподобная способность человека*. Автор первого «Бестиария» Исидор Севильский считал, что Адам давал имена не на латыни, а

на греческом языке, не на каком-то варварском, а том, что был единым для всех и назывался еврейским. Другие народы же каждому из животных дали имена сообразно со своим языком.

А. Рязанов создал своеобразную философско-поэтическую форму *вершаказа*, в которой идет подобным путем, исполняя роль Адама народов, по-своему раскрывая сущность названий животных, птиц и предметов вещественного мира. Он стремится постичь допонятийную сущность слов, вернуть праславянское восприятие мира человеком, который только-только начинает постигать себя самого.

Отсюда и основоположение, что обыкновенная *глина* – это таинственная *нігіль*, которая в божьих руках становится *геніяльнай*. Понятия о предметах, вещах и действительности та же глина в совершенных руках, мягкая, эластичная, она еще не застыла, а потому позволяет проводить над собой эксперименты тем, кто допущен к этому незавершенному через года великому таинству: вот почему белорусский *дождж* представляется Рязанову божественным ответом на старославянскую молитву – *хлеб наш насущный дождь нам днесь*.

Чрезвычайно осторожно использует Алесь Рязанов в своих произведениях аллюзии из великой книги, ибо на этом пути всегда таятся скрытые опасности. Известно, что зачастую от многотомных собраний сочинений остаются только отдельные крылатые слова, чаще всего редуцированные, да и использует их совершенно не так, как задумывал автор. Практически все цитируют сентенции Достоевского о том, что красота спасет мир. Однако у Федора Михайловича речь идет не об абстрактной красоте, а о величии Христа и его заветов. То же относится и к прославленному изречению о левой руке, что не знает о деяниях правой. Если в Евангелии это был завет, как вести себя по отношению к нищим (давать милостыню незаметно), то теперь это воспринимается как порок.

В творчестве Рязанова библеизмы используются не открыто и непосредственно, а скрыто, тайно, ассоциативно. В одном из своих *зномов* (авторская форма философской сентенции) он протестует, что каждый тянет на себя Христа, словно одеяло. Отношение к Богу и Спасителю в творчестве белорусского поэта почтительные, возвышенные, деликатные. Так, он вспоминает детей великого мученика, погибших под одной крышей («Сыны Юова»). В выражении *і калі мы лічым адно аднаго па пальцах – нас имат, калі мы лічым адно аднаго па душах – нас мала* слышится извечное: *много званых, но мало избранных*. *Версет* (авторская форма) «Дзічка» генетически связан с притчей Христа о смоковнице, для которой уже подготовлен топор. Правда, акцентация образа в целом подвергается выразительным изменениям – у А. Рязанова дичка не знает о том, что она дичка, как не знает горькая полынь о своей горькости, а люди в целом не знают, что они люди. Воспринимая художника природным источником, он по существу словами и интонациями заповедей призывает беречь талант: *не марнуй, не рабуі, не крадзі*. И тем более не закапывай в землю.

В рязановском *рэчка цячэ – і знаходзіць дарогу да мора* выразительно слышится исконное – *и возвращается ветер на круги своя*. В строчках «*І звер недаверліва спыняецца перад дзвярамі, вынюхваючы ў іх двувер’е і ерась*» отчетливо видится библейский дьявол, ищущий, кого пожрать. Буря, разделившая пополам море и уничтожившая преследователей, напоминает про исход богоизбранного народа и волны, поглотившие его врагов («Бура»).

Чрезвычайно импонирует А. Рязанову сама атмосфера, то состояние, когда человек прочувствует в своей душе Бога, что наиболее проявляется в дни воскресения Христа. В версете «Трансмутацыя» наш современник практически приближается к прославленному Кириллу из Турова во восхвалении праздника души и тела:

Блізка Вялікдзень.

У паветры разліты салодкі і горкі водар.

Падсыхаюць груды.

Цвітуць кацяхі вербалозу.

Прадвесціцца і часце.

Сонца запальваецца ў грудзях.

З песняй і плачам кудысьці ідуць натоўты.

Неслучайно на вопрос анкеты «В какую эпоху вы хотели бы жить?» он ответил исключительно своеобразно: «У великодную – калі ў людзях уваскрасае Бог». Именно поэтому мертвый, распятый на кресте Иисус Христос является единственным человеком в мире, что держит дни и ночи беспомощной женщины («Старая хрысціянка»), которая, одна-ко, не стремится найти сочувствие у людей, а наоборот пытается спасти их души. Благодаря невидимым подвигам таких людей и случаются чудеса в саду, в котором каждый куст и дерево светятся, как на празднике, ибо постигают до последних потайных уголков сущность человека. Вот почему каждый из людей вынужден искать *крыніцу, з якой піў святы*.

Чтобы познать великую тайну, необходимо быть мудрыми, или оставаться такими, как дети, с душами чистыми и величественными, или умереть для самого себя, выпасть из круга своих вопросов и своих ответов, «*каб здолеў твой Бог запытацца табой і табой адказаць*». Только тогда на небе, среди чистых облаков, сосуществуют души чистые апостолов (бывших стражей братьев меньших), людей и коров (версет «Пастух»).

На этом пути нельзя поддаваться соблазну, даже самому, казалось бы, мелкому, ибо известно, где всегда прячется дьявол. Страшным воплощением силы последнего является кумир в библейском понимании слова, реликвии которого всегда таятся в душе человеческой, и в погоне за которым люди так быстро и стремительно забывают о боге («Идал»). Человечество во все века подвергается великому искушению: служить Богу или Мамоне. Прошли те благословенные времена, когда тело было равновеликим душе, а душа представляла то самое, что и тело («На свята збавення души і цела»). Люди разуверились в вековом бесплодном ожидании. А. Рязанов помнит о том никому не известном дне, когда должен прийти тот, кто *прыходзіць і адыходзіць і мае шмат постацяў і найменняў*, в чем, несомненно, видится Мессия (версэт «Нехта»):

*Знаёмства глыбейшае, чым спрад-
веку, то абвяшчае сустрэчу, то адкла-
дае яе на потым,
з некім, хто мае прыйсці.*

В чем-то отталкиваясь от постулата европейской философской мысли конца 19–начала 20 века о смерти Бога, А. Рязанов значительно усиливает исходный тезис рассуждениями о неизбежной гибели богов или, в крайнем случае, кардинальной трансформации онтологических архетипов, происходящей всякий раз, когда человечество приближается к определяющему рубежу собственного существования. Именно гибелью богов сопровождается как раз эволюция, какой бы вектор она ни имела. В этом и кроется причина возрождения (недолгого) и даже полного возвращения уже свергнутых властителей, ибо их сила и влияние не были до конца преодолены как из-за мощи предыдущего влияния, так и соответствующей незаполненностью души в современном состоянии. Ибо даже богом избранный народ требовал создания золотого тельца: истосковавшись по долговому отсутствию Моисея на Синае, он пожелал для себя хоть какого-нибудь видимого воплощения божества, высшей силы, за что был позднее жестоко наказан.

Идол в версете Рязанова совсем не реальное, а скорее всего, виртуальное воплощение скрытой потребности человечества в материализованной сакральной сущности. Именно поэтому, в отличие от библейского золотого тельца, сделанного в виде *Египетскаго чернаго святого быка Аписа или блага быка Мневиса*, идол белорусского поэта не имеет связи с реальностью: у него отсутствует форма, выразительный внешний вид, не существует ареала его бытия, нет точной привязки к конкретному месту. Он непостижимым образом таинственен в сумраке снов и молча ожидает того мгновения, когда кто-нибудь попадет в сферу его влияния, ибо каждый, кто заметит его, замечается им. Его сила и могущество вырастают в геометрической прогрессии, в непоколебимой уверенности, что каждый, кому предназначено, словно к залятому раздорожью, прибудет сюда, в его царство. Тогда загорятся его глаза, включится механизм захвата и жертва попадет в зону его влияния и притяжения, которые оплетут ее, словно паутина. И надо всегда помнить, что каждого из нас ожидает собственный идол – *Наш уцялеснены забыты сон*.

В целом, необходимо отметить, что поэзия – значительно более могущественный медиум, чем философия в диспуте с бессознательным, а поэт намного сильнее предчувствует будущие катаклизмы и катастрофы. Алесь Рязанов считает поэзию божественным явлением, хотя она и не является прикладной теологией: она не ведет разговоры о Боге, но он выявляется в ней:

*Мы ў словах і ў вобразах і вядзём свае дыялогі
з тымі, хто нас разумее, а ў непрытомным, куды
няма доступу розуму, –
Бог.*

Белорусский поэт остается гуманистом в эту сложнейшую эпоху развития человечества: он верит в силу и нравственность человека, его потенциальные возможности постижения истины. Именно в христианстве это и возможно в наиболее значительной степени. Он считает, поскольку «Бог трохадзіны, і якраз праз іпастась Бога-Сына ў гэтую мадэль уваходзіць, ці, прынамсі, здольны ўвайсці, дзейснычы свой шлях, чалавек». Вспомним, что в раннем христианстве в прославленном тезисе святого Иринея Лионского «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» ударение ставилось на заключительную часть изречения, то теперь акцентируется человеческая ипостась Христа, единого безгрешного человека. Именно подобное восприятие позволяет А. Рязанову вести полемику с Ф. М. Достоевским: *Чалавеку ўсё дазволена не таму, што Бога няма, а якраз таму, што Бог ёсць. І наколькі ён «увесь», настолькі яму дазволена «усё».*

Человек, потерявший духовный и нравственный ориентир, то есть все то, что в славянской православной традиции всегда ассоциировалось с Богом, напоминает пса, утратившего хозяина, а потому он *туляецца* по улицам, *згублены і зніжакваны*. Мир наполнен голосами, однако это совсем не родные голоса, они не могут вывести из этого состояния и вернуть былое гармоничное существование. Люди также потеряны и оставлены, именно поэтому они и ждут благой вести, с помощью которой человек сможет переродиться и найти себя.

А. Рязанов полемизирует с авторами всяческих многочисленных кодов да Винчи, выразительно намекающих или просто утверждающих плотскую связь Спасителя с Марией Магдаленой и возможных прямых наследников Христа. Псевдоисторические опусы, в которых Спаситель настолько воплотился, что вступает в традиционные человеческие отношения, кардинально противоречат евангелиям и онтологическим принципам христианства. Это очередное стремление вывести на первый план плотское начало Христа, хотя еще апостол Павел, видевший Спасителя в теле, не считал это существенным. А. Рязанов глубоко философски реализует классическую проблему:

*«Абрагам спарадзіў Ісака, Ісак спарадзіў Якова...»
А вось Ісус не спарадзіў нікога другога, а
спарадзіў самога сябе – Хрыста.
І гэта самае вялікае, на што здатны (ці яшчэ
не здатны) чалавек.*

А. Рязанов восхваляет подвиг Спасителя, благодаря которому человек способен войти в триединую ипостась Бога. В этом он опять близок Кириллу из Турова, который в «Слове на Снятие с Креста» воскликнул: *Христос же на Кресте руце протер, осушения греховнаго и от смерти человеки освободи.*

Сравнительно часто наш современник обращается к образу зернышка, гибнущего и воскресающего из тлена, в чем видится не только бессмертие идей Христа, но и перспективная возможность проецирования горней образности на творческий акт и на все, с ним непосредственно связанное. Однако это не просто толчок к своеобразной трактовке величественной идеи, как у Льва Толстого в «Воскресении», эпиграфом к которому и является прославленное евангельское изречение, но и новаторское воплощение новой грани его восприятия, до этого времени неоткрытой художественной традиции: воплощаясь в ростке, зерно никогда не проявляет себя, в противоположном случае никогда не станет им. Нечто подобное таинственно-скрыто происходит в художественном творчестве. Зерно, которое чрезвычайно сильно держится за почву, не может прорасти, оторваться от нее. Мысль, идея, тесно

соединенная с действительностью, не сможет приподняться над ней, чтобы познать ее. Отсюда и выводы поэта: зерно должно выпасть из почвы, а мысль – вылиться из действительности.

С помощью приземленно-реального постижения действительности никогда не постигнешь *нямыя прадонні космасу, дзе гараць, не згараючы, сонцы*, утверждается в версете “Чорны абраз”, в котором мы в очередной раз встречаемся с классическим парадоксом. В христианской культуре исключительное внимание уделялось зрительному и вербальному образам, прежде всего иконам: *ибо они, согласно Иоанна Дамаскина, не боги наши, а книги, открытые для того, чтобы мы вспоминали о Боге и воздавали Ему честь, – книги, на глазах всех находящихся в церквях и служащие предметом поклонения*. Однако икона в руках лирического героя версета чрезвычайно своеобразная – древняя, деревянная, полностью черная, на которой нет никакого изображения, никаких черт. Герой теряет точку опоры и надежду, ибо только они давали ему возможность летать и познавать как собственные возможности, так и собственные невозможности. В конце концов он соглашается, что «На гэтай зямлі» все не так, как необходимо, ибо мы – *жывыя ростані*, которые только показывают дорогу туда или обратно, или, скорее, направление движения. Образ дерева, вырастающего на этой земле, с солнцем и месяцем на разных ветках, превращается в храм, расколотый ударом надвое («Маланка»). Если предыдущий версет завершается констатацией: *тут мой захад, і тут усход*, то своеобразное древо жизни со звездами и птицами превращается в храм зари и храм сумерек, воздвигнутые людьми из соответствующих половинок, как и в первом случае, когда герой остается на месте – *на гэтай зямлі, пад гэтым небам*, во втором версете он не отзывается ни на одно из приглашений:

*Тады, калі я ўвайшоў у бажніцу і, за-
чыніўшы дзверы, стаў гутарыць з не-
бам, з неба раптоўна ўпала маланка і
раскалола бажніцу надвое.*

*Людзі, якія прыйшлі на світанні, ад-
будавалі з адной яе палавіны бажніцу
світанья,
а людзі, якія прыйшлі на змярканні,
адбудавалі з другой палавіны бажніцу
змярканья.*

*– Хадзі да нас, - заклікаюць мяне
адны, - гэта ж твая бажніца: ты зноў тут
зможаш слухаць, што кажа неба...*

*А я ўсё стаю на тым самым месцы,
здранцвелы,
уражаны,
праяснёны,
не маючы мовы, каб гаварыць, -
з маланкаю ў сэрцы.*

Можно ли силой отстаивать свои алтари? Или просто смириться с неизбежным? Герой в раздумье. Именно поэтому храм занимают чужие люди, ведущие собственную божественную службу на чужом языке, а якобы хозяин вместе со всей растерянной околицей ожидает около крыльца собственной очереди, дабы помолиться своим богам.

Незыблемой основой бытия предстают камни в основании прославленного монастыря на легендарном Охридском озере («Камень святога Навума»):

*Большыя й меншыя, круглыя
й вуглаватыя, шырокія і даў-
гаватыя, з плаўнаю лініяй фар-
мавання, што ведала, як ёй ісці
і як завярашацца, і з лініяй, што
ішла з завязанымі вачамі, -
у дол укладаліся камяні.*

Древний монастырь воздвигнут на скале, выступающей из озера, которое у православных воспринимается морем. Вместе с камнем, носящим то же имя, что и храм, они выполняют единую функцию – метафоризируют Христа как спасательную доску в этом бушующем мире в представлении отцов церкви. Это не только материализация сакрализованной святости, но и всего того, что связано с окружающей аурой, сущностной верой и надеждой. Монастырь находится на самой границе с Албанией, буквально возле его порога начинается территория иной веры. Однако камень святого Наума воспринимается как символ величия духа, ибо *некалі здолеў узняцца над мераю свету, каб уздымаць у наступную меру ўвесь час потым свет*. Странствие по материализованным отрезкам Времени вместе с македонским поэтом Михаилом Ренджевем (сразу возникают ассоциации с двумя великими итальянцами, которые выпали из своей эпохи и пространства и очутились в ином измерении) белорусский поэт метафоризирует в огромный лук, стрелами для которого и являются сами поэты. Только таким образом можно постичь извечную истину: *кожны камень – гэта чыёсьці жыццё, якое нам аддае свае дапамогу і спадзяецца ўпотаі на нас*. Появление подобных ассоциаций не в последнюю очередь можно объяснить величайшей энергетикой святого места, намоленного за последнее тысячелетие. Это, несомненно, прочувствовал А. Рязанов, обладающий сенсорным даром постижения бытия. Силу воздействия стен древнего монастыря может подтвердить и автор эссе, посетивший его во время очередного съезда славистов в Охриде.

А. Рязанов подчеркивает, что камень – основа христианства (вспомним символику имени апостола Петра). Именно поэтому вера человеческая может сдвинуть горы (вспомним горчичное зерно), камни усиливают мощь дороги, ведущей к храму; они могут двигаться и покидать границы молчаливых тысячелетий, в которых совпадает, делясь между собой, то, что умеет назваться, и то, что совсем не имеет названия.

Многовекторность творческих поисков раннего Рязанова подчеркивает и выдержанная в абсолютно неожиданном стиле «Паэма жніва». Даже не верится, что написана она в 1974 году молодым поэтом, настолько мастерски она выполнена, причем исключительно в том своеобразном русле, к которому белорусская поэзия вернется только в начале нового тысячелетия. Уже вступительные строчки

*Упала зерне –
і не ўзышло,
а што ўзышло – куколле заглушыла,
а што не заглушыла – выбіў град,
астатняе развееў вецер... –*

вместе с описанием зверей, стаями выбегающими из леса, их чудовищных танцев-пантомим, воронов, закрывающих солнце, вызывают яркие реминисценции с известными страницами Ветхого и Нового заветов и, особенно, притчами Христа (*Притча о сеятеле, О добром семени и о плевелах, О семени, возрастающем в земле неприметным образом*). Несомненно, что данные ассоциации вытекают из евангельской притчи, рассказанной Христом своим ученикам (Матф., 13:24). В ней сеятель сравнивается с Царством Божиим: *Сьющий доброе сѣмя есть Сын Человеческій; Поле есть мір; доброе сѣмя, это – сыны Царствія, а плевелы – сыны лукаво-го. Одновременно сѣятель слово сѣет* (Марк., 4:14), ибо *посѣянное на доброй землѣ означает тѣх, которые слушают слово, и принимают, и приносят плоды*. Изображение ужасов голода, разрухи и уничтожения, появление страшных существ, овладевающих миром, напоминает плач Иеремии по разграбленному и опустошенному Синаю, по которому бегают лисы (в поэме А. Рязанова звери прячутся *панура і трывожна ў жыцце, бо яны прыпа-міналі кут, куды памерці паспець трэба...*). В достоверности подобных ассоциаций убеждает *картавы і ўтрапёны халдзейскі гоман*, легко проникающий в возбужденный мозг (известно, что иудеи, находясь долго время в вавилонском плену, подзабыли родной язык, переняв язык своих властителей, а потому, чтобы дать возможность простому народу читать и постигать Священное Писание, были сделаны подробные переводы ветхозаветных текстов на халдейский язык). Именно поэтому описание в поэме нищенских, залатанных сум, что *худой дзятвой чапляліся за шыі* – есть ни что-нибудь иное, как аллегорическое воплощение измученного народа, теряющего веру в безнадежном ожидании Мессии. Духовное начало этого

томительного процесса подчеркивает и то, что если звери, вороны, нищие все же получили то, к чему стремились, обрели то, что хотели, *алчущие – насытились*, то *Сэнс ўсё пытаўся пра спажытак*.

В этом убеждают и риторические восклицания, чрезвычайно соответствующие сумрачной атмосфере произведения: *Народжаны ад хлеба, прагну хлеба*; а также неутомимые и бесконечные поиски сеятеля, у которого необходимо узнать уже время будущей жатвы, ибо у других колосья на этом необыкновенном селе-поле наливаются добром, силой и честью. И только у обиженных и униженных оно зарастает кукольником, сорной травой, которые появились вместе с пшеницей. Белорусский поэт в очередной раз подчеркивает бесплодность надежд на скорое появление сеятеля, который должен объяснить, что должен сеять рожденный от хлеба и что такое жатва вообще, ибо в этом мире ничего так просто не происходит:

*Нішто не гіне раптам і бяздонна,
заўсёды застаецца нейкі прынецп,
які сцвярджае жыта і зямля,
нат і тады, калі ўзрасло куколле.*

Ибо уже явления природы подают свой пророческий знак, знаменами и предсказаниями наполняя мир:

*А спелы вецер намаўляў: рыхтуйся,
а поўня нахілялася: рыхтуйся,
і камяні круціліся: рыхтуйся –
рыхтуйся неаслабна да жніва...*

А поэтому, несмотря ни на что, душа готовится к величественному событию, и хотя жатва еще не видна, даже не упоминается в ближайшей перспективе: нечего еще жать, ибо не было сеятеля, однако уже раздувается горн, нарезается серп, *рыхтуюцца да выніку, да плёну, да жніва*. Рожденный от хлеба не только алчет хлеба, но вместе с тем стремится постичь сущность бытия, понять Смысл, извечный и неделимый. Нищие, прошедшие по ниве, уже побелевшие для жатвы, это аллюзия на слова из Евангелия от Иоанна (4:35): *возvedите очи ваши и посмотрите на нивы, какъ онѣ побѣлѣли и поспели к жатвѣ*. И в то же время это очередное напоминание тем, кто умеет видеть и постигать увиденное, что существует и иная жатва, намного более существенная и значимая, чем реальная – возврат и праздник души, и эта жатва должна произойти здесь и сейчас, ибо и нивы поседел, и пшеница духовная созрела. В Евангелии апостол заставляет всех смотреть на невидимое, величественное и значимое, постичь которое невозможно обыкновенными глазами, ибо в них не сияет вера.

Нарекания человека, якобы оставленного в этом чрезвычайно просторном мире, от которого он не может избавиться даже во сне, сразу напоминает *глас вопиющего в пустыне*, ибо на все восклицания и нарекания *куды ж падзеўся сейбіт?* в ответ слышится только молчание, раскачанное карканьем воронья, воем зверей, криками толпы и шепотом нищих. И только потом, в самом финале произведения, слышится вечный голос постигающих истину:

*А там, за ім –
як мог яго раней не заўважаць я,
чаму не заўважаў яго раней?! –
свяціўся незнішчальны голас Сэнсу
і падымаў з зямлі пераможна:
Я хлеб ваш... я ваш хлеб... я хлеб жыцця...*

Ибо *Иисусъ же сказалъ имъ: Я есмь хлѣбъ жизни (Иоанна, 6:35)*. Тот, кто сеет, и тот, кто жнет, могут не совпадать в едином лице (Бог и Иисус), однако они вместе радоваться будут. А созданный в поэме контраст между эмоциональным отчаянием и не менее яркой обретенной надеждой воспринимается не как простая игра теней в композиции произведения, но вдохновителем мысли в ее развитии-эволюции от проклятия до осанны.

В «Паэме жніва» были отмечены и точно сформулированы тезисы морально-этической проблематики, которые найдут успешную реализацию в будущих произведениях. Так, отталкиваясь от принятия неизбежной гибели конкретного зернышка ради сохранения жизни в целом, он вместе с тем актуализирует онтологические вопросы, что относится не

только к реальному хлебу (проблема, актуальная не только для избранного народа, но для белорусов), но в первую очередь проблему хлеба духовного. Изображая традиционный менталитет белорусов, чувствующих себя полноправными представителями человечества, он показывает нации, в мировосприятии которой долго время доминировали *трэнас, песні-жальбы*, светлые общечеловеческие перспективы. Главное – остановиться в своем вечном *паязджанстве* и хоть на мгновение осмыслить извечное «Адкуль? Куды я?» Прошли времена, когда *столнены кладзеца заснуць і спаць і ўсё, што ёсць забыць*. Необходимо очнуться и готовиться к жатве. И в этом сокрыта тайна, разгадать которую и стремятся люди:

*Пакуль жыву, хачу спасцігнуць сэнс
нябыту, і быцця, і прызначэння,
бо нездарма вяртаюцца шляхі –
нібы настаўнік паўтарае вучням:
твая дарога у табе самім.*

Что же предначертано человеку? Идти самому по своей дороге, которая и становится им самим, или ждать сеятеля, который откроет всем глаза, избавит сердце от печали, отметит проросшее зерно? И если впереди и за тобой – молчаливая неизвестность, ибо не говорит прах и пустыня, то куда тянется дорога, для чего и разум, и безумие? Белорусский поэт, подобно Ивану Карамазову, нарекает на чрезмерное внимание к человеку, а потому вслед за Иваном Федоровичем призывает *сузить человека*, многократно спрашивая, почему ему предназначено так много пространства? Хотя сами философские основы поэмы гораздо ближе взглядам Алеши Карамазова.

Может показаться, что поэма «Было балота» (1974) представляет собой в лучшем случае апокриф, если не евангелие наоборот, ибо уже в самом зачине заявлено еретическое, едва ли не направленное против *благой вести от Иоанна: В началъ было Слово (I:1)*, по-юношески агрессивное – «*Напачатку было балота*». Именно последнее и становится определяющим архетипом этой древней земли, а попытки его рекультивации – это не просто последний путь через отстойники и рвы, через малые и большие реки в извечный путь из варягов в греки. Это, по существу, аборт окаменевшей от ужаса земли. Болото было первосущностью бытийной, первосозданием, молча наблюдающим, как проходили эры, как зарождался свет, как возникали и гибли города. Мелиорация земли – это прощание с чем-то самым существенным, после чего наступает конец света. Человек же во все века ужасен в своей звериной жестокости. Неслучайно в поэме все живое, в том числе даже деревья, не говоря об ужах, инстинктивно стремится убежать от пилы и сапога, являющихся символами уничтожения. Испуганные аисты, извечные символы края, разлетаются во все стороны, забирая с собой то, что ранее принесли на эту землю. Уничтожается матрица *тутэйшага існавання – усцяжэ праносілася мадэль жыццядайнай душы буслінай*. Гнезда аистов напоминают круги на воде, еще мгновение – и пустыня, небытие овладеет всем, а смерть завладеет миром живых. Жатва будет, но это совсем уже не человеческие дожинки. Она будет, но будет ли *хлеб*? Грозным символом уничтожения предстают как родные тени трясины, которых послали на гнилые колоды, на мхи, на поганые воды духи нечистые и лихие, так и динозавры-экскаваторы, представляющие не менее ужасающими существами. Именно поэтому, словно люди на похоронах, окрестные деревья сняли свои величественные кроны, ибо они понимают, что присутствуют на страшном обряде. Болото, несмотря на свою вечность и повседневность, не владеет колдовской силой, оно не может противоречить одержимости и уступает новой ужасающей жатве, безропотно отдавая свои надель. И вместе с тем, что самое страшное и отвратительное, свою душу. Навсегда. Безвозвратно.

Человек становится безумным от своей якобы неизмеримой силы. Так, в одном из своих версетов А. Рязанов показывает героя, пытающегося вылепить из глины близких людей и соседей. Они получают практически совершенными, однако никто не может наполнить их духом, оживить. В преображении земли люди достигли значительно больших успехов: овладев существующим раем и разрушив его, они стремятся создать новый Эдем. Следуя законам геометрии Евклида, они разрезают живую природу на куски, вгрызаясь в живое тело и тем самым превращают божественный уголок в обитель страха и ужаса. Оплакивает чибис род-

ную землю, но кто его самого оплачет? Ягоды клюквы, словно красное монисто, рассыпались на поверхности мертвой субстанции, исчезли криницы, которые поили не тело, а душу.

Упомянутый выше Иван Карамазов, исследуя сущность человеческого мозга, приходит к выводу, что он (мозг) создан с *понятием лишь о трех измерениях*, что он *эвклидовский* (выделено нами – И. Ш.), *немогущий и маленький, как атом*. И этот человек, рожденный с понятием только трех измерений, стремится перевоссоздать Вселенную Бога, в которой даже параллельные линии сходятся. Исключительную наивность и бесперспективность, если не сказать более, этой попытки подчеркивает белорусский поэт:

*Безаглядна, як рэжа штых,
рассякаюцца краявіды,
выпрамляецца кожны штрых:
геаметрыя па Эўкліду.*

Человек не может создать подобного себе, это прерогатива Бога. Однако он может создать Голема или Франкенштейна. Человеку не под силу создать Рай, он может только разрушить существующий. Болото издревле родное нам, у него белорусский менталитет: оно не сопротивляется, не бунтует, а только расстилается женщиной перед завоевателями; лишь изредка оно показывает свою страшную силу, проглотив мощный экскаватор, словно жабка комара. Тем более, что, согласно апокрифам, здесь издавна существовали злые духи, подземные голоса, привидения. Вмешательством человека они освобождены из оков, а потому теперь предстанут перед ним в неприглядном виде.

*То не вочы цямнеюць – вачніцы,
целы круціць і торгае шал,
і вар’яцкая ўсмешка шчыміцца,
агінаючы рота правал...*

Болото амбивалентно по своей сущности: это и мать, и мачеха, способные одновременно и убаюкать, и задушить в колыбели. Именно поэтому утрата болота – это гибель души земной и человеческой, ведь нечистая сила, потеряв традиционное место проживания, пойдет на людей, в город, который еще не предчувствует трагедии и надеется отсидеться в стороне. Демонстрируя свою якобы мощь и силу, люди в очередной раз расписываются в собственном бессилии. А. Рязанов предчувствует будущую трагедию века, понятно, не так, как пророки, которые это уже все знают, ибо оно произошло, свершилось, а интуитивно, образно и вместе с тем не менее трагедийно. Поэма – первое суровое предупреждение человечеству накануне Чернобыля.

Образ Святой Троицы, вход в которую всегда сохраняется для человека гармоничного и совершенного, однозначно свидетельствует о его (человека) великом предназначении. Именно в этом направлении он и должен идти, развиваться и совершенствоваться. Это путь ко все большей свободе, к возрастающей ответственности и необъяснимости. Человек должен идти не собою, а из себя, и только по направлению к чему-то. Идя по этой дороге, человек становится еще одним центром в рязановской модели времени, которая напоминает круг, ибо в нем есть и окружность, и центр, динамика и статика, центростремительное и центробежное, в этой модели все в постоянном движении, в том числе и сам человек; только самая-самая *сэрцавіна часу нерухомая, але менавіта ў ёй ўмясцілася ўся зямля і неба*.

На человеке А. Рязанова сошлось очень многое. Даже огонь и вода – антиподы в действительности – *мірацца на ім, бо і вада, і агонь ачышчаюць*. Человек ни в коем разе не завершенная сущность: он мыслит своей ипостасью, находящейся в процессе эволюции. Он никогда не станет завершенным: человек – вечная предтеча того, кем он становится. В своем движении он отталкивает будущее в прошлое, а потому он нигде не свой – там его еще нет, а там – уже нет.

В этом плане чрезвычайно существенным понятием философии А. Рязанова становится понятие расстояния. Основной его тезис – все находятся на одинаковом расстоянии от Бога, но на разном – до Бога – подчеркивает то, что отделяет человека от действительности и одновременно соединяет его с нею. В нем одновременно вохраняется мера, благодаря которой действительность имеет саму себя, а человек остается самим собой. Все это со-

ответствует длине невидимой цепи, в которую впутан человек своими желаниями, мыслями, мешающими ему достигнуть неба. Как раз это расстояние у каждого свое собственное, личное. Поэзия и философия, считает А. Рязанов, и должны служить тому, чтобы выбраться из этих пут:

*Як сляпы памятае пра тое, што цяпер для яго
не існуе, - пра свет вобразаў, глухі – пра свет
гукаў, так і мастацтва памятае пра іншую сапраўд-
насць, якой не існуе для надзённай свядомасці.
Яно – наш страчаны зрок, яно – наш стра-
чаны слых, і яно – абяцанне, што мы ўсё адно
калі-небудзь станем «слушнымі» і «відучымі».*

УДК 821.161.3.09 : 929 М. Гарэцкі

А. У. Ярмоленка

Духоўны свет герояў М. Гарэцкага

Артыкул прысвечаны даследаванню змястоўна-канцэптуальнай структуры апавяданняў М. Гарэцкага «Прысяга», «Маці», «Хадзяка». Прааналізаваны асноўныя семантыка-аксіялагічныя элементы, якія паказваюць на цесную сувязь прозы пісьменніка з хрысціянскімі вобразамі і сімваламі. Асаблівая ўвага засяроджана на асэнсаванні паняццяў грэх і боская кара, якія з'яўляюцца сюжэтаўтваральнымі для кожнага з разгледжаных апавяданняў.

Збядненне духоўнага свету, страта сувязі з культурнай спадчынай продкаў з'яўляюцца асноўнымі праблемамі на пачатку 21 стагоддзя. Такія ж праблемы ўздымае і класік беларускай літаратуры М. Гарэцкі ў сваёй творчасці. Ён паслядоўна аналізуе вартасці чалавечай душы, выкарыстоўваючы хрысціянскія паняцці, вобразы і сімвалы. Ён зазірае ў самыя цёмныя завулкі свядомасці, даследуе шлях героя да здзяйснення граху. Але вера пісьменніка ў чалавека, хрысціянская любоў да бліжняга, якая з'яўляецца асноўным законам рэлігіі, дае надзею на выратаванне. Спагаду і міласэрнасць нясуць у свет героі М. Гарэцкага. Іх пошукі не заўсёды адпавядаюць біблейскім заповятам, але само імкненне далучыцца да духоўнасці, спасцігнуць таямніцы сусвету, а не корпацца ў брудзе штодзённай мітусні, злучае іх з біблейскімі героямі, надае гуманістычны пафас апавяданням пісьменніка.

Сучасныя даследчыкі адзначаюць хрысціянскую накіраванасць твораў пісьменніка, два яго апавяданні «Што яно?» і «Страхацце» нават уключаны ў анталогію беларускай хрысціянскай прозы, якая па словах І. Чароты павінна пераадолець вынікі ваяўнічага бязбожніцтва і антырэлігійнай барацьбы папярэдняй эпохі: «Бясспрэчна, што нацыянальнае пісьменства ўзнікла ў асяроддзі Царквы, амаль тысячы гадоў развівалася неадрыўна ад яго, і толькі пазней склаліся свецкая літаратура і свецкае мастацтва розных відаў, у той ці іншай ступені разыходзячыся з царкоўным, рэлігійным, хоць і яны не супрацьпастаўляліся, што называецца, паводле азначэння і паводле прыроды. Ужо таму, што душа чалавека па прыродзе сваёй хрысціянка. Іншая справа, што чалавек, спакушаючыся і ствараючы сабе ўсё новых куміраў і абагаўляючы самога сябе, дазваляе душы, каб яна здраджвала сваёй хрысціянскасці» [1, с. 7].

На нашу думку сувязь мастацкай спадчыны М. Гарэцкага з хрысціянскай традыцыяй можна разглядаць у больш шырокім кантэксце. Як немагчыма ўявіць жыццё простага беларуса без рэлігіі, так і нельга асэнсаваць творы М. Гарэцкага пакінуўшы па-за ўвагай пытанні веры, на якія ён звяртаў асаблівую ўвагу. Таму задача даследавання хрысціянскіх архетыпаў з'яўляецца надзвычай актуальнай для ўсведамлення ролі творчасці пісьменніка ў духоўным жыцці народа. У сваіх празаічных творах ён не толькі выкарыстоўвае хрысціянскую сімво-

ліку, але і асэнсоўвае асноўныя хрысціянскія паняцці: грэх, прысяга, забойства, боская кара, блуканне па пакутах, міласэрнасць, любоў да бліжняга.

Асаблівай увагай да асобы чалавека, як сцвярджае М. Мушынскі адрозніваюцца апавяданні, напісаныя М. Гарэцкім пасля ўдзелу ў разбуральных падзеях першай сусветнай вайны: «Аўтар апавяданняў ставіў перад сабой няпростую задачу – высветліць глыбінныя матывы паводзін сваіх герояў, вытлумачыць сацыяльна-психалагічныя прычыны іх учынкаў, не заўсёды сумяшчальных з агульнапрынятымі маральна-этычнымі нормамі і ўяўленнямі. Гарэцкі хацеў знайсці адказ, напрыклад, на пытанні: хто вінаваты ў тым, што вясковая дзяўчына, падманутая несумленным хлопцам, адважылася загубіць дзіця («Маці»); чаму сельская грамада не захацела прызнаць былога аднавяскоўца тамтэйшым жыхаром («Хадзяка»)» [2, с. 113].

Хрысціянскі архетып убогага старца паўстае са старонак апавядання «Хадзяка» (1916). Уступная частка апавядання прысвечана падрабязнай характарыстыцы няшчаснага чалавека, якога пад канвоем вядуць салдаты, каб яго прызналі ва ўласнай вёсцы. Апісанне Янкі Непамятушчага нагадвае біблейскі вобраз блуднага сына: «Толькі хадзяка ўвесь час маўчаў, як бы лічыў ні да чога гутарку са сваімі канваірамі. Ён, бядак, пазяб. Падлажыўшы кіек пад паху, глыбей сашчэпліваў старыя худыя і дрыжачыя рукі ў абадраных рукавах выцвілага, залапленнага, пасівелага, а некалі чорнага панскага пальцішка. Ён стаміўся і шкра-баў скурацяннымі зношанымі апоркамі па дарозе» [3, с. 110]. Як блудны сын вяртаецца да роднага бацькі і просіць прыняць яго, так і Янка вяртаецца ў родную вёску і просіць аднавяс-коўцаў даць яму прытулак. Але ўжо першая частка апавядання сведчыць аб нешчаслівым заканчэнні гэтай гісторыі. Аднавяскоўцы не памятаюць, або не хочуць успамінаць чалавека з сімвалічным прозвішчам Непамятушчы. На яго глядзяць як на ваўка, якому няма прыстанішча сярод людзей.

Другая частка апавядання расказвае аб сялянскім сходзе, на якім вырашаецца лёс галоўнага героя. Письменнік паказвае няпросты маральны выбар, асэнсоўвае паняцце грэх. Гарачыя спрэчкі ўзнікаюць паміж сялянамі, грамада вырашае, ці прыняць ёй старога, хворага чалавека: «Хадзяка, закурыўшы, зайшоўся кашлем, душыўся, схапіўшыся за грудзі. Там у яго хрыпела, як слова ў мяхах у каваля.

– Вунь, вунь, – уступіўся за яго кароценькі лысенькі Дзёма, – добра ў людзёх, хрыпіць у грудзёх. А як ногды грэх возьмем на сябе: свайго не прымем? Чалавек за тысячу вёрст цягнуўся на бацькаўшчыну, каб легчы на вечны супакой бліжэй да дзядоў-прадзедאў, а мы пратурым яго...» [3, с. 112].

Письменнік разглядае паняцце грэх згодна з традыцыйнымі ўяўленнямі: «Грех (*слав.*: грети; первоначальное значение: «то, что жжет, мучает, вызывает сомнение»), моральная вина чалавека перед Богом и другим человеком. Грешить можно словом, делом, помышлением или бездействием (неоказанием помощи), бессловесием, бессмысленностью (глупостью, немолитвенностью). По понятиям русского народа, грех – болезнь души. Как тело чувствует боль, пока человек жив, так и душа чувствует боль от греха, пока душа жива. О грехе человеку свидетельствует совесть» [4].

Па хрысціянскіх законах аднавяскоўцы здзяйсняюць грэх, адмаўляючы ў дапамозе старому чалавеку. Прагматызм бярэ верх над міласэрнасцю, і яны не прымаюць свайго блуднага сына, бо той ужо не можа працаваць на карысць грамады. Дзеці і жанчыны баяцца яго, мужчыны не хочуць карміць нахлебніка. Вёска ўжо не тая, якою пакідаў яе хадзяка з марай намыць золата ў Сібіры і збудаваць царкву. Не вераць яму людзі, называюць сібірскай язвай і ваўком, адмаўляюцца ад старога, парушаючы заветы. Толькі адзін спагадлівы чалавек дазваляе яму пераначаваць у сваёй хаце, каб назаўтра зноў адправіцца на вечнае блуканне па пакутах, пошукі прытулку. Нездарма аўтар завяршае апавяданне «Хадзяка» малюнкам цёмнай восеньскай ночы, калі гуляе сцюдзёны вецер і восеньская золь цісне сэрца.

Аповяданне «Прысяга» (1916) складаецца з трох частак. Найбольш змястоўная з іх першая, якая расказвае аб абставінах, пры якіх трое цімакоў (прыгонных сялян, якія збеглі ад пана) прыбіліся да заможнага гаспадара Тараса. Спагадлівы чалавек Тарас прыняў гаротнікаў, хоць і прадчуваў бяду: «Узімку прыбылі ў Пнёўшчыну тры цімакі і прысталі ў парабкі к Тарасу, бо ён самы заможны гаспадар. Адзін цімак быў дзед, другі – сярэдняга веку

мужчына, хворы, апухлы, а трэці – малады хлапец. Не першына была, што ў выселках цімакі хаваліся, аднак жа гэтую тройцу Тарас надта неахвотна прымаў, быццам чуў бяду» [3, с. 24]. Парушаючы закон, але згодна завету, прымае ўцекачоў селянін, дае ім прытулак і ежу. Цікава, што цімакоў менавіта трое, рознага ўзросту, яны як бы сімвалізуюць усіх няшчасных і убогіх, якія ўцякалі ў часы прыгону ад здзекаў пана ў глухія куткі Беларусі. Міласэрнасць Тараса, ціхі прытулак ў глухамані, прымусілі раслабіцца цімакоў, паверыць у лепшую долю. Але здарылася аблава, схопілі Тараса і павялі ў вёску, пагражаючы згнаць у Сібіры, калі ён не выдасць цімакоў. Веруючы чалавек, Тарас мог спадзявацца толькі на дапамогу Бога, а не зямныя законы, якія абараняюць інтарэсы паноў. Таму ён неаднаразова звяртаецца да яго, просіць дапамагчы яму, бо ведае, што спадзявання на літасць начальнікаў няма.

Другая частка «Прысягі» распавядае пра кульмінацыйны момант апавядання, цяжкае выпрабаванне для веруючага – прысягу на Бібліі. Улады выкарыстоўваюць веру селяніна ў сваіх мэтах, прымушаюць святога айца здзейсніць абрад прысягі над няшчасным чалавекам, які павінен выбіраць паміж уласнаю жыццём і жыццём трох цімакоў: «Калі сівёнкі вой-чанька ў чорнай старой расцы ўвайшоў у хату і зашуршаў па зямлі скуранымі лапцікамі, а казак нёс за ім клунак з царкоўнымі паратамі, – тады сярод людзей павісла важнае чуццё нез’яўленае нуды. Абрад гэты нагадваў ім хаўтуры.

Афіцэр аб нечым пашаптаўся са свяшчэннікам. Шмат хто з мужчын заўважыў, як войчанька непрыемна ўразіўся і намагаўся схваць тую прыкрасць у сваіх глыбокіх, запалых вачах. “Прысяга... прысяга...” – пайшло хадзіць страшнае слова па людзях» [3, с. 27].

Незнарок, выпадкова здзяйсняе Тарас смяротны грэх – дае ілжывую клятву, ідзе супраць Бога. Аўтар ставіць свайго героя перад няпростым маральным выбарам, і той ужо вырашае прызнацца, не даваць такую клятву, але абставіны супраць земляроба, і замест узнагароды за спагаду да ўбогіх, чакае Тараса боская кара.

Трэцяя частка распавядае, як бягуць цімакі ад праклятага Богам чалавека, які выратаваў іх цаной уласнага жыцця: «Увечары, калі ўсе троху супакоілася, прыйшлі з лесу цімакі. Даведаўшыся аб усім, пакланіліся яны ў ногі чалавеку, ды не пасмелі паглядзець яму ў вочы.

– Што ж, браткі, заставайцеся надалей, – казаў непаслухмяным языком да іх Тарас, – жывеце, бо цяпер жа ўсе роўна...

Ніякага адказу не далі на тое цімакі – ні дзед, ні хлопец, ні сяродні. Маўкліва пазбіралі свае ўбогае рыззё, насунулі на плечы хатылі і пацімачылі скрозь цёмную ноч па глухой пушчы, у дальшы свет. Было ім часам жудка. Здавалася, што ззаду стаяць вочы... А у тых вачах – боская кара за прысягу. І ўцякалі нешчаслівыя ад яшчэ больш нешчаслівага... » [3, с. 30].

Апавяданне «Прысяга» таксама прысвечана асэнсаванню паняцця граху і пакаранню за грэх. Грэшнік Тарас аказваецца на самой справе сапраўдным веруючым, які перажывае маральную драму, сам сябе карае за здзейснены ўчынак. Менавіта сумленне, пакуты душы, узвышаць вобраз героя ў апавяданні, прымушаюць задумацца над яго лёсам і лёсам беларускіх прыгонных сялян. Іх вера ў Бога была сапраўднай, адзінай надзеяй на выратаванне сярод панскага самаўпраўства. Гэтую веру народ пранёс праз усе выпрабаванні, здолеў захаваць у час рэвалюцыйных падзей і не згубіў яе і зараз.

Пакутлівы шлях да здзяйснення іншага смяротнага граху – забойства, паказвае М. Гарэцкі ў апавяданні «Маці» (1916). «Маці», як і апавяданне «Прысяга» таксама складаецца з трох частак, першая з якіх расказвае пра абставіны, якія вымусілі простую сялянскую дзяўчыну здзейсніць забойства свайго дзіця. Пераважная ўвага аўтара сканцэнтравана менавіта на душэўных пакутах гераіні, якая адна павінна адказваць за свой грэх: «Часам плакаць пачынала, грашыць Навышняму. Малілася: “Памажы, калі грэх мне ў тым! Не папусці, раз дзяўчыне не дазволена. Не хацела ж я. Абмахнулася тады, цяпер – вызвалі. Памажы, каб ніхто не даведаўся. Бо лаяцца грэшна пачну. На царкву брахаць, на абразы, на святое”» [3, с. 106]. У пошуках выйсця з няпростай сітуацыі звяртаецца галоўная гераіня да Усявышняга, пагражаючы яму, з незвычайнай просьбай, каб дапамог ёй здзейсніць забойства яшчэ ва ўлонні. Такім чынам, парушае яна заветы: «Не забівай», «Не вымаўляй імя Госпада Бога твайго марна», ідзе супраць Бога, адракаецца ад светлых сіл добра.

Другая частка прысвечана надзвычай натуралістычнаму апісанню родаў і забойства нованароджанага дзіцяці. Даведзеная да адчаю дзяўчына, страціўшы веру, душыць малое, асмельваецца на смяротны грэх, якому няма апраўдання па чалавечых і боскіх законах. Асэнсаванне паняцця грэх у гераіні апавядання «Маці» зусім іншае, чым у Тараса з «Прысягі». Калі апошні з самага пачатку ўсведамляе сваю віну і вырашае парушыць заповіт, каб выратаваць беглых сялян, то так званая маці клапоціцца больш аб тым, што скажучь людзі, і просіць Бога дапамагчы знішчыць сляды забойства.

Трэцяя частка распавядае, як яна спрабуе схаваць цела на паповым двары, а потым, усвядоміўшы, што яе могуць выкрыць па кофце, у якую яна загарнула дзіця, топіць яго ў вадзе. Усведамленнем жудасці, бесчалавечнасці здзейсненага прасякнуты радкі апавядання, жахлівы малюнак асабліва ўражвае дзякуючы натуралістычнаму апісанню кожнага кроку забойцы. У народных ўяўленнях цяжкім грахам лічылася нават пазбаўленне ад плода. Маці-забойца, якая душыць нованароджанага, яшчэ і ў Бога просіць дапамогі ў злачынстве, не мае ніякага апраўдання ні перад Богам, ні перад людзьмі. Непазбежнасць боскай кары адлюстравана ў апошніх радках апавядання: «Жахліва было адной сярод чорнае нямоты. Шумелі дрэвы. Холад налятаў і абдаваў усю» [3, с. 109].

Аналіз вышэйадзначаных апавяданняў дазваляе вылучыць наступныя характэрныя асаблівасці малой прозы М. Гарэцкага:

1) апавяданні «Прысяга», «Маці», «Хадзяка», напісаныя ў 1916 годзе, могуць служыць прыкладам асаблівай увагі пісьменніка да духоўнага свету асобы, складанай і супярэчлівай псіхалогіі простага беларуса;

2) кожны твор прысвечаны маральнаму выбару чалавека паміж дабром і злом, і выбар гэты звычайна абумоўлены цяжкімі абставінамі, у якіх павінен існаваць галоўны герой М. Гарэцкага;

3) разгледжаныя апавяданні маюць аднолькавую структуру, складаюцца з трох частак, першая з якіх – уступная, даследуе абставіны здзяйснення граху, другая – асноўная, кульмінацыйная, падрабязна расказвае аб пакутах душы героя ў час грэхпадзення, а трэцяя гаворыць аб боскай кары, якая спасцігае грэшніка;

4) сярод асноўных семантыка-аксіялагічных элементаў вызначаюцца біблейскія катэгорыі: грэх, боская кара, прысяга, забойства, блуканне па пакутах, якія дапамагаюць аўтару асэнсаваць экзістэнцыяльныя пытанні жыцця і смерці, сведчаць аб гуманістычнай канцэпцыі мастацкай творчасці пісьменніка.

Літаратура

1. Насустрэч Духу: Анталогія беларускай хрысціянскай прозы / Уклад. і праім. І. А. Чароты. – Мн.: Ураджай, 2002. – 346 с.
2. Мушыньскі, М. Падзвіжнік з Малой Багацькаўкі: Жыццёвы і творчы шлях Максіма Гарэцкага / М. Мушыньскі; навук. рэд. А. М. Макарэвіч – Мн.: Беларус. навука, 2008. – 510 с.
3. Гарэцкі, М. Прысяды жыцця: Апавяданні, аповесці / М. Гарэцкі; Уклад. Т. Голуб. – Мн.: Маст. літ., 2003. – 479 с.
4. Платонов, О. Грех / О. Платонов // Православие [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа: old.pravoslavie.by/catal.asp – Дата доступа: 27.02.2013

УДК 271.2-276.63

Т. В. Авдоница, Е. В. Жилинская

Притча о блудном сыне как символизация тернистого пути человека к Богу

В статье на обширном фактическом материале рассматриваются бытийный и духовный аспекты отображения евангельской притчи о блудном сыне в произведениях живописи и литературы. Делается вывод о том, что лейтмотив вины и искупления и тема безграничной любви – центральные в притче и в изобразительном искусстве.

Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле...

Исход, 20 : 12.

...этот мой сын был мёртв и ожил, был потерян и нашёлся.

Луки, 15 : 24.

Существует мнение о магической концепции происхождения искусства [1, с. 7], ибо оно облекает в форму чувственной красоты Божественные идеи и этим просветляет естество человека, сообщая ему высшие истины и Верховную Правду. Эти высшие идеи, запечатлённые впоследствии творцами искусства – художниками, литераторами, музыкантами – возвестил миру Тот, для Которого они были содержанием всей Его земной жизни, смыслом Его рождения и смерти, целью Его учения. Потребовались века, чтобы люди смогли приблизиться к истинам такой глубины, творчески осмыслить христианские идеи и сделать их достоянием всего общества в попытке изменить несовершенный мир.

Известно, что в первые века христианской эры искусство как таковое не получило должного развития – нужны были проповеди о Спасителе, спасении и конце света; нужны были толкования христианского учения и заложенных в нём идей в виде величайших истин. И лишь спустя века творческие люди дерзнули воплотить религиозно-философские идеи Евангелия в холстах, изваяниях, художественном слове.

Эпоха Ренессанса (14 в.) сломала барьеры церковных догматов и открыла пути для осмысления «истины христианства как Божественного откровения» [2, с. 121] создателям произведений искусства, до сих пор поражающих человечество своей красотой и полнотой. Это, например, уникальная «Божественная комедия» Данте, пьесы Шекспира и Лопе де Вега. Великие художники Возрождения – Сандро Боттичелли, Джотто ди Бондоне, Микеланджело Буонарроти, Андрей Рублёв и др. – приблизили изобразительное искусство к идеалу красоты, «превратили идеи, жившие до тех пор лишь в сердцах праведников и в умах богословов, в живые творения материального мира <...> воплотили Божественную идею в земной красоте человеческих творений» [2, с. 124]. Так, портретные работы и живописные полотна Леонардо да Винчи на библейские сюжеты снискали ему мировую славу, а его «Тайная Вечеря» (роспись фресок миланского монастыря) – это высшее проявление творчества. Другой подход к изображению Евангельских историй у Рафаэля Санти: более образный и вместе с тем универсальный и символический.

Иисус Христос излагал Своё учение не в пространственных лекциях, а в кратких предложениях. Среди Его высказываний есть притчи, поговорки – ответы на самые разные вопросы и утверждения, связанные с какими-то конкретными ситуациями. Среди Его высказываний есть прямые утверждения, но большая часть их предназначена тем, кто имеет «уши, чтобы слышать». Это притчи-загадки, требующие от слушателей напряжённой работы мысли и духовного

прозрения. Притчи Иисусовы не просто житейские иллюстрации нравственных истин, а обращение к совести человека с завуалированным вопросом: понимаешь ли ты, что с тобой происходит? Притча – это дидактико-аллегорический жанр литературы, близкий к басне; имеет символическую наполненность; «с содержательной стороны отличается тяготением к глубинной “премудрости” религиозного или моралистического порядка» [3, с. 305] и по праву считается пищей для духовной жизни людей.

У Сына Божьего были причины, согласно которым Он говорил с людьми намёками: не все могли принять ту новую Истину, которую провозглашал Господь устами Сына Своего, и нужно было подготовить паству к служению и спасению. Поэтому и притчу о блудном сыне мы воспринимаем в двух аспектах – бытийном и духовном.

На экзотерическом (общедоступном, предназначенном для всех) уровне – это притча о непослушном ребёнке, возжелавшем самостоятельности, свободы от родительского попечительства. Согласно эзотерическому (духовному – скрытому, сокровенному, предназначенному исключительно для посвящённых) подходу под как бы реальными образами, в которых многие могут узнать себя или своих близких, следует понимать символы сакральные.

Обратимся к уровню бытийного понимания притчи о блудном сыне в изобразительном искусстве и литературе. Итак, извечный бином – отцы и дети. Какую роль в нашей жизни играют родители? Чему они стремятся научить детей? Родители дают жизнь детям, воспитывают их, стараются научить добру, любви, честности, хотят, чтобы они стали настоящими людьми, получили образование, продолжили род и т.д. Но отношения детей и родителей часто складываются непросто из-за разницы взглядов на жизнь, несходства мнений, вкусов; из-за того, что дети стремятся поскорее стать самостоятельными, хотят делать всё по-своему и не желают слушать сентенций от старших. Чтобы впоследствии понять и принять правоту своих родителей, многие молодые люди идут нелёгким путем собственных проб и ошибок.

Тема сбившегося с пути и затем покаявшегося человека актуальна в любое время и для любого возраста. И, конечно же, она затронута в главной книге человечества – Библии. Притча о блудном сыне едва ли не самая популярная из всех евангельских сюжетов-иносказаний [4, 5 – Луки, 15]. Это типичная история, которая (в различных вариациях) случается едва ли не с каждым из людей.

Младший сын *одного человека* потребовал свою долю наследства и ушёл из дому, решив жить самостоятельно. Вскоре от отцовского имения ничего не осталось: молодой человек «расточил имение своё, живя распутно». И только когда на него обрушились несчастья, он начал понимать, что «согрешил против неба и пред» своим отцом. «Пришед же в себя...» – как будто он был «не в себе», в глубоком обмороке! – он вдруг всё увидел в истинном свете, опомнился и ужаснулся тому, что наделал, и осудил себя. В Святом Писании речь идёт о двойной вине: молодой человек не только стал нищим и пострадал сам, но своим поступком он нанёс ущерб родительскому имению и причинил боль отцу, чем нарушил пятую заповедь Божию: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле».

В 15-й главе Евангелия от Луки, где изложена эта притча, есть очень важные слова: «Говорю вам, что так же на небе будет большая радость об одном кающемся грешнике, чем о девяноста девяти праведниках, которые не имеют нужды в покаянии» [Луки, 15:7]. В этой главе речь идёт о трёх потерянных вещах: о потерянной овце, о потерянной драхме и потерявшем себя сыне. Заметим, что действие движется от меньшей потери к большей: овца дешевле драхмы, драхма «дешевле» сына. В жизни каждого из нас есть потери малые и большие. Соответственно, есть малая радость, которую испытывает человек, найдя потерянную недорогую вещь, а есть радость великая. Но если овцу и драхму нужно найти, то сын сам должен понять свою вину, раскаяться и прийти к началу, то есть оплакать своё прежнее поведение и принять решение измениться. Это значит, что он свободно делает свой выбор, решая, что для него лучше: покончить со злом или продолжить греховную жизнь и жить в своём удовольствии? Таким образом, путь к исцелению души у всех один: прозреть → обвинить себя → иметь мужество признать ошибки → принять решение измениться. Это важный духовно-нравственный аспект воспитания человека в социуме и в религии.

Сила воздействия притчи о блудном сыне на эмоциональную сферу человека так велика, а тема настолько актуальна, что к сюжету евангельской истории вновь и вновь обращаются прославленные художники всех столетий. Знаменитые полотна, написанные в разное время, позволяют последовательно увидеть сцены из притчи и глубже прочувствовать её смысл. Мы остановимся лишь на четырёх произведениях живописи. Каждый из художников писал свой сюжет жизни персонажа притчи, и можно сложить картины таким образом, чтобы получилось цельное полотно, раскрывающее сюжет притчи пошагово.

На картине нидерландского художника Яна Сандерса ван Хемессена запечатлена ситуация из жизни блудного сына – сцена в таверне, где молодой человек сидит в весёлой компании между подгулявшими женщинами. Пьяные люди, опрокинутые стулья, драка у дверей, разлитое вино на полу – всё говорит о том, что собравшиеся забыли о чувстве собственного достоинства, о нравственных нормах и заповедях Господних (ведь сказано: «не упивайтесь вином, от которого бывает распутство» [Эфесянам, 5 : 18]). Молодой человек, недавно покинувший дом отца своего, с любопытством и некоторым недоумением наблюдает за происходящим: он всё ещё не похож на своих сотрапезников, но слишком сильно тлетворное дыхание порока, чтобы оно не коснулось не устоявшегося в жизни юноши... Зритель впечатлён правдивым и реалистичным изображением в перспективе, что даёт возможность воспринимать мизансцены художественного полотна как живые образы.

Картина нидерландского живописца Хиеронимуса Босха изображает молодого измождённого невзгодами человека, бредущего по дороге. Он долго жил в ветхом придорожном кабаке, где предавался беспутству. В последний раз он оглядывается (уж не жалеет ли?) на обитель зла, где бездумно растратил своё имущество. Никто не провожает его – таких заблудших не раз видели завсегдатаи притона, и никого не волнует дальнейшая судьба этого человека. Вот и бредёт он неведомо куда, неприкаянный странник, в лохмотьях, полный горьких мыслей и постыдных воспоминаний.

Этот же момент из жизни блудного сына французский художник 19 в. Пюви де Шаванн изображает в стиле Страстей Господних: мизансцена как бы повторяет каноническое изображение снятого с Распятия Христа. Молодой человек наг (в одной только набедренной повязке), он сир и беден; голова его со стыдом опущена, руки прижаты к груди, словно в покаянной молитве. Это всеобщий образ-тип поверженного и отвергнутого человека, способный дать почти физическое ощущение присутствия и сопереживания.

Сцена возвращения блудного сына домой – кульминационная часть притчи, так как именно в ней выражена *идея покаяния и прощения*. В знаменитой сумрачной картине голландского живописца Рембрандта особенно остро чувствуется глубина психологического переживания в позе сына, припавшего к ногам отца своего и замершего в безмолвном раскаянии. Его рубище, бритая голова и потрескавшиеся ступни красноречиво говорят о перенесённых «на свободе» позоре и мытарствах. Отец же с любовью обнимает своего сына, которого, может, уже и не чаял увидеть, жалеет его и, ощущая его боль как собственную, радуется, что сын снова с ним. На картине воплощена евангельская истина, облечённая в незакрепощённую форму группового портрета; эффект светотени без искажений передаёт внутреннее состояние персонажей притчи и личное осмысление этих образов-идей до полного слияния с ними.

Картины исполнены пламенем жертвенности и отчаяния – пламенем, испепеляющим душу, пульсирующим, обжигающим, вызывающим содрогание от воспоминаний о подобных личных ситуациях в твоей жизни в прошлом и предостерегающих от возможных воплощений в будущем. Художническая подлинность этих сюжетов настолько глубока, что зритель как бы ощущает физически возможность такой ситуации и в своей жизни, и от подобной встречи с предвечным пламенем мороз бежит по коже. И здесь, впрочем, нет необходимости объяснять, «что хотел сказать художник» своей картиной. И нет нужды глубокомысленно пересказывать живописное полотно, облекая в случайные слова тот крик души, который потрясённый художник выплеснул красками на холст! Нужно уметь схватывать на лету намёки полутонов или недосказанности освещений или просто понимать многоцветность и многозначность мира окружающего, мира духовного и мира чувственного искусства, ибо худож-

ник говорит на языке колористических оттенков и форм, на языке линий и объёмов, гармонии и диссонансов, а человек воспринимает всё сердцем и духом.

Сюжет о детских дерзновениях привлекал внимание не только живописцев, но и мастеров слова. Интерпретация притчи о блудном сыне есть и в литературе [6]. Хорошо известна трагедия Уильяма Шекспира «Король Лир» о неблагодарных дочерях и родительской слепоте. Сюжет о дочерней неблагодарности лежит в основе произведений А. С. Пушкина «Станционный смотритель» [7] и И. С. Тургенева «Степной король Лир» [8], характер конфликта в которых меняется и переходит из сферы обыденно-реалистической в нравственно-философскую. «Смирненную, но опрятную обитель» станционного смотрителя Самсона Вырина украшает ряд картинок, изображающих евангельскую историю о блудном сыне. Их четыре: на первой «беспокойный юноша» спешит принять благословение и деньги от «почтенного старика в колпаке и шлафроке»; на второй гравюре юноша «сидит за столом, окружённый ложными друзьями и бесстыдными женищинами»; на третьей герой, потеряв друзей и деньги, пасёт свиней на чужбине; на последней картинке изображено возвращение блудного сына в отчий дом.

Эта история в гравюрах как бы предваряет хорошо известные читателям события пушкинской повести. Проезжий гусар увозит с собой красавицу Дуню – единственную дочь и отраду старика Самсона Вырина. Оставшись один, отец Дуни заболел от горя, а потом отправился на поиски своей дочери: «Авось, – думал смотритель, – приведу я домой заблудшую овечку мою». Огорчённый Вырин не сомневался относительно её будущности: «Не её первую, не её последнюю сманил проезжий повеса, а там подержал да и бросил. Много их в Петербурге, молоденьких дур, сегодня в атласе да бархате, а завтра, поглядишь, метут улицу вместе с голью кабацкою».

Станционный смотритель так и не испытал радости возвращения своей «блудной дочери» в отчий дом, и неизвестно, как умер он – прощая или проклиная Дуню. Она вернулась, но простить её за перенесённые страдания и порадоваться за неё было уже некому: она опоздала, и не испытала душевного облегчения от родительского прощения, как это случилось с сыном в евангельской притче. Отсутствие «духовного света», видимо, не позволило дочери станционного смотрителя прийти к живому отцу и вовремя покаяться. Отчасти Самсон Вырин виновен и сам: он не воспитал в Дуне «страх Божий», и она жила, не боясь неминуемого наказания.

Стремление отдать себя детям, «раствориться» в этой любви присуще и тургеневскому герою – помещику Харлову («Степной король Лир»), отдавшему всё своё со-стояние неблагодарным дочерям. Возникает ситуация «обманутого отца», в финале погибающего из-за душевной чёрствости своих любимых дочерей. Лейтмотив вины и искупления – один из основных в обеих повестях. Вырин и Харлов несут «груз» трагической вины.

К библейской притче обратился и яркий поэт Серебряного века Николай Гумилёв в небольшой поэме «Блудный сын» [9].

В первой части поэмы герой, находясь в отчем доме, где «книги и ладан, цветы и молитвы», жаждет вырваться в другой мир – мир самостоятельной жизни. Он живёт в достатке и благополучии, но ему хочется борьбы. Он думает, что способен многого достичь, в том числе и в духовном плане:

*Позволь, я твоё преумножу богатство,
Ты плачешь над грешными, а я негодую,
Мечом укреплю я свободу и братство,
Свирепых огнём научу поцелую.*

*Весь мир для меня открывается внове,
И я буду князем во имя Господне...
О, счастье! О, пеньё бунтующей крови!
Отец, отпусти меня... завтра... сегодня!..*

Вторая часть поэмы – это мир роскоши и веселья, в котором оказался герой. Среди «танцовщиц Сидона, и Тира, и Смирны», среди «цветов и вина, дорогих благовоний», среди новых друзей он помнит об отцовских заветах: «Вы помните, верно, отцовское слово, / Я послан сюда был исправить пороки...» Но теперь его взгляды изменились, и он уже не рвётся быть «князем во имя Господне» и видит «один лишь порок – неопрятность, / Одну добродетель – изысканную скуку».

Разгульная жизнь приводит сына к нужде – это третья часть поэмы:

Я падаль сволок к тростникам отдалённым Хозяин, твои я целую колена,

*И пошло для мулов поставил в их стойла;
Хозяин, я голоден, будь благосклонным,
Позволь, мне так хочется этого пошла.
За ригой есть куча лежалого сена,
Быки не едят его, лошади тоже;*

*Позволь из него приготовить мне ложе.
Усталость – работнику помощь плохая,
И слепнут глаза от солёного пота,
О, день, только день провести, отдыхая...
Хозяин, не бей! Укажи, где работа.*

Страдая от голода, побоев, бесконечно тяжёлого труда, герой вспоминает отчий дом – мир, где царит благодать – любовь и взаимопонимание, где труд – удовольствие. И перед сыном встаёт образ отца: *«И с думой о сыне там бодрствует ночи / Старик величавый с седой бородою, / Он грустен...»* Осознав свой грех перед отцом родным и Отцом небесным, герой решает вернуться: *«... пойду и скажу ему: “Отче, / Я грешен пред Господом и пред тобою”»*. Другими глазами смотрит он на родные места, вновь чувствуя себя ребёнком, чистым, непорочным: *«За садом возносятся гордые своды, / Вот дом – это дедов моих пепелище, / Он, кажется, вырос за долгие годы, / Пока я блуждал, то распутник, то нищий»*.

В четвёртой части Гумилёв рисует картину торжества – праздника, который отец, предчувствуя возвращение сына, устраивает в его честь. Сколько мыслей роится теперь в голове блудного сына! Так, от гордыни через раскаяние к робкой надежде ведёт автор своего героя.

Из приведённых нами литературных произведений наиболее близка к евангельской притче по глубине сокровенного смысла именно поэма Н. Гумилёва. И этот факт требует некоторых пояснений, поэтому стоит обратиться к эзотерической экзегетике, согласно которой притча о блудном сыне – это символизация тернистого пути человека к Богу.

Итак, у *некоторого человека* (этот человек – Господь) было два сына. Старший беспрекословно исполнял закон и, совершенно естественно, ожидал вознаграждения за своё примерное поведение, не понимая, что спасение – это милостивый дар Господа, а не награда за добрые дела. *Старший сын* всегда был послушен Отцу, но сам не пользовался тем, что принадлежало ему по праву наследника. Так поступают фарисеи – люди, которые в своём служении стремятся к исполнению закона праведности, но не истины. *Младший сын* – это оступившийся человек, который ослушался Отца своего и вышел из руки Божией (потерял покровительство). Так и в поэме Гумилёва герой возомнил себя проповедником во Имя Божие и, не имея по юности своей знаний, достаточных для самостоятельной жизни (проповеди), пошёл искать себе славы проповедника и *«расточил имение своё, живя распутно»* (потерял благословение и у него иссяк Хлеб – Слово Божие; т.е. знания его были не глубоки, а поверхностны, примитивны). Когда *в той стране* (в безбожном обществе) *настал великий голод* (имеется в виду духовный голод), потерявший попечительство отца непослушный сын *начал нуждаться*: он почувствовал, что ему недостаёт того, чем прежде пользовался в изобилии, т.е. полного достатка по милости Отца. И тогда он пошёл *к одному из жителей той страны* (возможно, речь идёт о ложной религии) *пасты свиной* (заниматься презренным, рабским трудом не по душе). *Придя в себя* (осознав и раскаявшись), он решил *вернуться домой* (под покровительство Отца). Отец *увидел сына, когда тот был ещё далеко* (раскаявшийся грешник ещё далёк от Бога, но Всевышний Сам спешит навстречу своему блудному сыну), и *велел дать ему лучшие одежды и обувь* (символ оправдания грешника, пришедшего к Богу в лохмотьях ложной веры, по благодати Бога) и *перстень* (печать Духа) как знак сыновства (Спасения). Одежда, обувь и перстень были отличительными признаками свободного человека, а в данном случае человека, свободно выбравшего путь Спасения. Слова Отца: *«Потому что этот сын мой был мёртв и ожил, был потерян и нашёлся»* нужно понимать так, что в глазах Бога все потерянные грешники мертвы [Эф. 2 : 1, 5], но при покаянии и спасении они оживотворяются [Ин. 5 : 24, 25]. Притча заканчивается всеобщей радостью и ликованием, ведь освобождение от греха, возвращение человека на путь Истины и Веры – это подлинная радость Небес. Таким образом, тема безграничной любви Бога, который ищет грешников (отступников от веры) и призывает их к Спасению, – центральная в притче.

В притчах о пастухе, ищущем овцу, о женщине, ищущей монету и об отце, принимающем своего сына [Луки, 15], раскрывается спасительная любовь Троицыного Бога к людям, то, как работает Божественная Троица, чтобы вернуть грешников через Сына посредством Духа к Отцу. Сын пришёл в Своём человечестве как Пастырь, чтобы найти грешника, как

потерянную овцу, и вернуть его домой [Луки, 15 : 4–7]; Дух ищет грешника так же, как женщина заботливо ищет потерянную монету, пока не найдёт её [Луки, 15 : 8–10]; Отец принимает покаявшегося и возвратившегося в лоно Церкви грешника так же, как «один человек» принимает своего блудного сына [Луки, 15 : 11–32]. Первые две притчи имеют основную мысль: ничтожное, даже самое малое в глазах мира сего является драгоценным для Бога [4, с. 1381], но сколь ценнее для Него человек, возвратившийся с покаянием в Дом Отца своего!

Так, настоящее искусство – это своеобразный духовный инструмент, с помощью которого зрители и читатели способны сделать свой свободный духовный выбор, т.к. искусство – это абсолютная обнажённость души, восхищающая и тревожно сжимающая сердце. Художник – живописец, литератор, музыкант – идёт на ощупь сквозь обжигающее пламя откровений и терзаний и, чтобы избавиться от леденящих душу ужасных видений, он пишет свои произведения; он ищет спасения для себя и своих зрителей и ведёт их к Спасителю через огонь своего творчества. И пока жив человек, ему предписано вновь и вновь падать и подниматься, сожалеть и сопереживать, страшиться и – молиться обо всём сущем в этой юдоли страданий.

Литература

1. Угринович, Д. М. Искусство и религия : теорет. очерк / Д. М. Угринович. – М.: Политиздат, 1982. – 288 с.
2. Платонов, И. Смысл творчества : религиозно-философская мысль / И. Платонов. – Мн.: ООО «Элайда», 1997. – 175 с.
3. Литературный энциклопедический словарь / Л. Г. Андреев [и др.]; под общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 752 с.
4. Новая Женевская учебная Библия : Священное писание, Синодальный перевод / [Издано в сотрудничестве с «Библейской лигой» и Миссионерским союзом «Свет на Востоке»]. – Hänssler-Verlag, 1998. – 2052 с.
5. Новый Завет : восстановительный перевод. – Анахайм: Живой поток, 1998. – 1458 с.
6. Соловей, Т. С. Притча о блудном сыне и ее изучение в сопоставлении с другими произведениями литературы и искусства / Т. С. Соловей // Уроки литературы. – №12. – 2005. – С. 4 – 10.
7. Пушкин, А. С. Станционный смотритель / А. С. Пушкин // Повести Белкина. – М.: Дрофа. – 2003. – С. 68–74.
8. Тургенев, И. С. Степной король Лир / И. С. Тургенев. – М.: Дрофа, 2001.
9. Гумилев, Н. С. Блудный сын / Н. С. Гумилев // Избранное. – М.: Панорама, 1995. – С. 127–130.

УДК 37.091.32:17.02

Л. Г. Астафьева

Нравственный потенциал урока

В статье на конкретных примерах убедительно доказывается, что урок истории имеет огромный потенциал для нравственного воспитания школьника, способствует формированию убеждений, выработке умения отстаивать свою точку зрения. В статье приводится целый ряд заданий, которые могут быть использованы на уроках истории в реальной практике преподавания предмета.

Понятие нравственность «означает внутренние, духовные качества, которыми руководствуется человек; этические нормы; правила поведения». В этом значении «духовность» и «нравственность» во многом перекликаются. Нравственность есть одно из измерений духовности человека. В Нагорной проповеди Господь дает заповедь, замечательную по краткости и ясности, которая охватывает всю гамму человеческих чувств и нравственные основы

бытия: «Во всем, как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так поступайте и Вы с ними, ибо в этом закон и пророки» [Мф. 7:12]

Нравственность – это присвоение человеком (то, что стало частью его «я») моральных ценностей, требований к себе и другим, и, наконец, перспектива совершенствования. Духовно-нравственное образование на уроках истории означает использование этнокультурных традиций российского народа, воспитание гражданина и патриота, знающего и любящего свою Родину, познающего ее духовное богатство. Г. А. Антипов в конце 80–х годов 20 века писал: «Воспитание не только передача знаний. Это, в первую очередь усвоение ценностей. И то, на что должно ориентироваться преподавание истории, это формирование ценностного отношения к прошлому. Преподавание истории в школе должно служить каналом передачи ценностей, оправдавших себя, доказавших свою силу в историческом процессе народа [1, с. 218].

Но, к сожалению, в современной России зачастую материальные ценности доминируют над духовными. А это означает искажение представлений о доброте, великодушии, гражданственности, патриотизме. Мы часто встречаемся с агрессивностью и жестокостью в детской среде. Между тем детство – это благодатный период накопления нравственного опыта. Именно в школьном возрасте происходит осознание социальных норм, моральных требований и образцов поведения, культурных потребностей. Поэтому нам, педагогам, необходимо помочь детям понять, что в нашем обществе должны сохраняться и передаваться нравственные духовные ценности и обычаи, чтимые предками, и что именно мы, граждане России, ответственны за сохранение нравственных и духовных ценностей. Мы учим детей брать пример с людей, живших в прошлом, любить и уважать Малую Родину. Следовательно, мы делаем их личность более гармоничной, а судьбу более счастливой. Прикасаясь к детским душам, мы ведем их к возвышенным помыслам, учим их быть благодарными, более добрыми. Поэтому тема нравственности и духовности на уроках является актуальной.

Государственные образовательные учреждения России обязаны изучить, а затем и внедрить новые образовательные стандарты (ФГОС). Концепция ФГОС – «Развитие личности – цель и смысл общего образования». Федеральный государственный стандарт предполагает воспитание школьников и получение результата на **личностном уровне**: это воспитание гражданственности, патриотизма, осознание своей этнической принадлежности, усвоение гуманистических ценностей, формирование способности к саморазвитию, уважительного отношения к труду. А так же формирование уважительности к другим людям, их мнению, мировоззрению, освоение социальных норм и морального сознания. Формирование здорового образа жизни и экологического мышления, осознание ценностей семейной жизни, развитие творческой деятельности, освоение художественного наследия народов России и мира.

Внимательно вчитавшись в содержание ФГОС, можно сделать вывод о том, что ничего принципиально нового в этих требованиях нет. Ведь учителя истории и общество-знания всегда придерживались принципов гуманистического воспитания.

Наряду с личностными характеристиками в новых положениях ФГОС присутствует системно-деятельностный подход как основной компонент обучения. Этот компонент в обучении предполагает, что обучаемый не просто усваивает минимум-оптимум знаний, умений и навыков, но вместе с предметной стороной деятельности осуществляется активная самостоятельная, осознанная учеником работа. В данном случае обучаемый – не объект, но субъект обучения, а значит, он предельно активно участвует в уроке. Сам добывает, обрабатывает, классифицирует, оценивает и анализирует знания. Третьим компонентом ФГОС являются метапредметные связи, предполагающие осмысленную и самостоятельную деятельность школьников, способных к саморазвитию. В данной статье прослеживается, как государственные стандарты внедряются на уроках истории, обществознания, как используется нравственный потенциал урока.

Изучение в школьном курсе истории любого народа невозможно без изучения его религии. Религия является нравственным началом любого общества. Принятие христианства на Руси стало средством приобщения восточнославянских племён к мировой культуре. В Православной религии отразилась национальная жизнь русского народа, христианство стало

мощным средством воздействие на общество. Изучение отдельных эпизодов истории Русской Православной Церкви в светской школе носят информационный характер, помогают понять историю России в целом, увидеть роль Церкви в историческом процессе, святость, духовное подвижничество ее деятелей. Ведь чтобы понять историю своего Отечества, надо понять духовный мир своих предков: их веру, идеалы, мораль, культуру. Примером может служить урок «Культура Древней Руси», проводимый в 10 классе, целью которого является дать представление о том, что русская культура получила развитие с принятием христианства в 10 веке. Один из этапов урока – «Архитектура Древней Руси 10–12 вв.». Ученики, заранее подготовившие материал и иллюстрации, рассказывают, когда, почему, кем было принято христианство. Повествуя об архитектуре собора Святой Софии в Киеве, докладчики подчеркивают его триумфальность, связанную с утверждением авторитета князя и могущества государства. Иллюстрируя изображение храма, они поясняют символический смысл тринадцати куполов, четырех глав храма, его икон и мозаик. Далее следует рассказ о Софии Новгородской, Софии Полоцкой. При этом поясняется самобытность каждого храма и внедрение в его архитектуру черт национального русского зодчества. Ребята рассказывают одноклассникам о Церкви покровы на Нерли, объясняют, почему Андрей Боголюбский велел поставить храм именно на этом месте, чем объясняется мировая слава этого сооружения. Объясняется значение резного убора церкви. Белокаменное зодчество Владимиро-Суздальской земли представлено на уроке следующими храмами: Церковь Бориса и Глеба в Китекше, Спасо-Преображенский собор в Переяславле-Залесском, Успенский собор во Владимире, Дмитриевский Собор во Владимире. В заключении урока делается вывод о том, что духовную и художественную жизнь Византии, а затем Руси определяла Церковь – главный заказчик строительства и украшения храмов. Церковная архитектура на Руси очень точно и полно воспроизводило сущность христианского учения в зрительных образах и архитектурных символах [2, с. 76].

Уроки истории – кладезь для воспитания нравственности в человеке. Ведь история – это по сути, сама человеческая жизнь. Там учат жить совестно, гуманно, не повторяя ошибок предыдущих поколений, поступать разумно, достойно, по-христиански. Учитель знает, как распорядиться знаниями, где расставить акценты, какой материал предоставить для рассуждения и обсуждения. Вдумчивый учитель должен использовать на уроке каждую возможность для воспитания нравственных качеств школьников.

Возьмем для примера работу из серии ЕГЭ, задание С–5:

«Существуют две точки зрения на выступление Н. С. Хрущева на 20 съезде КПСС.

- 1) Доклад Н. С. Хрущева с разоблачением культа личности И. В. Сталина был предательским шагом по отношению к истории страны, человеку, который имел много заслуг.
- 2) Доклад Н. С. Хрущева имел большое значение для страны, оказал огромное влияние на общественное сознание, привел к некоторым демократическим преобразованиям в СССР.

Задание: Укажите, какая из точек зрения вам представляется более предпочтительной. Приведите не менее 3-х факторов и положений, которые могут служить аргументом, подтверждающим вашу точку зрения» [3, с. 220].

Отвечая на этот вопрос, учащийся должен не только показать знания, но, поставленный перед нравственным выбором, он должен доказать либо правоту Н. С. Хрущева, переступившего через партийное единство, партийный монолит, партийную избранность, элитарность и нашедшего силы публично покаяться перед всем миром. Либо, в противном случае, ученик доказывает заслуги И. В. Сталина перед страной и миром, обосновывает правоту действий «вождя народа».

Используя нравственный потенциал урока, даем задание: «Конфликт между убеждениями и непосредственными интересами подстерегает человека на каждом шагу: убеждение в том, что нужно говорить правду, и – нежелание обидеть человека; убеждение в том, что нужно прийти на помощь человеку, который подвергся нападению, и, – опасение, что, оказывая помощь, можешь пострадать сам...»

Продолжите этот перечень. Какие типы убеждений являются основой для такого рода внутренних конфликтов? Те ли это конфликты, которые нужно избегать?» [4, с 155]. Таким образом, осуществляются метафизические параллели, объединяются материалы предметов истории и обществознания.

Бережное отношение к обычаям и традициям – условие неразрывной связи времён и поколений. Оценивая прошлое, мы оцениваем достижения людей в разные исторические периоды. Задача курса истории прививать нравственные нормы – милосердие, мужество, благородство показываются на примере героев военных лет, исторических деятелей.

К сожалению, на экзаменах выявлено, что выпускники плохо знают имена А. П. Маресьева, А. М. Матросова, Д. М. Карбышева, Зои Космодемьянской (задания с выбором ответа №17 по данной теме выполнили менее половины выпускников). Из полководцев хорошо знают только Г. К. Жукова и К. К. Рокоссовского. Знание имен персоналий князей Древней Руси, Московского княжества, великих государей Российского государства, церковных деятелей и представителей культуры оставляет желать лучшего [2, с. 222]. Подобная ситуация вызывает к более кропотливой работы с персоналиями. При этом важно научить не только назвать участника событий. Учащиеся должны сами оценить значимость той или иной фигуры в истории. Гуманистический подход в обучении предполагает умение видеть в персоне не только политического или культурного деятеля, но личность с ее слабостями, возможно, «пороками» или сильными и положительными качествами. А для этого необходимо таким образом направить деятельность ученика, чтоб он сам добывал знания об исторической персоне (системно-деятельностный подход), и компетентно, с использованием нравственных, человеческих, рациональных характеристик мог судить о ней. Как, рассуждая в таком ключе, можно оценить личность Николая I? «Душитель декабристов?», «Николай «Палкин»?», «Основатель III отделения Его Величества канцелярии», «Цензурный монстр и бездушный самодержец, превративший Россию в военную казарму»? Но ведь ученики знают другого Николая: реформатора, упорядочившего жизнь «обязательных крестьян, создателя нового Свода законов и т.д.? Вот **рекомендации к характеристике исторического деятеля:**

1. Определите исторические условия и общественную среду, в которой формировались взгляды и цели человека.
2. Раскройте черты характера в зависимости от воспитания, идеалов его класса.
3. Определите, какие качества личности помогли ему в достижении поставленных целей, объективно стоящих перед народом или классом общества.
4. Раскройте связи и противоречия между целями и средствами достижения .
5. Оцените роль личности, опираясь на
 - * результаты деятельности
 - *ее влияния на последующие события
 - *воздействие ее примера на других людей, на последующие поколения [5, с. 39].

Наглядный пример противоречивой оценки исторического деятеля – **историческая характеристика Петра I**, которую можно применить в старших классах:

- «**творец истории**» (превратил русский народ в нацию, создал великую Россию);
- «**спаситель Отечества**» (спас Россию от Европы частичным слиянием с ней);
- «**просветитель**» (привел к власти новый образованный слой, приобщивший Россию к культурным ценностям);
- «**религиозный отступник**» (русский леший, антихрист, разрушитель православной России);
- «**человек крайностей**» (и «жертва, и демон» «развратник и хулиган», «ребенок-деспот»).

Выбрав для изучения темы «Реформы Петра I» форму урока-проблемы, учитель более подробно знакомит школьников с оценками этого деятеля Д. Мережковским, Карамзиным, А. Герценом, С. М. Соловьевым и др. В заключительной части приводятся слова Н. А. Бердяева: «Без насильственной реформы Петра, во многом мучительной для народа, Россия не

могла бы выполнить своей миссии в мировой истории и не могла бы сказать свое слово». Ученики должны высказать свое мнение об этом высказывании. [5, с. 40]

В год памятного события – 70-летия победы советских войск под Сталинградом уместен урок **«Причины победы советского народа в Сталинградской битве»**. Исторические источники – богатый материал для самостоятельной деятельности школьников. Они позволяют проникнуться духом эпохи, вникнуть в событие как бы изнутри, открыть неизвестный ранее факт и самому оценить его. С использованием интерактивных методик, разработанных Т. А. Корневой, урок проводится в форме конференции. Группы школьников – «аналитики», «статисты», «архивариусы» – анализируют: исторические источники, высказывания западных политиков, изучают статистические данные о потерях воюющих стран в Тунисе, у о. Мидуэй и под Сталинградом, работают с архивными дневниками, письмами с фронта, с памятками для немецких и для русских солдат. Богатейший документальный материал позволяет оценить Сталинградское сражение с позиции воина, дипломата, публициста. Группа «экспертов», подводящая итоги урока делает правильный вывод: **главная причина победы, повлекшей коренной перелом** в Великой Отечественной и во второй мировой войне – военное искусство и **талант советских полководцев, мужество солдат и тружеников тыла, воля к победе, сила духа и характера русского народа** [2, с. 76].

Благодатным полем для воспитания нравственных начал является урок в 9 классе **«Свет и тени духовной жизни»**. Цель урока определение общих процессов происходящих в области культуры в 30-е годы 20 в. Мы вспоминаем понятие «тоталитаризм» и его основные элементы. говорим, что главной чертой этого режима является партийный контроль над духовной жизнью общества, внедрение в массовое сознание единообразной идеологии.

Ребята работают в творческих группах: 1. Школа и семья. 2. Наука и идеология. 3. Литература 30-х годов. Искусство. Советский кинематограф. Изобразительное искусство. Скульптура. Архитектура.

Остановимся на деятельности последней группы, перед которой были поставлены следующие вопросы:

Какая задача была поставлена перед художниками, скульпторами, архитекторами?

Кто и почему занял ведущие позиции?

Почему на первое место выходит монументальное искусство?

Следует рассказ: «5 декабря 1931 г. в центре Москвы раздалась взрывы – был уничтожен храм Христа Спасителя. Его строили на пожертвования всего народа в ознаменование победы над Наполеоном лучшие архитекторы, художники, скульпторы. Верещагин, Суриков, Клодт, Ромазанов приняли участие в работе. На мраморных плитах собора были выбиты имена погибших и раненых в войне 1812 г.

В 1934 г. была взорвана знаменитая Сухаревская башня, а руководитель «реконструкции» радостно доложил о том, что, наконец, нет той старины, которая мешала переделывать Москву старую в Москву социалистическую». Далее ученикам задается ряд вопросов:

– Что вы думаете об уничтожении старых памятников? Как использовались церкви? Ведем разговор о том, как церкви использовались под склады, дома культуры, монастыри – под тюрьмы. Один из самых известных монастырей – СЛОН – Соловецкий лагерь особого назначения. «Цель оправдывает средства», – считал Сталин. Раз так, можно распродавать коллекции Эрмитажа, церковные реликвии, ресурсы, вывозить из голодающей страны зерно... Перестраивалась Москва... Блистали роскошью, скульптурами, барельефами станции метро... Монументальность. Пафосность. Неуклюжее величие..

– Прокомментируйте эти факты. – обращается учитель к ребятам. – Как вы считаете, можно ли судить о событиях 30-х годов по законам и меркам современной жизни? Вправе ли мы судить?

– Как бы вы отнеслись к такому утверждению: «Ошибки не перечеркивают успехов, но и успехи не оправдывают ошибок»? [6, с. 24]. Попытайтесь ваши суждения обосновать.

На уроках истории учитель вправе как угодно организовать восприятие учениками нужной информации. Но какой бы ни была методика, это всего лишь технология. А нравст-

венная составляющая урока должна остаться глубокой меткой в сердце, в душе ученика, а в подходящей ситуации стать путеводителем в его поступках.

С помощью урочной деятельности мы можем без труда поднимать большие пласты исторических событий, но главное – это огромный воспитательный момент для детей. Современному обществу крайне необходимо, чтобы дети с уважением относились к истории, к жизни, к людям. Поэтому они приобщаются не только к умственной, но и духовной деятельности, а значит, развиваются сами и помогают развиваться другим.

Если в числе духовных ценностей моих учеников будет уважение к прошлому своей страны и ее настоящему, любовь к малой Родине – значит, моя деятельность в области образования была гуманной и полезной.

Литература

1. Антипов Г. А. Историческое прошлое и пути его познания / Г. А. Антипов – Новосибирск : Наука, 1987. – 243 с.
2. Нетрадиционные уроки по истории России XX века в 9,11 классах / под редакцией Т. А. Корневой – Волгоград : Учитель, 2002 – 76 с.
3. Федеральный банк экзаменационных материалов. ЕГЭ 2010. История. Сборник экзаменационных заданий. – М. : ЭКСМО, 2010 – 220 с.
4. Поурочные разработки по обществознанию / под редакцией Е. Н. Сорокиной – М. : ВАКО, 2008 – 155 с.
5. Вяземский, Е. Е. Методические рекомендации учителю истории / Е. Е. Вяземский, О. Ю Стрелова. – Москва: Владос, 2000. –160 с.
6. История России. 9 класс Поурочные планы, часть II по учебнику А. А. Данилова, Л. Г. Косулиной «История России 9 класс». – Волгоград : «Учитель–АСТ», 2004 – 112 с.
7. Захарова, Е. Н. Методические рекомендации к изучению истории в 10 классе. / Е. Н. Захарова – М. : Владос, 2001 – 110с.

УДК 37.017.4–057.875

С. А. Вальченко

Гражданско-нравственная позиция современных школьников: сущность и содержание

В статье рассматривается сущность и основные структурные компоненты гражданственности, как важнейшего личностного образования. Помимо характеристика познавательно-эмоциональной сферы гражданственности выделяется ее практическая сторона, связанная с активно-преобразующей деятельностью личности на благо своей страны и народа.

Целью современного воспитания является, как известно, формирование «разносторонне развитой, нравственно зрелой, творческой личности обучающихся». Это достижимо на основе решения целого комплекса задач. Одна из них – формирование патриотизма и гражданственности личности – основывается на усвоении «общечеловеческих гуманистических ценностей, культурных и духовных традиций белорусов, идеологии белорусского государства, готовности к исполнению гражданского долга» [1, с. 3, 6]. Если углубиться в содержание приведенной цитаты, то можно четко вывести из нее национально-историческую базу гражданственности в сочетании с политическим, правовым и морально-практическим аспектами.

Рассмотрим подробнее сущность и содержание гражданственности (гражданской культуры) как сложного интегративного качества личности. Основываясь на законах классической педагогики, гражданственность можно представить в единстве интеллектуально-познавательного, эмоционального и практического компонентов. К *первому* из них можно

отнести совокупность знаний самого широкого диапазона, от познания своих «корней» до понимания современной политической ситуации в стране и в мире.

По мнению исследователей, наиболее важными сторонами историко-познавательной деятельности нужно считать: «знание национального языка, истории своего народа, его современных проблем и трудностей; знание своего этнонима и этногенеза, культуры народа, морально-этических норм и ценностей; уяснение сущности своей государственности, политической символики и атрибутов; представление о роли и статусе своей нации в системе международных отношений» [2, с. 36]. Как видим, отдельные грани *этнознания* смыкаются с политическими и идеологическими вопросами, что показывает их диалектическую взаимосвязь.

Однако они не исчерпывают содержания других составляющих. Поэтому теперь укажем на диапазон *политических* знаний. Они включают в себя знание истории становления государственной системы своей страны, осведомленность в порядке управления современным государством, сущности его суверенитета и независимости, различных направлений внешней и внутренней политики. Нельзя обойти вниманием и ориентацию личности в позициях или программах деятельности разнообразных политических партий и течений.

В тесной связи с политической гранью гражданственности находится ее *правовая* сторона. Познавательный аспект правовой культуры личности включает в себя «усвоение знаний о праве, основах законодательства Республики Беларусь, особенно Конституции страны, правах и обязанностях граждан, правовых нормах, которые... должны стать руководством в повседневном поведении» [3, с. 86]. Можно также говорить и о правовом просвещении более широкого плана – касающемся главных законов международных организаций, регулирующих мировое жизненное пространство.

Второй, эмоционально-чувственный, компонент гражданской культуры играет не менее важную роль в процессе ее формирования. Если касаться первой – *национальной* – составляющей, то он основывается на выработке осознанного отношения индивида к материальным и духовным ценностям своей нации, ее достижениям в различных областях жизнедеятельности. Такое отношение выражается в форме разнообразных эмоционально-чувственных реакций человека, и прежде всего – в его национальных чувствах (гордости, достоинства, благородства), которые проявляются двояко. С одной стороны, они «направлены на себя, при этом осуществляется рефлексия сложившихся национальных качеств». С другой, – «совершается “ревизия” явлений внешнего, инонационального происхождения при преобладающем внимании к тому, что “свое”» [4, с.86]. Такое сопоставление позволяет индивиду гораздо быстрее и четче уяснить отношение к своей нации, а также корректировать процесс его становления. Параллельно и на основе национальных чувств у личности развиваются национальные интересы, которые могут охватывать весьма широкий диапазон проявления – от этнокультурной сферы до области международного политического или экономического сотрудничества. Национальные интересы выполняют роль стимула деятельности, придавая ей целенаправленность и стабильность, т.к. не исчезают, пока не исчерпают своих возможностей.

Особое место в составе данного аспекта эмоционального компонента занимает патриотизм. Патриотизм «прежде всего – глубокое социально-нравственное чувство, вдохновляющее человека на благородные поступки во имя Родины». Но данный феномен не сводится только к национальным факторам. Патриотическое и национальное «имеют сферу сближения, первоначально проявляющуюся в понятиях и явлениях «малой родины», среды обитания, семейно-бытового уклада». В ходе дальнейшего развития личности «патриотическое, как более динамичное, расширяется, приобретает все большие масштабы до понятия Отчизны, страны, государства» [5, с.84]. Причем такого государства, в котором сосуществуют, как в Беларуси, различные этнические общности. Таким образом, в патриотизме органично сочетаются национальные и общечеловеческие ценности, что служит основой для формирования у личности культуры межнациональных отношений.

Эмоциональная сторона *правовой* культуры связана с «обогащением опыта эмоционально-ценностных отношений школьников к нормам права, опыта решения проблемных

жизненных ситуаций» [3, с. 86]. Если подобный опыт будет сочетаться с созданием в учреждении образования «атмосферы взаимоуважения, взаимответственности», то положительные переживания учащихся в области права закрепятся и будут играть роль своеобразного стимула при участии в различных видах данной деятельности. «Всякая эмоция, – отмечал Л. С. Выготский, – есть призыв к действию или отказ от действия. Эмоции...напрягают, возбуждают, стимулируют или задерживают те или иные реакции. Таким образом, за ней остается роль внутреннего организатора нашего поведения» [6, с.37].

Объектом эмоционально-ценностных отношений учащихся также выступает *идеология и политика* белорусского государства, идеи государственного суверенитета, национальной безопасности, социальной справедливости, экономического благосостояния общества. В случае подкрепления данных идей убедительными фактами, примерами, статистическим материалом, опытом собственной жизнедеятельности, у школьников наблюдается углубление соответствующей мотивации, рост готовности к серьезной оценке своей политической позиции.

Весьма существенное место в структуре гражданственности занимает *третий*, поведенческий, компонент. Его нельзя рассматривать в отрыве от двух предыдущих, поскольку поведение личности всегда основывается на осмыслении и эмоционально-нравственной оценке разнообразных внешних воздействий и внутренних переживаний. Следовательно, поведенческий компонент, с одной стороны, выступает в качестве своеобразного результата национально-гражданского и политико-правового формирования личности, а с другой, – служит показателем степени их сформированности, выражаясь в выполнении разнообразных социально значимых действий.

Поведенческий компонент характеризуется проявлением «личностной регуляции и развития творческого уровня самореализации»[2, с. 37]. Первая его сторона основывается на развитии рефлексивных процессов и в итоге выражается в готовности действовать в любой из указанных сфер жизнедеятельности в соответствии со сложившимися взглядами и убеждениями. Примером проявлением такой готовности в *национально-культурном аспекте* является противостояние личности этноцентризму, шовинизму, нациофобии и другим негативным национальным характеристикам на личностном или социальном уровне. Вторая черта определяется индивидуальными способностями человека, уровнем его общей культуры и образования, степенью «погруженности» в мир национальной духовности как в рамках семейного, так и школьного воспитания. В силу этого школьники могут принимать участие в разнообразных социально значимых акциях и проектах национально-специфического, военно-патриотического или общегражданского характера.

Правовая культура учащихся предусматривает формирование умений и навыков законопослушного поведения, готовности действовать юридически грамотно в различных жизненных ситуациях. Кроме того, следует подчеркнуть мысль о том, что законопослушный человек не должен равнодушно воспринимать нарушения норм права со стороны других лиц. Однако степень его вмешательства в подобные явления опять-таки определяется уровнем личностной убежденности и гражданской смелости.

При воспитании *политической* культуры, подчеркивают исследователи, школьники должны не только определить свою позицию, но и «попробовать себя в роли лидера, оценить свою роль избирателя и проявить ответственное отношение к ней, понять смысл участия в представительных органах власти, роль законов и сформировать у себя готовность к их неуклонному исполнению» [3, с.87]. Если говорить о более широком социальном воплощении политической культуры школьников, то следует стимулировать их активное участие в структуре ученического самоуправления, детско-юношеских общественных организаций, гражданских акциях.

Завершая анализ структуры гражданственности личности, следует отметить еще один немаловажный момент. В ней присутствуют как устойчивые и статичные характеристики, так и изменяющиеся, динамичные. Содержание статичных характеристик определяют уже приобретенные человеком знания о себе и обществе, выработанная им система оценок и отношений к материальным и духовным ценностям нации и государства, а также – зафиксиро-

рованные в его сознании способы и формы самореализации в данной сфере. Динамичные же характеристики определяются «способностью личности соотносить полученные новые знания о себе со старыми представлениями, приобретать эти знания самостоятельно из анализа собственной деятельности и общения, строить свои отношения и деятельность сообразно новым представлениям о себе» [2, с.43]. Поэтому процесс формирования гражданской культуры личности будет идти концентрически: от элементов знания до познавательно-аналитической глубины, от простых эмоциональных оценок к их широкому диапазону, от элементарной ко все более широкой и социально значимой деятельности.

Разумеется, столь сложный процесс не сможет осуществляться автоматически, раз и навсегда оттолкнувшись от первоначального стимула. На каждом возрастном этапе следует направлять и развивать определенные элементы гражданской культуры, действуя целенаправленно и систематично с учетом возможностей и особенностей учащихся.

Анализируя представленное содержание структурных компонентов гражданской культуры личности, нужно подчеркнуть ее выраженную нравственную направленность. Морально-этический аспект гражданственности связан с тем, какова степень приближения общества и каждой зрелой личности к таким идеалам, как долг, совесть, ответственность, достоинство, патриотизм, гуманность, милосердие. Поэтому проявления данных компонентов (познавательные, эмоциональные или поведенческие) следует соизмерять с нравственными нормами и правилами и только в зависимости от них определять критерии сформированности гражданской культуры.

Литература

1. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи в Республике Беларусь // Проблемы воспитания. – 2007. – № 2. – С. 3–19.
2. Михневич, О. А. Психолого-педагогические проблемы формирования национального самосознания будущих учителей / О. А. Михневич. – Мн. : Харвест, 2007. – 368с.
3. Сивашинская, Е. Ф. Лекции по педагогике: интегрированный курс. В двух частях. Ч. 2 / Е. Ф. Сивашинская. – Мн. : Жаскон, 2008. – 192 с.
4. Хабибуллин, К. Н. Испытания национального самосознания / К. Н. Хабибуллин, Н. Г. Скворцов. – С.-Пг. : ТООТК «Петрополис», 1993. – 164с.
5. Лапценак, С. Д. Нацыянальная самасвядомасць навучэнскай моладзі / С. Д. Лапценак // Нацыянальная самасвядомасць і выхаванне моладзі/ пад. рэд. А. А. Грымаця і інш. – Мн. : НІА, 1996. – 148 с.
6. Выготский, Л. С. Педагогическая психология / Л. С. Выготский. – М. : Педагогика, 1991. – 480 с.

УДК 27-662.3

А. П. Елопов

Русская Православная Церковь перед вызовом глобализации

Предметом изучения в данной работе является реакция Русской Православной Церкви на глобализационные процессы, характерные для современной эпохи. Автор выявляет основные причины распространения в православной среде антиглобалистских настроений, важнейшие пути и социальную значимость их практической реализации.

Для современной Русской Православной Церкви (РПЦ) стало привычным описывать и осмысливать свое положение в мире с использованием категорий «вызова» и «ответа», позаимствованных из историософской концепции А. Дж. Тойнби (1889–1975). Вызовы, на которые вынуждена отвечать РПЦ, многообразны: здесь и необходимость осуществить болезненный анализ уроков советской эпохи, и трудности «второго крещения Руси», и угрозы единству Церкви в условиях нарастания в ней фундаменталистских и модернистских тенденций... В

этот перечень можно смело добавить и глобализацию – относительно недавно проявившийся, но все сильнее действующий фактор исторического процесса.

Любопытно, что православные деятели одними из первых на постсоветском пространстве освоили соответствующий термин, так что к 2000 г. он имел вполне сложившуюся традицию употребления в церковной литературе и его появление в «Основах социальной концепции РПЦ» при наименовании отдельной главы уже никого не могло удивить. Другое дело, что значение этого термина в известной мере остается расплывчатым. Те же «Основы» не дают ему прямого определения, предпочитая характеризовать по отдельности политико-правовые, экономические и культурно-информационные аспекты глобализации.

Так, в политико-правовом измерении глобализация выражается в создании разветвленной системы международного права, обязательной для всех стран, официально ее признавших. К этому следует добавить и деятельность наднациональных организаций, которым государства-участники передали ряд своих полномочий, допустив их непосредственно регулировать внутреннюю жизнь народов.

В экономике глобализация связана с возникновением транснациональных корпораций (ТНК), действующих поверх государственных границ и сосредоточивших в себе колоссальные ресурсы – сырьевые, финансовые, человеческие.

В культурно-информационной сфере глобализация обусловлена развитием технологий, благодаря которым люди, предметы и идеи с легкостью перемещаются из страны в страну, с континента на континент. Общества, прежде разделенные и замкнутые, с относительно однородными культурами и составом населения, сегодня стремительно сближаются и приобретают поликультурный характер.

«Основы социальной концепции РПЦ», выражая официальную позицию этой организации, с одной стороны, признают «...неизбежность и естественность процессов глобализации, способствующих общению людей, распространению информации, эффективной производственно-предпринимательской деятельности. Церковь в то же время обращает внимание на внутреннюю противоречивость этих процессов и связанные с ними опасности» [7, с. 249].

Во-первых, существует и уже реализуется на практике вероятность того, что международные организации будут игнорировать волю отдельных народов и станут орудием несправедливого господства сильных, богатых и развитых государств над слабыми, бедными, технологически отсталыми странами. Самые знаменитые примеры, к которым в последние годы постоянно обращались представители Московского Патриархата, это, конечно, вмешательство «мирового сообщества» (читай: Запада) в ситуацию вокруг Косово, из-за чего сербы утратили контроль над территорией, являющейся средоточием их исторических и религиозных святынь, а также свержение диктаторского режима Саддама Хусейна, погрузившее Ирак в кровавую и беспросветную распрю. В свете сказанного понятно, почему в РПЦ доминирует негативное отношение к участию наднациональных структур в развитии демократических процессов на постсоветском пространстве: в нем угадываются мотивы, враждебные национальным традициям и интересам коренных жителей.

Во-вторых, хозяева ТНК сосредоточивают в своих руках слишком большую и дьявольски соблазнительную власть, которая не желает знать никаких пределов – будь то государственные границы, этнокультурная идентичность или требования экологической и демографической устойчивости. Происходит криминализация международного капитала, по всему миру громоздятся финансовые «пирамиды», вызывающие своим падением широкомасштабные потрясения. Социально-безответственная и безнравственная погоня за прибылью разрушает традиционную культуру труда, подчиняет человека денежному диктату, пускает по ветру благополучие целых стран и грядущих поколений (подробнее об этом см. [3]).

В-третьих, глобализация несет в себе реальную угрозу превращения человечества в однообразную массу, а многовековых национальных традиций – в достояние этнографических музеев. Красивый идеал сближения и мирного сосуществования народов, диалога и взаимообогащения культур оборачивается попыткой представить в качестве единственно возможной и универсальной современную западную культуру, культуру, с точки зрения

большинства православных христиан, глубоко бездуховную, возведшую в абсолют свободу падшего человека, который не стыдится своей греховности, более того, он привык ей наслаждаться. Это – путь к глобальной и окончательной катастрофе, ведь если «...во главу угла поставляется человеческий эгоизм, если либеральные институты служат легитимизации права на грех, то общество, лишённое представления о норме жизни, неизбежно обрекается на духовное вырождение, становясь аренной буйства темных страстей» [1, с. 45].

Чем менее официальными являются православные тексты, тем жестче оценивают они глобализацию, тем откровеннее проговариваются в них конспирологические подозрения и апокалиптические предчувствия, вызываемые этим процессом. Его стихийность и объективность преуменьшается в пользу сознательно действующей и злонамеренной воли. О глобализации прямо пишут как о постепенно разворачивающейся программе построения всемирного государства с единым правительством и единой армией, общими для всех финансами, законами и культурой, плотной системой контроля за жизнью частных лиц. Идеологией этого государства станет воинствующий секуляризм или, в другой терминологии, секулярный гуманизм (еще один вариант – экономический материализм). Под любым из приведенных названий скрыт приоритет чисто земного, материально-душевного существования, профанация и редукция духовных потребностей человека. По словам протоиерея Всеволода Чаплина, председателя Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества, «нормой объявляется бытие, лишённое Неба и того высшего смысла, ради которого стоит изменить всю свою жизнь, а то и пожертвовать ею» [10, с. 76]. Таким образом, утверждают православные авторы, нам грозит худшая форма тоталитаризма, от которой невозможно будет сбежать и от которой не смогут, да и не захотят защититься духовно бедные, примитивные в своих суждениях и желаниях люди. Переходя на традиционный, святоотеческий дискурс, деятели Церкви именуют совершающееся на наших глазах новым Вавилонским столпотворением или даже приближением царства антихриста.

Надо отметить, что подобные опасения, которые исходят от христиан разных конфессий, с особой остротой переживаются и артикулируются представителями именно Московского Патриархата, и понятно, что в огромной степени это связано с недавним опытом жизни под властью тоталитарного государства, поставившего Церковь на грань исчезновения.

Понятно также, почему вызов глобализации затрагивает самые сокровенные глубины церковного самосознания, подвергая серьезному испытанию православно-христианскую аутентичность. Ведь нынешний, по существу антихристианский характер глобализации прямо противоречит основному делу, ради которого была оставлена на земле Церковь Христова. Все христиане помнят, должны помнить слова, которыми напутствовал своих учеников не кто-либо, как сам Христос: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа». Т. е. сама Церковь призвана к глобальной миссии – объединить все человечество вокруг спасительной веры в триединого Бога. Но в условиях современной глобализации эта миссия находится под угрозой, она видится едва ли выполнимой, поскольку мир уже объединяется на далеко не христианских началах.

Косвенным признанием того, что РПЦ вынуждена трезво оценивать свои силы и возможности, претендуя не столько на расширение своего влияния на планете, сколько на защиту уже отвоеванных в ходе «второго Крещения Руси» позиций, является обращение ее руководства к концепции многополярного мира. По давно и многократно высказанному мнению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, «человечество не может жить по одному стандарту, будь-то западно-либеральный, исламский, католический или православный стандарт. Равновесие в мире может быть достигнуто только в том случае, если мы научимся жить вместе, если одна система цивилизационных ценностей не будет подавлять другую. Иначе мы не освободимся от терроризма и войн» [4, с. 17].

Характерно, что РПЦ активно ищет союзников, способных поддержать ее усилия по ослаблению негативных аспектов глобализации.

Отсюда, например, активизация диалога и сотрудничества с другими традиционными конфессиями. Можно вспомнить, что еще в 2007 г. будущий Патриарх, а тогда митрополит

Смоленский и Калининградский Кирилл, выступая на семинаре Юнеско в Париже, предложил создать при ООН специальную ассамблею из представителей ведущих религий мира, где выносилась бы оценка международным процессам и событиям с точки зрения традиционной морали. Еще раньше, в 2006 г., Московская Патриархия приняла активное участие в подготовке и проведении в российской столице Всемирного саммита религиозных лидеров. Этот форум обратился к главам стран «Большой восьмерки» с посланием, которое требовало откорректировать ход глобализации с учетом национальных и религиозных традиций разных народов, необходимостью уважать и охранять их святыни.

Антиглобалистские настроения в РПЦ побуждают ее искать общий язык и с теми политическими силами, которые постулируют приоритет национальных интересов и традиционных ценностей над международными обязательствами и культурным импортом. А это не только Александр Лукашенко или Владимир Путин, политики, склонные к патриотической, а порой (особенно в случае с белорусским Президентом) и к жесткой антизападной риторике. Православных симпатий удостоивались даже российские коммунисты, чья партия несет прямую историческую ответственность за погром русского православия в 20 веке. Более того, приходится говорить о феномене «православного сталинизма», о том, что определенная часть приверженцев РПЦ испытывает чувство благодарности к «кремлевскому горцу» за то, что его заботами над «русским миром» опустился хотя бы на время «железный занавес». Типичное для этой группы мнение высказал священник Дмитрий Дудко, который, кстати, дважды – при Сталине и Брежневе – подвергался репрессиям, а в последний период жизни публиковался на страницах советско-имперской газеты «Завтра»: «Как ни горько сказать, но решетка на Запад нам необходима, это благо для России. Она помогает нам видеть неповторимость, самобытность России, как святой Руси, богоносной страны, и, если хотите, Третьего Рима в лучшем смысле этого слова» [5, с. 733].

РПЦ также прилагает большие усилия по вовлечению светского общества в обсуждение тех опасностей, которые порождает глобализация. Двумя наиболее подходящими для этого темами в последние годы являлись переход на электронную документацию и другие компьютерные средства учета и контроля, а также перспективы внедрения в постсоветских республиках западного опыта организации т. н. ювенальной юстиции.

Первая тема, надо сказать, на начальном этапе своего осмысления едва не спровоцировала в РПЦ крупный раскол, поскольку многие верующие увидели во введении ИНН (индивидуальных номеров налогоплательщиков) и повсеместном распространении штрих-кодировки признаки отречения от Христа, а руководство Церкви осудило эту позицию, посчитав ее плодом религиозного невежества и сектантского алармизма (подробнее о ходе дискуссии и аргументах сторон см. [2]). К настоящему времени пик страстей остался позади, но сам образ «электронного концлагеря», возводимого на Земле антихристианскими силами, прочно вошел в церковное сознание. Стремясь донести его до широкой, в т. ч. светской, аудитории, Архиерейский Собор 2013 года обнародовал официальную «Позицию Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных» [9]. Данный документ апеллирует к тем наблюдениям, размышлениям и страхам, которые являются общими как для верующих, так и для людей с атеистическими и антиклерикальными взглядами. Внимание общественности привлекается к реальной проблеме – формированию предпосылок и способов установления на всей планете тоталитарного режима, глобального человежника (оставляя за скобками вопрос о том, как называть того, кто его возглавит: антихрист, мафия или Комитет 300).

Общечеловеческое звучание, поверх наших разногласий в вопросе о существовании Бога, имеет и «Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции», также принятая последним Архиерейским Собором. Тема ювенальной юстиции, особого судопроизводства по делам несовершеннолетних, уже утвердившегося в странах Запада и продвигаемого на территорию бывшего СССР, привлекла внимание православной общественности в середине прошлого десятилетия. Одними из первых ударили в набат популярные в церковной среде психологи, педагоги и публицисты И. Медведева и Т. Шишова, увидевшие в новом институте опаснейшее орудие антихри-

стианской глобализации. По их словам, «стена недоверия и неприязни, которую воздвигают реформаторы между здравомыслящими взрослыми и детьми, необходима глобалистам, чтобы перекрыть каналы передачи культурной традиции и внедрить свои сатанинские “ценности”, лукаво называемые “общечеловеческими”» [6, с. 275]. Озвученная авторитетными авторами тревога передалась всей РПЦ, которая стала настойчиво протестовать против пересмотра традиционной модели взаимоотношений детей и взрослых, их родителей и наставников. По заявлению Архиерейского Собора 2013, «Церковь не видит объективных и убедительных причин для внедрения системы ювенальной юстиции в том виде, в каком она распространена в ряде зарубежных стран. Показательно, что в национальном и международном законодательстве прочно закреплено преимущественное право родителей на воспитание детей. Какое-либо ущемление этого права справедливо не приемлется широкими кругами общества. Церковь поддерживает эту обеспокоенность и солидарна с ней» [8].

Подведем итоги. В своем предстоянии Богу и стремлении ввести максимальное количество людей в его Небесное Царствие, Русская Православная Церковь вновь и вновь обращается к реалиям нашей земной жизни, многие из которых складываются в единый процесс, имя которому – глобализация. РПЦ при этом преследует не только узко конфессио-нальный, но и более широкий, воистину общественный интерес. Безусловно, осмысление процесса глобализации совершается православными христианами в рамках религиозной парадигмы, но с привлечением социально-научного и социально-философского инструментария, аргументации строго логического и прагматического характера. Критика глобализации явно превалирует в РПЦ над изучением и освоением ее положительных свойств, тенденций и перспектив, но эта критика не голословна, она углубляет наше понимание современных социокультурных процессов, взывая к исторической бдительности и ответственности, к заботе о духовно-нравственном здоровье всего общества.

Литература

1. Алфеев, И., архиепископ Волоколамский. Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание / архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо, 2009. – 560 с.
2. Верховский, А. Радикальный православный антиглобализм / А. Верховский // Информационно-аналитический центр «Сова» [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/04/d350/> – Дата доступа: 11.10.2007.
3. Гельвановский, М. Глобальный кризис и необходимость разработки социального учения Православной Церкви / М. Гельвановский. – Православная беседа. – 2010. - № 1. – С. 62-69.
4. Гундяев, К., митрополит Смоленский и Калининградский. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? / митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев). – М.: Даниловский благовестник, 2002. – 144 с.
5. Дудко, Дмитрий, священник. Из мыслей священника о Сталине / священник Дмитрий Дудко // Сталин: в воспоминаниях современников и документах эпохи / сост. М. Лобанов. – М.: Новая книга, 1995. – С. 731–734.
6. Медведева, И. Я. Орден глобалистов: российская ложка / И. Я. Медведева, Т. Л. Шишова. – М.: Алгоритм, 2006. – 320 с.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 августа 2000 г. – Нижний Новгород, 2001. – С. 171-250.
8. Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции // Официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – 2013. -<http://www.patriarchia.ru/db/text/2774805.html> – Дата доступа: 4.03.13
9. Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных // Официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – 2013. – <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107.html>. – Дата доступа: 4.03.13
10. Чаплин, В., протоиерей. Церковь в России: обстоятельства места и времени / протоиерей В. Чаплин. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Арефа, 2008. – 312 с.

Л. Д. Ермакова

Речевое сознание как компонент нравственно-этической культуры личности

Предметом исследования в данной статье является взаимосвязь речевого сознания и нравственно-этической культуры личности. Представлены результаты исследования использования нецензурных выражений молодежью в ее речевой деятельности и обоснованы причины употребления ненормированной лексики.

*Каков человек, такова его и речь.
Сократ*

Важной составляющей существования человека в обществе является речь: речь – это средство познания мира, выражения деятельности сознания человека (когнитивное средство), формирования мировоззрения, вкусов, это коммуникативное средство, средство и условие совместной трудовой деятельности людей, связи поколений, средство социальной и возрастной идентификации человека, выявления уровня его мышления и общей культуры.

Реальный мир заменен в сознании человека картиной мира (А. Эйнштейн), совокупностью представлений об устройстве мира. Картину мира можно понимать как психическую проекцию действительного мира.

Инструментом построения картины мира является сознание действующего и познающего субъекта. Сознание есть механизм смыслопорождения: во всем, что окружает человека, сознание стремится найти смысл. Сознание «приписывает» смысл событиям, явлениям действительности, а также любым проявлениям человека, начиная от эмоциональных, психомоторных и заканчивая личностными и духовными. Языковая картина мира представляет собой результат взаимодействия системы ценностей человека с его жизненными целями, мотивами поведения, установками и проявляется в текстах, создаваемых данным человеком. С этой точки зрения, главная задача педагогов, говоря словами И. А. Бодуэна де Куртенэ, «состоит в том, чтобы прочесть в душах человеческих то, что в объективном психологическом мире сложилось и существует помимо всякой науки» [1, с. 260]. Структуры знания, фиксируемые в языке, – это, прежде всего «естественные» структуры, структуры опыта, осмысления и оценок мира, разделяемые всеми членами данного языкового сообщества и потому входящие в область так называемого «разделенного знания».

Индивидуальное сознание в своей структуре имеет национальную и социальную составляющую – определенным образом структурированную совокупность знаний и представлений, которыми необходимо обладают все личности, входящие в тот или иной социум. Принадлежность к определенному социуму, культуре определяется именно наличием базового стереотипного ядра знаний, повторяющегося в процессе социализации индивидуума в данном обществе, и достаточно стереотипного (на уровне этнической культуры, а не личности) выбора элементов периферий.

Сознание считается такой составляющей инфраструктуры мозга, в которой сосредоточен весь ментальный опыт, усвоенный человеком за время его жизни и отражающий накопленные человеком впечатления, ощущения, представления и образы в виде смыслов или концептов единой концептуальной системы.

Сознание возможно лишь только в условиях существования языка, речи, возникающей одновременно с сознанием в процессе труда. Первичным актом сознания является акт идентификации с символом культуры, организующий человеческое сознание, делающий человека человеком. За вычлением смысла, символа и идентификацией с ним следует выполнение, активная деятельность по воспроизведению образцов человеческого поведения, речи, мышле-

ния, сознания, активная деятельность человека по отражению окружающего мира и регуляции своего поведения. Сознание развивается у человека только в социальных контактах.

Речевое сознание как совокупность смыслов, имеющих языковую привязку, – только часть сознания в целом, точно так же, как мышление – только часть ментальных процессов, осуществляемых в сознании. Речевое сознание тесно связано с нравственно-этической культурой личности. Нравственность – это совокупность сознания человека, его навыков, привычек, связанных с соблюдением этих норм, правил и требований. Нравственным можно считать такого человека, для которого нормы, правила, в частности правила речевого общения, являются его собственными взглядами и убеждениями, как глубоко осмысленные формы поведения [2].

Нравственно-этическую культуру мы будем рассматривать как часть общей культуры, включающая нравственные позиции, личностные качества, выработанные на основе морального опыта общества и меру воплощения этого опыта в поведении с другими.

Осознание языка как феномена культуры в целом, и культуры речи в частности представляется социально-педагогической проблемой. Мы разделяем положение А. М. Пешковского о том, что «... для культурного общения необходим язык, культивируемый как особое искусство, язык нормируемый».

Основными катализаторами, ускоряющими развитие языка и речевого сознания, являются социальные переломы. Примерами из нашей истории служат реформы Петра I, революция 1917 года и особенно эпоха 90-х годов, в которую попали мы. Русский язык подвергается двойному воздействию. В речь образованных людей стали проникать слова из ранее закрытых источников. Прежде всего, из бандитского жаргона 90-х. Он дал огромное количество словечек описывающих криминальную действительность: беспредел, распальцовка, крыша, стрелка, наезд. А также словечки «типа», «чисто» и «конкретно». Например: «Ты типа чего выступаешь?» «Фильтруй базар!» Сегодня мы говорим: не наезжай на меня, не осознавая, откуда эти слова пришли. Кстати некоторые из них очень старые, и их значение близко к современному. Скажем, стрелка в древнерусском языке – это встреча, стрелка двух рек. А наезд – нападение княжеской дружины на конях.

Вначале, как и на другие языки мира, на него повлияла информреволюция, связанная с изобретением компьютера, интернета и принципиально новых способов общения: социальных сетей, блогосферы и т.д. Сильнее всего это заметно в политике и в литературе. Идет смешение советских клише, американизмов и русского жаргона, включая бранные слова. Искусственное насаждение средствами массовой информации (СМИ) американизма, сложные описания эмоций, замещенных смайликами, в первую очередь отражаются на детях. Неграмотная речь вышла на радио и телевидение – вспомните хотя бы «Дом –2». Неграмотные тексты стали доступны в интернете. Вот они и оказались слышнее и заметнее. Поэтому нужно научиться воспринимать язык как общенациональную ценность, воспитывать личную ответственность за каждое сказанное слово. Одной из примет постигшей нас языковой катастрофы стало употребление нецензурных слов. «Матерщина» свободно и горделиво идет по учебным заведениям и стала прерогативой в группе тинейджеров.

Именно в языке происходит первоначальная девальвация человеческих ценностей, что переносится на сферу практических взаимоотношений. Языком определяется мировоззрение человека, его поведение. Огрубление же речи ведет к уменьшению тональности общения, свидетельствует о нашей духовной и нравственной деградации.

Историк начала 17 века дьяк Иван Тимофеев среди грехов, которые привели русские земли к смуте, упоминал не только ненасытное сребролюбие, безмерное употребление вина и обжорство, но и произношение «зловонных» слов. Основная среда формирования сквернословия – семья. Ребенок, который слышит, как его родители «ласкают» друг друга забористым словом, почти наверняка вырастает матерно говорящим. Если раньше матери-на была языком преступников, то теперь молодые люди свободно употребляют бранные слова. Эта вседозволенность оборачивается болезнью интеллекта. Порок сквернословия не меньше пьянства растлевает и заражает духовную атмосферу. Поэтому нужно повышать культурный уровень общества и каждого отдельного человека. Следует помнить, что слово – это совер-

шенно конкретный поступок, и если человек циничен, то циничны его слова и поступки. Поэтому нужно воспитывать в школьниках сознательное отношение к своей речи и способствовать воспринимать язык как общечеловеческую ценность.

Молодежь, как известно, представляет собой большую социальную мобильную группу, которая играет важную роль в жизни общества. Именно представители молодого поколения отличаются стремлением ко всему новому, способностью моментально реагировать на все происходящее вокруг, уверенностью и «безоглядностью», что делает их поступки и действия решительными, смелыми, бескомпромиссными. Подобные тенденции, как правило, находят свое непосредственное воплощение, прежде всего в языке. Именно в речи молодежи, как в зеркале, находят свое максимальное отражение все социальные преобразования и изменения, которые происходят в обществе на определенном этапе его исторического развития. Все это актуализирует проблему изучения речевого сознания современного молодого поколения, которое, без сомнения, отличается от речевого сознания молодежи советского периода.

Данную проблему актуализировал еще в 1927 г. С. А. Копорский, который писал об «очистке» русского языка против его «порчи». В качестве борца за чистоту речи выступает ученый Л. И. Скворцов: «Жаргон убивает мысль, отучает думать его рьяных поклонников», – пишет он в своей книге «Экология слова, или поговорим о культуре русской речи».

Современный человек живет в постиндустриальном информационном обществе, жестко управляемом СМИ. В этой связи возникают и актуализируются многие новые аксиологические и идеологические смыслы. Молодежь выступает в качестве прослойки общества, наиболее подверженной этим переменам и веяниям.

Нами проведено исследование среди школьников и студентов (выборка 290 человек) с целью выявления причин употребления нецензурных выражений и как соотносится нравственно-этическая культура с речевым сознанием. Анализ полученных данных показал, что большинство молодых людей употребляют нецензурные выражения (90 %) по следующим причинам: для повышения эмоциональности речи (40%); для эмоциональной разрядки (20%); для демонстрации агрессии (10%), (20 %) из-за нехватки слов, а также 20 % используют скверные слова для демонстрации принадлежности к «своим». На самом деле сквернословие отражает скудность лексического запаса говорящего (так считают 80% опрошенных). 60% отвечавших, чувствуют недовольство, когда слышат мат. Также 83% участников анкетирования не хотят, чтобы их дети употребляли бранные слова в речи. И лишь 10% процентов опрошенных не употребляют мат в речи.

Нецензурная брань в общественных местах – это мелкое хулиганство (ст.156 Кодекса об административных правонарушениях), которые наказываются штрафом в две базовые величины или даже исправительными работами на срок от одного до двух месяцев с удержанием 20% заработка. Только если взглянуть на проблему реально, сколько конкретно любителей мата было наказано правоохранительными органами, сказать трудно, поскольку такой статистики не ведется.

Чем же вызвано столь активное появление ненормированной лексики в молодежной среде? Распространенным видом молодежного общения является сленг и жаргон. Сленг – это слова и выражения, употребляемые людьми определенных возрастных групп, профессий или социальных прослоек. Тем самым создается особая языковая среда, которая характеризуется игрой лексических значений, что не может не привлекать молодых людей. С другой стороны, ограниченность набора сленгов создает лексический монотон, приводит к обедненности индивидуальной речи. Границы распространения сленга расширяются под влиянием СМИ, поведения взрослых в быту.

Жаргон – явление многослойное, включающее в себя ряд слов и выражений. Так, в подростково-юношеском жаргоне можно выделить четыре группы. Первая – общеупотребительные слова и выражения, получившие в жаргоне иное содержательное значение (капуста, зелень – доллары, упакован выше крыши – одет очень модно). Вторая – общеупотребительные слова и выражения, которым в жаргоне придается многозначная экспрессивная окраска, что позволяет употреблять их в значительно большем количестве случаев, чем это

принято речевыми нормами (железно, крутой). Третья – слова, бытующие только в жаргоне (баксы, салага, клевый прикид – одежда, англицизмы, слова из бытовой лексики). Четвертая – слова и выражения, употребляемые только лишь в отдельных регионах, в том числе и имеющие корни в местных диалектах.

Жаргонизмы, ненормированный стиль общения, матерщина активно проникают в нашу речь, сочетаясь с общелитературной лексикой в новом сленговом значении. Все это приводит к печальным последствиям – искажению речевого сознания. Жаргонизмы превращаются в модные словечки журналистов, политиков и артистов всех жанров. Широкое распространение жаргон получил среди школьников. Происходит это легко: через беспризорников, улицу, базар. Сленг и жаргон охватили массы, они звучат везде.

Чем же обусловлено стремление молодежи использовать сленг и жаргон как средство общения? Пришло новое время и пересыпать речь жаргонными и блатными словами стало модным. Ведь молодому человеку важно не только «что сказать», но и «как сказать». Молодежь как бы вознамерилась выделить себя из окружающего мира, отчасти кичась этим. Самое негативное влияние жаргона и сленга сказывается на формирующемся речевом сознании. Стилевая дезориентация ведет к речевой некомпетентности и речевому бессилию. («Я хотел типа слинять ... »).

Современная молодежь стремится к осознанию себя как особой части общества, подчеркнуто ассоциирует себя с молодежной субкультурой. Все это находит отражение в существовании молодежно-ориентированных СМИ (телеканалы Муз-ТВ, НТВ, журналы и ряд развлекательных передач на телевидении, целевой аудиторией которых является в основном молодежь – реалити-шоу, молодежные телесериалы и т.п.). Эти СМИ являются основными «законодателями» моды, вкусов и представлений современной молодежи, навязывая определенные модели поведения и видения мира. Транслируемый современными молодежными СМИ продукт делает возможным вывод о подмене многих традиционных ценностей новыми, переосмысленными. Среди наиболее распространенных способов повседневного общения выделяю тот факт, что многие слова и выражения замещаются отдельными словами из рекламных текстов, общение происходит посредством рекламных слоганов и фраз и коротких SMS – сообщений. SMS - сообщение стало распространенной формой общения 52,5% респондентов.

Таким образом, жаргонизмы, ненормированный стиль общения, матерщина активно проникают в нашу речь, сочетаясь с общелитературной лексикой в новом сленговом значении. Все это приводит к печальным последствиям – искажению речевого сознания.

Анализ собранного материала выявил некоторые особенности разговорной речи молодежи, среди которых можно отметить следующие:

- 1) Активизация иноязычной лексики в разговорной речи молодежи.
- 2) Чрезмерная жаргонизация разговорной лексики молодежи.
- 3) Активизация виртуального общения.
- 4) Активизация общения при помощи граффити.

Таким образом, в условиях преобразований, когда сознание общества в целом изменяется, приспособляется, перестраивается, молодежь формируется и развивается уже в новом времени с новыми взглядами на жизнь и иным мировосприятием, что непосредственно оказывает влияние на речевое сознание представителей молодежи.

Мы разделяем озабоченность профессора А. Рогалева в том, что «в атмосфере, перенасыщенной словесным «мусором», чахнут добро и милосердие, буйно произрастают семена нравственного и правового нигилизма. В таких условиях перерождается сама человеческая душа – она становится злой и агрессивной».

Таким образом, речевое сознание представляет собой форму взаимодействия человека с социальной средой, выраженной в речи. Речевое сознание обусловлено социальной ситуацией, задачей и условиями общения, коммуникативными потребностями, национально-культурной спецификой поведения говорящего (Т. Г. Винокур, А. В. Ленец, Г. Г. Матвеева, Л. А. Моисеенко, Е. Е. Нужнова, К. Ф. Седов, А. В. Рогалев и др.). Если в норме речевое сознание – это поведение, принятое в данной общности и соблюдаемое в стандартных комму-

никативных ситуациях большей частью языкового коллектива, то ненормативное речевое сознание – это поведение, нарушающее принятые нормы.

При изучении характера взаимосвязи речевого сознания и нравственно-этической культуры было выявлено:

для большей части молодых людей характерен высокий уровень предрасположенности к употреблению ненормативной лексики в речевом сознании (поведении). Чаще всего молодые люди прибегают к ненормативной лексике на улице, общаясь с друзьями или находясь в одиночестве, реже – находясь в учебном заведении или на рабочем месте и совсем редко дома, в окружении близких или родственников;

ненормативное речевое поведение друзей, ближайшего социального окружения, как правило, не вызывает отрицательной реакции или реакции осуждения со стороны респондентов, в то время как по отношению к употреблению ненормативной лексики посторонними или незнакомыми людьми молодые люди чаще проявляют нетерпимое и осуждающее отношение. С одной стороны, в тесном кругу друзей, в группах, где она становится общепринятой, ее употребление, по мнению большинства опрошенных, не считается отклонением от нормы. С другой – при официальном общении, в общественных местах ненормативная лексика все еще рассматривается как табуированная;

в большинстве случаев ненормативная лексика служит инструментом для выражения эмоциональных состояний, чаще негативных: ответной и демонстративной агрессии, раздражения, недовольства, обиды. В речевом поведении молодого поколения нередко употребление ненормативной лексики выполняет функцию понижения статуса адресата, междометную функцию, «контактоустанавливающую» и привлечения к себе внимания со стороны окружающих, а также функцию протеста против существующих в обществе норм и правил;

значимых различий в частоте употребления ненормативной лексики между старшеклассниками и студентами не выявлено. Однако между ними были обнаружены достоверные отличия в склонности к ненормативному речевому поведению в зависимости от тех или иных ситуаций, эмоциональных состояний, отношения к ненормативной лексике. Так, студенты чаще по сравнению со школьниками обращаются к ненормативной лексике в состояниях стресса, обиды, неудачи. Доля школьников, проявляющих активную позицию по отношению к ненормативной лексике в такой форме, как «сделать замечание» нарушителю речевых норм поведения, ниже, чем соответствующая доля студентов. Старшеклассники в меньшей степени склонны к осуждающей реакции на использование друзьями ненормативной лексики.

Таким образом, упадка и оскуднения русского литературного языка не происходит. Падает культура владения языком и общая культура пишущих и говорящих.

Литература

1. Бодуэн де Куртенэ, И. А. Язык и языки // Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по языкознанию. Т. 2. – М., 1963. – С. 260.
2. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи в Республике Беларусь: Постановление Министерства образования Республики Беларусь от 14 декабря 2006 г. № 125. – Сборник нормативных документов. – 2007. – № 2. – С. 9–40.

УДК 316.72

Е. В. Жилинская, Т. В. Авдоница

Диалог культур: взаимодействие или поглощение?

В статье рассматривается проблема взаимодействия культурных процессов Запада и Востока на пространстве славянской Руси. Противоречия развития мировой культуры отразились и в духовной сфере восточно-славянских стран, что привело к возникновению и широкому распространению антигуманных, антикультурных концепций.

К общечеловеческим ценностям, формам восприятия и оценке мира человечество приходит в результате развития и взаимовлияния национальных культур. Поскольку в любом обществе существуют и прогрессивные, и реакционные тенденции, то и сам процесс развития культуры проходит сложный и противоречивый путь, так как в ней находят своё отражение часто противоположные и противоборствующие социальные и национальные интересы конкретной исторической эпохи. Одной из характерных черт культурно-исторического процесса на рубеже 20–21 вв. является постоянное движение к интернационализации всех сфер жизни, ранее замкнутых в национальных рамках конкретных обществ. Процесс объединения создаёт прочную основу для взаимопроникновения и слияния духовных ценностей, сформированных в рамках национальных культур, и в частности, на более высоком уровне – цивилизаций Запада, Востока и Юга.

Сближению, ставшему необратимой реальностью к концу 20 в., предшествовали драматические события мировой истории: Первая и Вторая мировые войны и многочисленные региональные конфликты, тиранические режимы и экономические кризисы, техногенные катастрофы и экологические катаклизмы. Поэтому к концу 20 – началу 21 вв. большое значение придавалось идеям диалога – взаимодействия и взаимопонимания между различными культурами, особенно в отношении современной западной культуры и традиционных культур Азии, Африки, Латинской Америки.

Тема диалога культур «Восток – Запад» была весьма популярна в конце 20 в. и в первое десятилетие века нынешнего. Сейчас проблема культурного, социального, гуманитарного, конфессионального взаимодействия стран и отдельных групп людей не муссируется в СМИ и научных сообществах, возможно, потому, что интеграция европейской культуры в наше общество уже произошла. Безусловно, процесс этот весьма длительный и неоднозначный, тем более, что «слияния» культур происходили и раньше: на рубеже 17 и 18 вв. (нововведения Петра Великого – и бюргерская Россия), 18 и 19 вв. (наполеоновское нашествие с последующей галломанией), 19 и 20 вв. (революционные преобразования, идею которых навевало с Запада). И вот теперь на рубеже 20 и 21 вв. на славянских землях начался «захватывающий» диалог Запада и Востока: англо-американская культурная и языковая истерия и эстетское увлечение китайским искусством, языком, технологиями. И всё это – в борьбе за территориальное и духовное владение социокультурным пространством исконной Руси.

В результате эклектических образований, возникших в процессе слияния разнородных национальных традиций, современная культура славян перестала быть комфортным пространством, поскольку сосредоточение всех духовных начал восточной, западной, африканской, азиатской, европейской культур, сталкивающихся друг с другом, усилило процессы ассимиляции тех национальных явлений, которые прежде отличались чистотой. Этот конгломерат духовных пластов постоянно увеличивается, создаёт хаос и наводит на людей страх за неустроенность их бытия, что приводит к желанию уйти от конструктивного диалога культур в сторону передразнивания [1, с. 237]. Так была создана почва для развития искусства постмодернизма. Хотя передразнивание и не лишает современный художественный процесс диалогичности, но преподносит «диалог» в некоем перевёрнутом виде. Связанный с изменением ценностных ориентаций общества, этот процесс, ведёт к отказу от гуманистических принципов и замещению их игровыми, что означает разрыв с традицией, прекращение содержательного диалога культурных эпох. Такой путь художественного развития ставит человечество на грань выбора: культура или антикультура, ответственность или свобода произвола? [2]

Устойчивой стороной культуры является традиция, благодаря которой происходит накопление и передача человеческого опыта в истории, и каждое новое поколение людей может использовать этот опыт, опираясь на то, что создано предшествующими поколениями – так создается культурная традиция, преобладающая над индивидуальным творчеством. Культурная традиция как историческая память нации включает в себя преемственность, усвоение положительных результатов творчества предшественников. Но не всякое новаторство в искусстве можно считать творчеством: если, допустим, стихотворный текст вызывает отклик у читающего, доставляет эстетическое наслаждение, то это – поэзия, произведение

искусства; а если рифмованный текст не обладает такими свойствами, то он не поэзия и не культурный объект, хотя его можно отнести к искусству соответствующей субкультуры.

Противопоставление Востока и Запада – это самое общее противопоставление двух разных типов культур, в рамках которых насчитываются десятки и сотни мелких культурных общностей. И хотя современной эпохе свойственно взаимодействие и стремление к взаимообогащению национальных культур, но механическая замена одного элемента другим не может дать положительного результата. Так, американцы с их ярко выраженным индивидуализмом не в состоянии проникнуться идеями, основанными на иных культурных традициях. Например, к японским культурно-психологическим ценностям традиционно относят долг благодарности и верности, а экономические успехи Германии невозможно понять, не зная истории немецкого государства и не учитывая характерного для немцев чувства долга и идентификации себя с государством. Поэтому этническое (национальное) сознание акцентируется на идее корней, предполагая идентификацию человека с историческим прошлым своей общественной группы. Если Западная Европа и США – это физический организм, отвечающий за исправное функционирование всех составных его элементов (отличается деятельной агрессивностью, динамикой, изменчивостью), то восточнославянское сообщество (Россия, Беларусь) – душа этого организма, духовная часть единого Вселенского целого, стремящаяся сохранить чистоту, порядок, традиции. Безусловно, Запад и Восток не могут существовать порознь, но при этом всегда будут находиться в состоянии конфронтации друг к другу, как тело, стремящееся к наслаждению, удовольствию, комфорту, и душа, пребывающая в созерцании, аскетизме [3].

В Европе внутреннее содержание жизни столетиями сознательно «выдавливалось» во внешний план бытия, поэтому люди там усвоили одно важное для них правило: полезно – бесполезно, рационально – нерационально. У них есть сознание и воля, но нет «души» – «осадка» нереализованного, невыговоренного вовне бытия. Поэтому к миру, который их окружает, они подходят потребительски, видя в нём «машину», а жизнь – это всего только деятельность человека, преследующего свои эгоистические цели. Такой способ реализации жизненных ценностей ведёт нацию к жизненному пространству, которое можно обозначить как «город без имени», без безусловной нравственности (кстати, на Западе, в частности в Америке, имена – без отчества, улицы – без названия: авеню и стриты с порядковыми номерами).

В культуре – огромном полифоническом пространстве, подобном произведению музыкального искусства, – присутствует дух различных народов; это целый комплекс культурно-духовных традиций, оказывающий влияние на формирование художественного мира любого философа, писателя, композитора, архитектора, модельера.

Мирозерцание этнической группы вырабатывается с помощью символов общего прошлого этноса – мифов, легенд, святынь, эмблем. Это и есть национально-культурная преемственность, которая проявляется через язык и особый тип мышления – ментальность. Культура строится на основе духовной преемственности с учётом внутреннего диалога культурных архетипов и существует на границах между настоящим и будущим, между различными формами культурной деятельности. Диалог культур предполагает взаимодействие не только между различными культурными образованиями в рамках больших культурных зон, но и требует духовного сближения огромных культурных регионов, сформировавших на заре цивилизации свой комплекс отличительных черт. Так, «Европа дала пример единства *национального* многообразия, а Китай – пример единства *духовного* многообразия» [3, с. 220]. В недалёком будущем мы, вероятно, сможем наблюдать сочетание европейского этнического и китайского духовного плюрализма культур. Вот только не будет ли это похоже на татаро-монгольское нашествие мирным путём?

Диалог культур следует рассматривать не только как гуманитарные контакты народов, но и как способ приобщения отдельно взятой личности к духовным ценностям различных народов, что позволяет заимствовать лучшие образцы искусства из мирового наследия и побуждает переосмысливать «чужую» культуру на личностном уровне. Такое внутреннее пере-

осмысление культурных ценностей способно приобщить человека к макрокосму культуры, в котором каждая культура представляет собой некий «двуликий Янус», лицо которого «столь же напряженно обращено к иной культуре, к своему бытию в иных мирах, сколь и внутрь, вглубь себя, в стремлении изменить и дополнить свое бытие» [1, с. 221].

Проблема диалога культур вновь возникла на исходе 20 столетия из-за немислимого синтеза различных наслоений и неоправданных сочетаний, приведших к хаосу. Поэтому и появилась необходимость осмысленного и заинтересованного диалога.

К началу 21 в. культура европейского типа распространилась едва ли не повсеместно, а в последние годы культурная экспансия с Китая заполняет пространство славянского мира. В течение 20 в. сформировались общие черты, тенденции, типичные для западной культуры в целом, проявляющиеся в различных сферах жизни всех стран мира: индустриализация производства, массовое потребление, единые средства передвижения и передачи информации, интернациональная наука, доступное практически всем образование, стилевое и жанровое разнообразие в искусстве.

Современная западная культура, основанная на предпринимательстве, исключительно мобильна и динамична. Её главными героями являются люди, занимающиеся бизнесом, умеющие делать деньги. Их поведение отличается индивидуализмом, практицизмом, стремлением к постоянному комфорту, обогащению. Вместе с тем, западная культура 20 в. была открыта для генерации новых идей, образов, концепций, ориентаций. Её доминанта – идея преобразующей деятельности человека как главное его предназначение.

Сам факт культурной экспансии Запада на территорию России и Беларуси не требует доказательств. С конца 20 в. телевидение, например, около половины экранного времени отводило демонстрации видеопродукции, созданной на студиях США, латиноамериканских и других стран. О духовной низкопробности этих кинолент можно судить и по героям (преступники и сыщики, убийцы и их жертвы, проститутки и их поклонники, катастрофы и войны), и по высказываниям самих западных культурологов о том, что Голливуд производит продукцию для «своих» подонков и иностранцев, а культурная часть жителей благополучного Запада эти фильмы не смотрит. Та же проблема и в печатной продукции: на книжных «развалах» – бойко написанные, выполненные на высоком полиграфическом уровне «шедевры» престижного обывательского чтения: Г. Роббинс, Р. Стаут, К. Холландер, Э. Арсан и др. Именно они стали «инженерами славянских душ», побуждая в последние годы и отечественных графоманов создавать подобное, но на русской почве.

Ратуя за взаимодействие культур, наши идеологи упустили главное: удовлетворяя потребность людей в развлечении, импортируемая в нашу страну художественная культура Запада неизбежно формирует определённый тип мышления и мировоззренческие установки, согласно которым богатство и секс – основные ценности жизни и на пути к ним всё дозволено. Такая духовная продукция разрушает основу национального самосознания, формирует космополитические взгляды (родина там, где хорошо платят, а значит, можно продавать всё, что пользуется спросом: государственные секреты, художественные раритеты, воинские награды, младенцев и сирот и т.д.).

Опасность *американизации* славянской культуры [4], формирование рыночной личности, готовой быть тем, на что имеется спрос (проституткой, предателем, мафиози, исполнителем заказного убийства), до сих пор плохо осознается нашей общественностью или сознательно игнорируется (а значит – поощряется!) противниками русской национальной культуры. В то же время на Западе практически во всех европейских странах десятки лет существуют эффективно действующие законы, которые препятствуют проникновению на национальный рынок американской духовной продукции [4].

Любой народ, нация могут существовать и развиваться только тогда, когда они сохраняют свою национально-культурную идентичность, когда, взаимодействуя с другими народами, обмениваясь с ними культурными ценностями, они, тем не менее, не теряют своеобразие своей культуры. В мировой истории можно найти множество примеров того, как исчезали государства, цивилизации, когда народ забывал свой язык – и терял свою национальную

самобытность. Но если сохранялась культура, то, несмотря на все трудности и поражения, народ поднимался с колен, обретая себя в новом качестве, и вновь занимал достойное место среди других народов.

Цена за западную технологию может оказаться для славян слишком высокой: страшно не только то, что резко проявилось *социальное* неравенство внутри общества со всеми вытекающими отрицательными последствиями, но и то, что углубляется *национальное* неравенство между русским народом и западными этносами. Наши славяне часто ведут себя как второсортный народ по сравнению с иностранцами, преклоняясь, пресмыкаясь перед заграничной культурой, стремятся изучить «их» язык, чтобы покинуть свою «отставшую» страну, однако социализироваться на Западе удаётся не многим. Вернуть же утраченные позиции в мировой культуре будет крайне сложно, а смириться с утратой – значит оказаться на краю пропасти в культурно-историческом развитии.

Все эти противоречия мирового развития отразились и в духовной сфере, что привело к возникновению и широкому распространению антигуманных, антикультурных концепций, доктрин, направлений. Однако говорить о деградации культуры в целом, о бесперспективности духовного самоусовершенствования человечества безосновательно, поскольку вечные гуманистические ценности, прочные культурные традиции в совокупности с новыми позитивными средствами искусства и науки способны противостоять глобальным угрозам культурной жизни на планете.

Литература

1. Радугин, А. А. Культурология [Электронный ресурс] / А. А. Радугин. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Rad – Дата доступа: 23.02.2013 г.
2. Учебный курс по культурологии / под ред. Драча Г. В. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. <http://www.countries.ru/library/twenty/actual.htm>
3. Померанц, Г. Диалог культурных миров / Г. Померанц // Лики культуры : альманах. Т.1. – М., 1995.
4. Гачев, Г. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и славянством / Г. Гачев. – М., 1997.

УДК 373.3/.5.015.31:17

Ф. В. Кадол

Понятия честь и достоинство личности в христианской этике и художественной литературе

В статье дается методологическая интерпретация понятий честь и достоинство личности. Показана социальная и духовно-нравственная значимость этих понятий как базисных этических категорий и личностных компетенций обучающихся. Автор использует материалы православной педагогики, классической белорусской и русской литературы.

Современное общественное мнение снизило внимание к морально-этическим и эстетическим факторам развития личности. Поэты, певцы и артисты стали больше или даже только развлекать и почти совсем перестали воспитывать. Все это негативно сказывается на уяснении и реализации идеалосообразных целей нравственного воспитания. Возникает необходимость более целенаправленно культивировать в сознании и поведении детей и учащейся молодежи универсальные ценности, придающие человеку нравственную устойчивость и позволяющие избежать формального характера школьного и общественного воспитания. Одной из таких морально-этических ценностей является понятие чести и чувство человеческого достоинства.

Социальную значимость развития чести и достоинства личности обозначил самый известный старец на Руси Иоанн Крестьянкин. Свое последнее послание он завершил словами: «Нужно молиться, работать, блюсти честь и достоинство, и тогда Россия не угаснет». Именно они «больше всего возвышают человека», наполняют конкретным духовно-нравственным содержанием педагогический процесс, а также придают практическим действиям человека «высшее благородство». Об этом было убедительно сказано на Православных Рождественских чтениях Экзархом Минским и Слуцким Филаретом. Он назвал честь и достоинство цементирующей основой развития личности [1, с. 5]. В русле содержания чести и достоинства человека Владыка Филарет дал комментарий духовно-нравственному содержанию молитвы Господней «Отче наш». Из ее содержания легко понять, что большинство установок и просьб этой основополагающей молитвы направлены на укрепление положительной репутации человека, его нравственной самооценки и духовное самовозвышение. А эти понятия являются не чем иным, как честью и духовно-нравственным достоинством человека. Все это говорит о важности и необходимости дальнейшего уточнения понятий честь и личное достоинство учащихся с точки зрения морально-этических ценностей современного человека.

Следует подчеркнуть, что честь и личное достоинство входят в систему сущностных понятий нравственности и отражают содержание одного из важнейших видов моральных отношений человека – его отношение к самому себе как социально значимому и духовно-нравственному субъекту. В их нравственном содержании проявляется знание себя и отношение к себе, преломленные через отношение к себе со стороны других людей. Именно эти два характерных признака «знание себя и отношение к себе», формирующиеся в процессе самопознания и самооценки и под влиянием мнения значимых для учащихся других людей, характеризуют честь и личное достоинство как особый тип субъект-субъектных моральных отношений. Это и отличает их от таких субъект-объектных отношений человека, как его отношения к труду, своей Родине и государству, его идеологии и политике, окружающим людям. Во внутреннем плане честь и личное достоинство – это равнодействующая того, что думает о себе ученик сам и что думают о нем другие.

Изучение литературы в школе позволяет раскрыть особенности проявления чести и достоинства человека, во-первых, в типичных жизненных ситуациях, встречающихся не только на страницах книг, но и в повседневной жизни; во-вторых, в критических ситуациях, когда человек должен делать выбор в защиту своей чести и личного достоинства, или, наоборот, беспринципности; в-третьих, в таких ситуациях, когда действия и поступки главных героев противоречат принципам чести и достоинства личности. При знакомстве старшеклассников с классиком отечественной и зарубежной литературы анализу подвергались эпизоды, характерные для вышеуказанных ситуаций. Так, в процессе работы над трилогией Я. Коласа «На росянах» с учащимися опытных классов анализировались поступки Андрея Лобановича, характеризующие его честность и правдивость, адекватную самооценку, уважительное отношение к себе и другим людям. Честь и достоинство молодого учителя проявлялись во всей совокупности его нравственных качеств, органически сочетающихся с образованностью и совестью, честным и добросовестным отношением к исполнению своих профессиональных обязанностей. При анализе нравственного аспекта трилогии подчеркивалось, что в образе Лобановича воплощена идея Я. Коласа о том, что большинству народных учителей, выходцев из крестьянской среды, не меньше, чем представителям благородных сословий, было присуще понятие чести и чувство личного достоинства.

Для более глубокого анализа сущности этих качеств, особенностей их проявления в поведении главного героя десятиклассникам было предложено домашнее сочинение на тему: «Достойным быть обязан». Вот что писали ученики в своих творческих работах: «Образ Андрея Лобановича привлекает меня смелостью и правдивостью суждений, обдуманностью высказываний по поводу общественных событий. Он всегда на стороне честных людей. Лобанович видит в деревенском труженике человека, достойного уважения и сочувствия к его темноте и невежеству. Лобанович вспоминает, что ему самому во время учебы в учительской семинарии однокурники из мещанских семей кричали вслед: «Лямец, лямец! На какой береге ты лапти повесил?» Читая трилогию, мы убеждаемся, что крестьянское происхождение не

помешало Андрею Лобановичу стать честным и достойным человеком».

Многие старшекласники отмечали, что по своим нравственным качествам Андрей Лобанович стоит выше представителей местной интеллигенции. В беседах с писателем Дубейко, учителем Соханюком, лесничим, отцом Модестом, в собственных рассуждениях он отстаивает мысль о том, что честь и достоинство сельского учителя не в шляхетском высокомерии и умении играть в карты, а в стремлении просветить деревенских жителей, приобщить к науке их детей, достойном поведении в повседневной жизни.

Особенно внимательно отнеслись старшекласники к характеристике взаимоотношений Лобановича с Ядвисей. Его мужское достоинство и благородство ученики видели в чистоте и возвышенности интимных чувств, желании оставить добрые воспоминания о себе, сделать хорошее любимому человеку. Все эти нравственные моменты сочинений обобщались учителем во время анализа работ учащихся, что способствовало развитию их представлений о чести и достоинстве личности.

Много нового о сущности этих качеств старшие школьники узнали при изучении романа И. П. Мележа «Люди на болоте». Его положительные персонажи понимают честь и личное достоинство как проявление трудолюбия и правдивости, справедливости по отношению к соседям, оказание помощи в трудную минуту. В этом смысле белорусский писатель солидарен с русским критиком Н. А. Добролюбовым, который также считал, что в сознании простого труженика наблюдается больше уважения к достоинству человека и что в народе «забота о трудовой славе встречается чаще, чем в других сословиях, и в виде более нормальном». Анализируя с этой точки зрения полесскую хронику И. П. Мележа, учителя выделили в ней те эпизоды, где наиболее ярко проявляется человеческое достоинство главных героев. Так, при характеристике образа Анны Чернушко учащимся был поставлен вопрос: «Какое чувство двигало молодой девушкой за свадебным столом, когда она отказалась сесть рядом с пьяным гостем, представителем местной власти, хотя муж настаивал на этом?» Из романа известно, что возмущенная до глубины души Анна убежала из-за свадебного стола, и только нежелание нарушить вековые традиции побудило ее вернуться к родственникам. В книге много и других коллизийных ситуаций, когда стремление сохранить свое доброе имя, нравственное достоинство и самоуважение выступает в качестве движущей силы поступков наиболее типичных представителей полесской глубинки: председателя волостного исполкома Опейки, сельского активиста Никанора, ничем не приметной девушки Ходоськи. Органическое сочетание глубокого психологизма с духовной возвышенностью их образов позволяет использовать это классическое произведение в качестве материала для обогащения нравственных знаний старшекласников о чести и достоинстве личности, развития глубоких эмоциональных переживаний.

Для побуждения школьников к осмыслению поступков литературных персонажей в критических ситуациях использовались яркие примеры из пенталогии И. П. Шамякина «Тревожное счастье», которая изучается в 11 классе. Характерным эпизодом является комсомольское собрание, на котором обсуждалось «пораженческое настроение» курсанта училища Сени Песоцкого. Он хорошо знал немецкий язык, имена лидеров правительства Германии, глубже, чем другие курсанты, разбирался в происходящих политических событиях. Принципиальность Песоцкого не имели ничего общего с пораженческим настроением, они вызвали негативную реакцию со стороны отдельных командиров, излишне услужливых курсантов. В защиту молодого солдата выступили только наиболее смелые курсанты, которые посчитали унизительным оболгать человека. Используя воспитательные возможности этого эпизода, в классе дискутировался вопрос: «В чем проявились честь и достоинство курсанта Шепетовича, выступившего в защиту своего товарища?»

Нравственное благородство свойственно героине пенталогии Саше Трояновой. Находясь на оккупированной территории, она всегда старалась с честью и достоинством выйти из самых непредвиденных ситуаций. В процессе изучения этого романа учащимся давалось задание отыскать в тексте примеры поступков Саши Трояновой, в которых у нее наиболее ярко проявилось чувство человеческого достоинства, девичьей чести и гордости. Аналогичным

образом мы подходили к анализу поведения других наиболее значимых персонажей (Лелькевича, Даника и др.).

Приобщению школьников к проблеме чести и достоинства человека помогали не только программные произведения белорусских писателей, но и те, которые не изучаются на уроках в школе. Так, программа предусматривает изучение повестей В. В. Быкова «Журавлиный крик» и «Знак беды». Однако не меньшее влияние на современных школьников могут оказать его повести «Мертвым не больно», «Сотников», «Его батальон» и др. При их обзорной характеристике весьма важно создавать нравственную ориентацию учеников на оценку поведения литературных героев с точки зрения принципов чести и достоинства личности. Особенно это касается ситуаций морального выбора, которыми наполнена каждая повесть В. В. Быкова. Соответствующие книги рекомендовались для внеклассного чтения, а при последующем обсуждении вопросы чести и достоинства были главными в беседах с учащимися.

Существенное влияние на воспитание чести и достоинства учащихся оказало написание сочинений-миниатюр на тему: «Какой литературный герой произвел на тебя наибольшее впечатление и в чем проявились его честь и достоинство?». При анализе таких работ применялся методический прием взаимного комментирования учащимися сочинений, что стимулировало их аналитическую активность по поводу характеристик своих одноклассников, поступков литературных героев с точки зрения их чести и достоинства личности. Тем самым старшеклассники более полно и глубоко осознавали, а не просто заучивали сущность анализируемых понятий. Суждения учащихся, высказываемые ими в сочинениях, использовались также в качестве срезов уровня их знаний о чести и достоинстве личности.

В системе проводимой воспитательной работы подбирались и анализировались характерные примеры из жизни писателей и поэтов, чьи произведения изучаются в школе. Благоприятными в этом отношении являются сведения о А. С. Пушкине, в частности, о причинах его дуэли с Дантесом. Так как творчество Пушкина изучается в средних классах, то к этому вопросу мы обращались не на уроках, а на специально проведенной читательской конференции на тему: «Погиб поэт – невольник чести». С большим интересом и пользой для углубления знаний учащихся о чести и достоинстве личности обсуждался вопрос: «Что побудило А. С. Пушкина защищать свою честь и доброе имя своей жены?» Так как материалов об этом в школьных учебниках недостаточно, отдельным учащимся давалось задание подготовить сообщение по книгам воспоминаний современников поэта.

Следует иметь в виду, что нравственные знания и чувства не могут быть переданы учащимся в готовом виде, а чести и достоинству, как и совести, нельзя обучить подобно физике или химии. Нравственные знания и чувства приобретаются в системе активных размышлений и поступков путем самоанализа своего поведения и мыслей. Данная сторона социально-нравственного сознания человека имеет глубокое психологическое значение для воспитания чести и личного достоинства школьников. Оно проявляется в явлении антиципации (от лат. *anticipatio* – предвосхищаю). Это понятие обозначает способность человека предвидеть проявление результатов своих действий и поступков еще до того, как они будут реально осуществлены или восприняты (опережающее отражение). Способность к антиципации основана на свойстве человека моделировать ход и итог предстоящих событий, используя прошлый опыт и ранее усвоенные знания. Все это требует осмысления учащимися жизненно важной информации, обретения соответствующей системы знаний об окружающем мире, сущности социальных и духовных отношений по вопросам чести и достоинства личности. Отсутствие в сознании осмысленных знаний приводит к непониманию принятых в обществе норм и правил нравственного поведения. Многие аморальные поступки учащиеся совершают по незнанию, а затем раскаиваются в содеянном.

В условиях образовательного процесса развитие нравственного сознания учащихся протекает в процессе их познавательной деятельности, когнитивного взаимодействия с более опытными и знающими людьми – родителями, учителями и классными руководителями. Подобный способ целенаправленного приобретения знаний о добре и зле, о том, что похвально, что наказуемо, о нравственных и эстетических идеалах в процессе изучения отдельных

предметов положительно влияет на усвоение учащимися принципов чести и достоинства личности. Придание нравственно-познавательной информации глубоко мотивированной направленности в сочетании с элементами моральных переживаний, развитием эмоций и чувств, воли и характера называют методом убеждения. Его цель состоит в создании предпосылок понимания учащимися сущности социальных и духовно-нравственных ценностей и развитии на этой основе внутреннего стремления соответствовать общественно-значимым идеалам, требованиям чести и достоинства личности.

Литература

1. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси. Воспитание личности и современное общество / Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий // Проблемы воспитания, № 2. – 2006. – С. 5–9.
2. Азбука этических ценностей: пособие для педагогов учреждений общ. сред. образования / В. Т. Кабуш [и др.]; под ред В. Т. Кабуша. – Мн. : Нац. ин-т образования, 2013. – 192 с.
3. Кадол, Ф. В. Честь и личное достоинство старших школьников / Ф. В. Кадол. – Гомель: ГГУ, 2002. – 285 с.

УДК 821.161.1'01–97

И. Н. Козороз

Особенности функционирования энтропхронотопа в древнерусской литературе: «Молитва в субботу по вечерни» Кирилла Туровского

В статье рассматривается специфика средневековой картины мира, запечатленной в произведениях древнерусской литературы домонгольского периода. Анализ текстов ведётся в русле традиционных представлений о хронотопе, но с акцентом на порождающую творческую энергию, что позволяет расширить данную категорию до рамок энтропхронотопа (энергия-время-пространство).

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объела его.

(Иоанн 1:1)

В Древней Руси переход в царство литературы был совершён одновременно с принятием христианства и появлением церкви, которые затребовали письменности и церковной литературы. Буквально с первых шагов переписывание книг стало расцениваться как святое дело, а сама литература почиталась за священнодействие. Именно в это время заметную роль начинает играть и личность книжника. Среди таких имён, как Иларион, Нестор, Симон и Поликарп, Климент Смолятич, Серапион Владимирский – ярче всех загорается имя древнерусского Златоуста – Кирилла, епископа Туровского, замечательного проповедника и молитвенника, чьими устами говорил с паствой сам Бог.

Следует отметить, что, несмотря на значительную географическую удаленность отдельных культурных центров, в которых жили и творили эти и многие другие книжники, средневековую русскую литературу отличало единство тематики, способствовавшее её формированию как единого целого. Эта цельность просматривалась также в единстве художественного времени со временем историческим и в единстве художественного пространства с пространством топографическим. Отсюда события современности приобретали особую значимость на фоне событий прошлого и даже оценивались через них. При этом настоящее вос-

принималось как продолжение прошлого, а прошлое жило в настоящем и помогало объяснять это настоящее.

О том, что представления о времени были в Средневековье иными, чем в наше время, исследователи писали неоднократно. Современный человек воспринимает прошлое как нечто находящееся позади, а будущее – как находящееся перед ним. Древнерусские же представления о времени, по наблюдениям учёных, исключали нас самих из восприятий времени. Прошлое находилось впереди какого-то причинно-следственного ряда, настоящее и будущее – в конце его, позади. «Передние князи» – это давние первые князья. «Задние» события – последние. Поэтому «переднее» – прошлое было и самым важным, как начало событийного ряда, как его объяснение, первопричина. От этого и «внуки» казались только наследниками славы и политики своих дедов и прадедов. Они могли наследовать «путь» дедов или растерять их наследство и, как следствие, лишиться славы дедов [1, с. 48].

Более того, писатели 11–12 веков имели и собственное видение, и собственное ощущение пространства – даже победу над врагом книжники воспринимали как обретение «пространства», а поражение – как потерю пространства, несчастье – как «тесноту». Жизненный путь, если он был исполнен нужды и горя, – это, прежде всего, «тесный путь» [1, с. 46].

К этому следует добавить и осознание книжниками того факта, что литература не может развиваться без созидающего начала, которым является творческий потенциал автора, оплодотворяющий произведение энергией своей мысли и сам, в свою очередь, оплодотворенный высшей энергией. При этом именно сила творческой мысли порождает в древнерусском произведении, по мнению Д. С. Лихачева, «сознание и ощущение движения и изменчивости мира в многообразных формах времени ...» [1, с. 210]. Учёный утверждает: «Нет времени вне событий ...» [1, с. 216]. В свою очередь пространство и время не существуют без породившего их первоэлемента всего сущего, – энергии. Таким образом, только такое триединство – «энергия-время-пространство» – порождает континуум вселенной.

Точные науки, помимо понятия энергия, используют понятие энтропия: «Энтропия – поворот, превращение. В физике понятие энтропии означает часть внутренней энергии замкнутой системы (например, Вселенной, если допустить, что она замкнута), которая постоянно сохраняется и не превращается в другие виды энергии» [2].

Идея значимости творческой энергии или потенции автора и её пространственно-временной реализации позволяет ввести категорию энтропохронотопа и через неё рассмотреть представления о мироздании, запечатлённые в текстах средневековой литературы.

Эту особенность подметил и описал известный медиевист А. Я. Гуревич. Религиозное произведение средневековой литературы создает такую картину мироустройства, в которой, по его словам, «...мир движется к слиянию с богом...» [3, с. 83], а пространство и время порождают смешение сакрального и человеческого пространства, которое выражается в том, что в «специфическом «хронотопе» происходит коренное преобразование мира людей: действие, совершающееся в реальном человеческом пространстве, вместе с тем соотнесено с адом, раем, чистилищем. Это столкновение двух миров, пересечение разных систем отсчета времени и несовместимых пространств порождает ситуацию, в которой действие происходит и «здесь» и «там» и, следовательно, ни «здесь» и ни «там», а на каком-то совершенно ином пространственно-временном уровне» [3, с. 148].

Человек средневековой культуры – глубоко религиозный человек, что и определило устойчивость его видения картины мироустройства (двоемирие). А. Н. Робинсон отмечал: «В средние века церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Этому объективно-идеалистическому мышлению были свойственны вера в божественное предопределение всего сущего, дуалистическое убеждение в существовании двух миров – вечного и прекрасного, «горнего» (небесного) мира и зависимого от него временного и печального «дольного» (земного) мира» [4, с. 178–179].

Пространство мироустройства подчинялось «...эсхатологическим критериям. Пространство описывалось, прежде всего, религиозными и моральными характеристиками: низ – ад, верх – обитель бога, восток – рай, запад – место светопредставления и страшного суда» [5, с. 37].

Представления о первопричине всего сущего и источнике энергии, создавшем человеческий мир и вселенную, нашли свое отражение ещё в религиозных концепциях Альберта Великого и Фомы Аквинского. Так, Мирча Элиаде, проанализировав деятельность каждого, сделал следующие выводы: «Взгляды Альберта Великого были развиты и систематизированы его учеником Фомой Аквинским (1224–1274). Для св. Фомы, одновременно богослова и философа, главной темой оставалось Бытие, которое и есть Бог. Он решительно разграничивал домены Благодати и Природы, разума и веры, что, однако, не исключало их гармонии. По Аквинату, существование Бога становится для человека очевидным, стоит ему задуматься об окружающем мире. К примеру: несомненно, что мир находится в движении; следовательно, движение должно иметь причину; но данная причина обусловлена своей причиной, та – своей; однако эта цепочка не может быть бесконечной, потому обязан существовать некий перводвигатель, который и есть Бог» [6, с. 129].

Источник всего сущего – Бог, энергия которого пронизывает весь континуум, предоставляя возможность человеку творить и созидать. Преклонение перед Отцом небесным порождает в средневековой литературе преклонение перед СЛОВОМ и как следствие – перед авторитетом отцов Церкви и древних авторов. «Разве не удивительно, с современной точки зрения, например, то, что слово, идея в системе средневекового сознания обладали той же мерой реальности, как и предметный мир, как и вещи, которым соответствуют общие понятия, что конкретное и абстрактное не разграничивались или, во всяком случае, грани между ними были нечеткими, что доблестью в средние века считалось повторение мыслей древних авторитетов, а высказывание новых идей осуждалось, что плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь...», – отмечал А. Я. Гуревич [7, с. 23].

Тем не менее, несмотря на силу традиции, христианские конфессии сформировали и своё видение картины мира, что проявляется, например, в наше время в некоторой части ритуальной символики. Исходя из специфики сакрализации пространства православными и католиками, Б. А. Успенский даёт такое истолкование особенности крестного знамения у католиков: «Другие же кладут крестное знамение слева направо, основываясь на определении «исхождение Его от Отца, сошествие в преисподнюю и возвращение к престолу Божию»; они начинают крестное знамение с верхней части, которая обозначает Отца, спускаются к нижней части, которая обозначает мир; и затем направляются от левой стороны, которая обозначает преисподнюю, к правой, которая обозначает небо. Ибо Христос сошел с неба в мир, а из мира в преисподнюю; из преисподней он поднялся на небо, где восседает одесную Отца» [8, с. 19].

Вообще, изображение небес занимает особое место в средневековой православной литературе. «Седьмой, самый идеализированный, но зато и пустоватый и самый однообразный мир древнерусской литературы – изображение небес. Их насчитывали десять, хотя разные апокрифы по-разному описывали небеса. Наиболее полный обзор небес содержала апокрифическая «Книга о тайнах Еноховых». На первом небе, по свидетельству этой «Книги», находится великое море, хранилище снега, облаков и росы, там летают ангелы. Впрочем, они присутствуют и на всех остальных небесах. На втором небе – тьма и ангелы, отпавшие от Бога. На третьем небе – рай, посреди рая – древо жизни с четырьмя источниками, поют ангелы. На четвертом небе – солнце в колеснице и звезды, а также ворота, откуда выезжают солнце и луна. На пятом небе – какие-то унылые молчаливые воины, а на последующих небесах полно бесплотных сил. Наконец, на десятом небе сидит на престоле Господь, а рядом архангелы Михаил и Гавриил» [9, с. 692].

Представления о Небесах тесно связаны с многоуровневой концепцией пространства – времени, охватывающей не только землю, но и ад с раем. А. С. Демин, рассуждая об интерпретации Ада и Рая, опирается на авторитет Кирилла Туровского и отмечает: «Кирилл Туровский, ученейший древнерусский проповедник 12 в., говорил, что души грешников сначала собирают, но не в аду, а неизвестно где: «блюдомы суть, иже Богъ вестъ». Лишь во время второго пришествия Христова, когда души вернутся в свои тела, отправят их в ад на муку... Замечания Кирилла Туровского помогают объяснить, почему так телесны мучения душ в аду: души вошли в тело. Отсюда можно предположить, какое время подразумевал апокриф о Богородице,

посетившей ад: Богородица посетила ад при втором пришествии, во всяком случае, апокриф заканчивался тем, что Христос вторично сошел к грешникам» [9, с. 712].

Свои размышления он завершает наблюдением: «Ад закрыт, его огромные медные ворота затворены, заклеплены железными гвоздями, у ворот стоят «сторожа адовыя»... Рай же огражден стеной – «оплотом», но его ворота не затворены. При этом, хотя ворота не замкнуты, в рай «неудобь въходим»...» [9, с. 712].

Особый интерес представляют дошедшие до наших дней молитвы Кирилла Туровского. Произведения данного жанра занимают особое место в церковной литературе и играют важную роль в человеческой жизни, давая человеку покой и силы. Современный богослов В. Духанин подчеркивает: «Молитва есть общение души человеческой с Богом...» [10, с. 426], «Молитвой мы открываем Господу все тайники своей души, всецело вверяем себя Его освящающей силе. А значит, Господь – Его небесные святость и мир – вступают в нашу личную жизнь, душа соприкасается с вечностью» [10, с. 428]. Особой силой обладают молитвы, принадлежащие святым угодникам, «в составленных ими молитвах верно отражены тот дух и то настроение, те просьбы, с которыми необходимо обращаться ко Господу» [10, с. 430].

Тексту молитвы, как и вообще любому тексту, по утверждению Р. Барта, «...присуща множественность. Это значит, что у него не просто несколько смыслов, но что в нем осуществляется сама множественность смысла как таковая – множественность *неустраняемая*, а не просто допустимая. В Тексте нет мирного сосуществования смыслов – Текст пересекает их, движется сквозь них; поэтому он не поддается даже плюралистическому истолкованию, в нем происходит взрыв, рассеяние смысла. Действительно, множественность Текста вызвана не двусмысленностью элементов его содержания, а, если можно так выразиться, *пространственной многолинейностью* означающих, из которых он соткан (этимологически «текст» и значит «ткань»)» [11, с. 417]. Множественность текста, пространственная многолинейность порождается автором в рамках его представлений о мироздании, в рамках осенившего его творческого замысла, а также в ходе дальнейшей его реализации с помощью языковых средств.

Всякое произведение средневековой религиозной литературы множественно и многозначно. Но именно молитва, как ни один другой жанр духовной культуры, позволяет оказаться на стыке реального мира людей и мира ирреального, сакрального пространства Бога. Это пограничное пространство и соответственно пограничное состояние ярко демонстрирует Кирилл Туровский в тексте «**МОЛИТВЫ В СУБОТУ ПО ВЕЧЕРНИ**», где, во-первых, обращается к Богу и, во-вторых, подчеркивает его чудесное воскресение: «Хвалю Тя, Господи Боже мой, пою и величаю Тя, Господи, и славлю Твою благостыню, благословлю и превозношу Тя, Пресвятый, и хвалю Твое человеколюбие и поклоняюся, славословлю Твое тредневное ввскресение!». Он решительно подводит слушателя (читателя) к восприятию сакрального пространства, а для этого говорит об акте божественного творения человека, обращается к временам Рая небесного, пережитом там искушении «советом змиинном», нарушении заповеди и дальнейшем уже брэнном земном существовании: «Яко от брения рукою мя создав и оживил мя еси Духом Своим, господина всей земли постави мя и яко отец заповеда ми чистоту хранити бескверну: окраден бых советом змиинным, не радих, Христе, закона Твоего, срамляюся моего обожения. Яко праведен сый, и предал еси во тление земли разрушиться, от неяже зачахся, и возрастити земли повелел еси терние от сот в печали мне; распространихся и в безакониях моих причтыхся скотем несмысленным». Столь динамичное слияние двух пространств – Неба и Земли – создает эффект возвышенного состояния и порождает ощущение сверхреальности.

В данном фрагменте молитвы явно даётся указание и на наличие и сосуществование двух творческих начал, причём двух взаимосвязанных энергетических потоков – божественного и авторского. Древнерусский автор со всей очевидностью осознает присутствие Бога во всём сущем и понимает, что через его творчество Бог общается с людьми, писатель лишь инструмент сакральной сущности, снизошедшей к человеку и его рукой создавшей текст. При этом растворения автора в Боге не происходит, потому что древнерусский книжник осознаёт присутствие сакральной сущности в качестве неотъемлемой и обязательной части всего своего организма, более того, он почитает её частицей Бога, находящейся в каждом христианине (Богочеловек Иисус Христос).

Кирилл Туровский, обращаясь к Богу в молитве, постоянно сосредотачивает внимание на богоподобии человека: «Но Ты паки щедротами Твоими преклоняся, велик в милосердии еси, не терпе зрети создания своего от дьявола мучима, но преклонь небеса человеколюбно, мене ради **быв человек от Девы чистыя**, якоже писаше в законе Моисей и пророци, оплеван быв и поруган, долготерпеливе, и заушен и на смерть осужен, и на кресте пригвоздился изволил еси и въкуси смерть, **безсмертный**, и воскресе тридневно».

Связь с Богом, единение с ним автор позиционирует как главную цель христианина: «Прииме, Спасе, мое [покаяние] и очисти мя от скверн соблазн моих и поток слезами подаждь ми, да угашу огонь вечный, рыдание и покаание подаждь ми, да избегну будущего плача; воздыхание и обращение послы ми, да zde плачюся и каюся оногo мучениа, и в первое одеание одежи мя, Христе, и в чертог Твой приими мя, идеже глас ангел Твоих и праведных лица радуются» [12, с. 253 – 254].

Пространственно-временная модель позволяет разделить данную молитву на две части. В первой части текста время линейно, здесь явно просматривается четкая связь с библейскими сюжетами, начиная от сотворения человека и его укоренения на земле («Яко от брениа рукою мя создав и оживил мя еси Духом Своим, господина всей земли постави мя...»), до распятия Христа в его земной жизни («и заушен и на смерть осужен, и на кресте пригвоздился изволил еси и въкуси смерть, безсмертный, и воскресе тридневно»). Значимым становится пространство, которое охватывает земной, человеческий мир, где время даёт толчок для отсчёта истории христианства.

Вторая часть вводит молящегося (читателя) в сакральное пространство, здесь прослеживается мотив апокалипсиса («...да избегну будущего плача...»), показываются Небесные владения Бога («в чертог Твой приими мя»). Время теряет возможность линейного движения, переходит в инертное состояние, растворяясь в сакральной сущности. Энергия автора вплетается в сакральную энергию, порождая уникальное пространство молитвы, пространство общения с Богом [12, с. 253 – 254].

Вышесказанное со всей очевидностью демонстрирует, почему в большинстве средневековых произведений, в том числе это относится и к текстам Кирилла Туровского, прежде всего, проявлялось не личностное начало, а боговдохновенность и богосозданность. Более того, даже читатель в некотором отношении был молящимся: он взаимодействовал с произведением, как с иконой, испытывая при этом искреннее чувство благоговения перед высшими силами. «Вселенная – книга, написанная перстом Божиим. Письменность расшифровывала этот мир знаков. Ощущение значительности и величия мира лежало в основе литературы», – писал Д.С. Лихачёв о древнерусских памятниках [15, с. 20]. Всякая литература создаёт свой мир, воплощающий мир представлений современного ей социума, и через погружение в энтропохронотоп, включающий энергетическую составляющую и пространственно-временные координаты, есть реальная возможность глубже осмыслить специфику столь удалённого от нас домонгольского периода литературы Древней Руси.

Литература

1. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – 3-е изд. – М. : Наука, 1979. – 360 с.
2. Власов, В. Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства [Электронный ресурс] / В. Г. Власов. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/~книги/Словарь_изобразительного_искусства/~Э/11/. – Дата доступа: 27.02.2013 г.
3. Гуревич, А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич – М. : Искусство, 1990. – 396 с.
4. Робинсон, А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья (XI-XIII вв.) Очерки литературно-исторической типологии / А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1980. – 336 с.
5. Потемкин, В. К., Симанов, А.Л. Пространство в структуре мира / В. К. Потемкин, А. Л. Симанов. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 231 с.
6. Элиаде, Мирча. История веры и религиозных идей / Мирча Элиаде Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. От Магомета до Реформации. Перев. с фр. – М. : Критерион, 2002 – 352 с.
7. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.

8. Успенский, Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо? / Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 160 с.
9. Демин, А. С. О художественности древнерусской литературы / А. С. Демин / Отв. ред. В. П. Гребенюк. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 848 с.
10. Духанин, Валерий. Сокровенный мир Православия / Валерий Духанин. – 3-е изд., испр.– М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 536с.
11. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
12. Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд / А. А. Мельнікаў. – 2-е выд.– Мн. : Вышэйшая школа, 2000. – 462 с.
13. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с иллюстрациями Гюстава Доре. – М. : АСТ; СПб. : Полигон, 2010. – 967 с.
14. Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / М. М. Бахтин. – М. : Худож. литер., 1975. – 504 с.
15. Лихачёв, Д. С. Введение к чтению памятников древнерусской литературы / Д. С. Лихачёв. – М. : Русский путь, 2004. – 340 с.

УДК 792.24:821.161.3-2:159.953:27-185.33

Е. А. Королёва, Т. В. Авдоница

Память и покаяние – понятия неравнозначные (о спектакле Риды Талипова по пьесе С. Бартоховой «Такая долгая гроза»)

В статье рассматривается поэтика спектакля режиссера Р. Талипова по пьесе С. Бартоховой «Такая долгая гроза», сверхзадача которого – показать сложнейшие нравственно-психологические переживания персонажей. Следуя драматургической идее автора пьесы, режиссёр ведёт своих героев через очистительный огонь воспоминаний о Великой Отечественной войне, через покаяние к примирению и прощению.

На сцене Гомельского молодёжного театра с успехом идёт пьеса белорусского драматурга Светланы Бартоховой «Такая долгая гроза» в режиссёрской постановке Риды Талипова (Флорит Салихович Талипов). Светлана Бартохова не новичок в драматургии, но обращение к теме Великой Отечественной войны было, по словам драматурга, «неожиданным и очень трудным»: пьеса писалась очень тяжело, и «странное ощущение этой темы было изначально». Автору, поколение которого выросло на воспоминаниях бывших фронтовиков, необходимо было показать человека в экстремальной ситуации жизни и смерти, ведь именно война высвечивает человеческое и нечеловеческое в характерах людей.

Внешне тема пьесы – рассказ о двух коротких встречах. Эта история, у которой два времени действия – 40-е и 90-е годы минувшего века, понравилась режиссёру, который любил камерную драматургию и ставил спектакли для семейного просмотра. Жанр спектакля определил сам режиссёр – «мелодраматическая история в двух частях». Но у постановки есть и внутренняя тема, нравственно и политически более глубокая. Это тема морального осмысления событий войны и возможности окончательного примирения между двумя народами – немцами и белорусами.

Действие пьесы «Такая долгая гроза» разделено на два временных пласта, на две незабываемые, психологически очень сложные встречи: *случайную* в 1943 году, когда знакомство героев предопределило смысл их жизни и повлияло на дальнейшую судьбу, и *неожиданную* – в 1993-м. В спектакле три действующих лица: возвращающаяся с фронта в тыл 18-летняя Таня (Лиза Астрахова), бывшая медсестра фронтового госпиталя, которая ожидает появления на свет маленького человечка; 17-летний Саша (Дмитрий Медведев), пробираю-

щийся на фронт с единственным желанием – мстить и защищать; немецкий юноша Курт (Владимир Титов), служивший переводчиком в немецкой комендатуре. И они же, но спустя 50 лет после их первой встречи.

Режиссёр использовал минимум декораций на сцене, чтобы подчеркнуть, что для показа войны важен не сценический интерьер, а чувства людей, их переживания. На протяжении спектакля боковые декорации не меняются: и в первой, и во второй частях сценического действия неизменно присутствуют котёл (печка-буржуйка) и стоящее в противоположной стороне обшарпанное пианино. Лишь во втором действии вместо топчана военного времени появится диван и другая мебель. Режиссёр, очень бережно относясь к авторскому тексту, не произвёл активного вторжения в саму драматургию: «Если режиссёру не нравится идея автора, то лучше за такую пьесу не браться», – справедливо считал Рид Талипов.

Действие начинается со звуковых (раскаты грома, шум дождя) и световых (отблески молний) эффектов, которые сопровождают появление Тани и первые мизансцены. Начальные семь–восемь минут спектакля сценическое действие проходит статично, безмолвно: девушка осматривает помещение, перебирает какие-то вещи и устраивается на ночлег; появляется Саша в плащ-палатке, подбрасывает дрова в топку – видимо, этот дом ему хорошо знаком. Ничто не напоминает о войне, только гром как символ непогоды – в природе и политике. Фронт и война где-то в стороне. И вот молодые люди заметили друг друга. От неожиданности Саша схватился за пистолет: «*Кто здесь? А ну, выходи!*», но это не испугало Таню – на фронте ей пришлось и не такое увидеть и пережить. О чём был разговор двух соотечественников? Конечно, о войне, и о грозе, напоминающей бомбёжку и вызывающей в памяти лица родных и обстоятельства их гибели...

Пьеса в основном построена на воспоминаниях героев. Роль воспоминаний в пьесе С. Бартоховой огромна, на них держится и эмоциональный фон спектакля Р. Талипова. Между Таней и Сашей происходит труднейший разговор, из которого мы узнаем о гибели Сашиных родных, о жестокости карателей (его дом в Гомеле разбомбило, бабушку фашистские каты сожгли вместе со всеми жителями деревни), о его ненависти к фашистам, такой, от которой *«всё болит, даже ногти»*. Зверства фашистов на оккупированной Родине вынуждают юношу раздобыть оружие и, в поисках боевых батальонов, у каждого встречающегося ему человека спрашивать, как там, на фронте, не страшно ли, и где родные – воюют ли? Актёр Д. Медведев делает акцент на слове *«воюют»*, и это помогает раскрыть характер его героя: Саше важно, чтобы *все* воевали, будто это спасёт его душу от нестерпимой боли увиденного и пережитого и от ненависти к фашистам.

Воспоминания настолько охватывают Сашу, что он, кажется, забывает, где находится и с кем разговаривает, поэтому внезапный кашель в углу, за пианино, заставляет вновь схватиться за пистолет. Так в действие вступает третий персонаж спектакля – Курт. Противостояние героев – это не просто противостояние ненависти и страха (Саша – Курт), но и жизни и смерти (Таня и Курт – Саша). Эта сцена удалась и автору, и режиссёру, и актёрам. Далее действие развивается динамично: появление немца вызывает у Саши непреодолимую ненависть к врагу, желание убить его; открывшаяся трагедия Тани (рассказ о гибели её любимого человека, разведчика Серёжи, её беременность, скитания по деревням, временное прибежище у деревенской женщины, которая, спасая своих детей, отказала Тане в приюте) объясняет и её стремление защитить Курта (не фашиста, а человека, раненного и безоружного) от Сашиной ненависти.

Диалог Саши и Тани полон драматизма, пронизан глубокой философской мыслью о человеческой душе, о смысле жизни и смерти на войне: *«Ты сможешь убить безоружного? – Таня становится между Сашей и Куртом. – Если мы выживем, какими мы будем? Ребёнок каким родится, если мать видит вокруг себя только смерть и грязь?» – «Мать Гитлера тоже, небось, на красивое смотрела, а какого гада выродила. Вот дойду до Берлина!..»* Это противостояние молодых людей, находящихся по разные стороны исторической и личной правды, составляет противоположные углы треугольника (актёры в этой сцене занимают именно такое положение) характеров и максимально проявляет ненависть Саши к Курту, виноватому уже в

том, что он немец. *«Как же мы победим в этой войне, если ты спасаешь тех, кто нас убивает, кто топчет нашу землю?»* – дрогнувшим от отчаяния голосом, обращаясь к Тане, произносит Саша. Преобладание его позиции в этом действии более чем убедительно.

Режиссёру было важно выстроить эту сцену так, чтобы зритель понял, что Курт (как человек!) не виноват в развязанной Гитлером мировой войне: молодой человек не хочет воевать и на фронт попал случайно. Поэтому акцент в мизансцене смещается с действия на слова и интонацию. Автор и режиссёр говорят зрителю устами своих персонажей, что «не-мец» и «фашист» не одно и то же. Да, Курт не хочет умирать (но и Сашин брат, и 40 миллионов советских людей тоже не хотели умирать в этой войне!). Он вспоминает о допросе белорусской девушки за связь с партизанами: *«Страшные пытки выдержала, но не выдала, – рассказывает Курт и вдруг даёт оценку действиям немцев: – Не думал, что цивилизованные люди способны на такую низость. Германия никогда вас не победит... Из какого материала вы сделаны, как вы выдерживаете?... Это выше человеческих возможностей!»*

Что больше всего тронуло Таню, когда она бросилась защищать немецкого паренька: собственно цена любой человеческой жизни или то, что Курт напомнил об их встрече перед войной в пионерском лагере под Минском, где он встретил Таню Соколову, научившую его танцевать? Ни эти воспоминания, ни слова Курта *«мне стыдно, что я немец»* и *«люди не должны убивать себе подобных»* не убеждают Сашу отказаться от мысли *«идти фашистов бить»*. Однако акцент с непримиримой ненависти ко всей немецкой нации переходит в искру милосердия, затеплившуюся в душе белорусского парня: что-то надломилось в нём, и он рассказал о спасительном свойстве белорусской глины, которая помогает вылечивать тяжелейшие раны. Этот древний знахарский рецепт Саша открывает Тане и, обращаясь к зрительному залу, вспоминает свою бабушку, сожжённую заживо фашистами – соотечественниками Курта, рассказывает о её удивительном даре – знании целебных свойств природных материалов, и ненависть постепенно уступает место состраданию в израненной душе юноши.

Финал первого акта – рождение и смерть маленького человечка, зачатого и рождённого на войне, человечка, у которого нет будущего, потому что он появился не в то время. Тяжёлое послеродовое состояние Тани вынуждает Сашу остаться с ней и раненым Куртом ещё на некоторое время, хотя ему не импонирует его положение няньки-сиделки. Воспоминания не покидают Сашу, вызывают у него беспокойство, раздражение. Но уже заметна перемена, произошедшая с ним: своим поведением, интонацией он хотя и демонстрирует свою ненависть к Курту (а вместе с ним и ко всем фашистам), но терпеливо ухаживает за ним, даже пытается выслушать не перебивая. Оставив всё ещё бредящую Таню и раненого Курта, Саша отправляется за продуктами в деревню, и мы понимаем, что он больше не вернется в этот дом...

Второе действие вводит зрителя в обстановку начала 90-х годов. Опять грохочет гром, льёт дождь, сверкают молнии. Но освещение сцены во второй части спектакля самое яркое. Интерьер комнаты, где живёт Татьяна Петровна (Г. Анчишкина), отличается от обстановки того военного домика: в центре сцены – стол, стул, вместо топчана – диван, и главный атрибут времени – телефон, который стал основным средством общения одинокой пожилой женщины с внешним миром. Разговор по телефону – важная деталь этой части спектакля. «Подслушивая» телефонные разговоры героини, мы вспоминаем давно забытые понятия, слова, характерные для девяностых годов: *«талоны на водку и сахар»*. В сценографии спектакля присутствуют «телефонные» Надя, Серёжка, Галина Николаевна, а фраза *«Я просто поговорить хотела...»* не оставляет сомнения в том, что единственными собеседниками Татьяны Петровны сегодня стали телефон и телевизор.

Именно из какой-то телепередачи она узнает, что некий Курт Зегерс разыскивает людей, спасших ему жизнь во время Второй мировой войны – Таню Соколову и Сашу Рогозина, и это сообщение вызывает у одинокой пожилой женщины новый интерес к жизни. Актриса прекрасно отображает эмоциональное состояние своей героини – страх женщины предстать перед мужчинами старухой: *«С зеркалом что-то случилось – то, что оно отражает, не может быть мною!»* Вспоминая о тех военных событиях, Татьяна Петровна обращается в зрительный зал, и мы понимаем, что пережитое не забыто и что она никого не винит в смерти своего первого и

единственного ребёнка. Но ожидание встречи подавляет воспоминания, и героиня начинает бегать по квартире, лихорадочно повторяя номер телефона редакции, перебирает платья, достаёт туфли. Она совершенно счастлива, она уже представляет себе эту встречу.

Следует сказать о музыкальном оформлении спектакля. Музыка, специально написанная композитором Ларисой Симакович, органично вплетается в общую канву сценического действия и, неизменно следуя за развитием событий, выступает невидимым фоном. В мизансцене, где Татьяна Петровна собирается на встречу, звучит музыка, состоящая из обрывистых, неплавных звуков, которые словно не могут соединиться. Её пунктирный ритм очень тонко передаёт душевную растерянность, нервозность героини. И только когда Татьяна Петровна принимает окончательное решение – звонить! – музыкальный фон становится ритмически сдержанным, а мелодия «выравнивается», успокаивается. Лейтмотивом по всему спектаклю проходит вокализ. Прекрасная мелодия вызывает щемящее чувство в душе – чувство тревоги и умиротворения одновременно. Вперемешку с шумом дождя в спектакле звучит знаменитая белорусская «Перепёлочка» – музыка, в которой соединяются лирическое и трагическое начала: плач матери (женщины и Родины), потерявшей своих любимых чад. В песне угадывается красота и неповторимость родного края.

Спустя почти 50 лет происходит встреча трёх героев, и сейчас, думается, будет сказано то, что не прозвучало тогда, в 1943-м году. По-разному сложились судьбы победителей и побеждённых в той войне. Курт (С. Чугай) – в светлом костюме, уверенный, сдержанный, с большим букетом цветов, зонтом-тростью, ожидает своих спасителей в сквере на скамейке. Тихой походкой, из зрительного зала, не отрывая глаз от Курта, на сцену поднимается Александр Иванович (А. Тырлов), с чёрным полиэтиленовым пакетом в руках. Как и в первом действии, в эмоциональном поведении Саши проявлены беспокойство и опасение одновременно. На его потёртом, поношенном пиджаке красуется орден. С первых слов диалога мы понимаем, что внутренне Саша остался таким же, каким был и пятьдесят лет назад: услышав немецкое «я, я» Саша вскакивает со скамейки, его движения сопровождается столь же резкий, диссонирующий, пронизывающий душу скрипичный пассаж. Это напоминание о войне, когда Саша не мог слышать немецкой речи.

Разговор не клеится – слишком велика социальная разница между ними сегодняшними: Курт (побеждённый) теперь преуспевающий архитектор, он гордится своим сыном бизнесменом Гансом и внуками. Правда, книгу о войне (о своих неожиданных друзьях, о целебном свойстве белорусской глины, об удачном возвращении в комендатуру, годах советского плена и восстановительных работ на стройках), как мечтал, он не написал. Александр (победитель) теперь на пенсии, ему, в прошлом инженеру, кроме того, что когда-то *«даже несколько лет висел на доске почета»*, видно, нечем гордиться и нечего рассказать своему давнишнему врагу: жизнь не удалась. Разве только *«со свиданьем»* выпить *«с горла»* водки, которую он предусмотрительно захватил с собой (уж не привычка ли?). Стаканов нет, закуски не взял, но *«мы рукавом занюхаем»*. Обоих мучит вопрос – что же случилось тогда? Почему и как они исчезли из поля зрения друг друга?

Напиток несколько снял напряжение, и Александр Иванович рассказал о причине своего исчезновения. Тогда он пошёл в деревню за продуктами, а тут облава, потом арест, пытки, чудом удалось сбежать, фронт, сталинский лагерь, побег из разбомблённого поезда, блуждание по лесу, и только когда партизаны из Гомеля подтвердили, что он не вражеский лазутчик, с Саши сняли подозрение и прекратили преследование.

Общая тема разговора временно сближает мужчин, но ненависть остаётся. Александр Иванович вспоминает о своих сыновьях, воевавших в Афганистане (один погиб, другой, не перенеся физических и эмоциональных страданий, покончил с собой). Александр Иванович несколько не изменился: он всё тот же беспокойный, мечущийся Саша. И сейчас он не может понять, с какой целью Курт возит в нашу страну гуманитарную помощь, ему противно, что мы, страна победителей, не можем обеспечить себя самым необходимым и вынуждены принимать то, что привозят некогда проигравшие войну. И не зарубцуются её язвы никакой гуманитарной помощью от покаянных немцев. В этой сцене, как и в предыдущих, Курт, по

словам режиссёра Р. Талипова, *«страдает больше других героев»: «Мы хотим искупить... Уже не одно поколение немцев живёт с чувством вины».* Резкий в суждениях, Саша воспринимает этот благотворительный акт как насмешку, как издевательство над народом-победителем, которому привозят «объедки и обноски».

На встречу приходит Татьяна Петровна, в чёрных туфельках, аккуратно одетая. Это совсем не та женщина, которую мы видели в начале 2–го акта. Молчаливый диалог Татьяны Петровны и Курта совершается на уровне мимики и зрительного изучения друг друга. Возможно, в присутствии Саши Таня и не призналась бы Курту, как нелегко ей было все эти годы жить с тяжёлым грузом воспоминаний о погибших родителях, о бегстве от войны с её «запахом крови», об умершем ребёнке. Так и не привыкнув к новой жизни, не научившись по-новому, послевоенному жить, Татьяна Петровна осталась одна, без семьи (*«женихи все остались на войне»*) и теперь подводит жестокий итог своей жизни: *«Я даже жалела иногда, что кончилась война».*

Некоторые зрители увидели непатриотический смысл в том, что заключительные слова в спектакле отданы именно Курту: *«Пятна крови с истории не смываются... Гитлер служил немцам плохую службу».* И до сих пор немецкая нация несёт тяжелейший груз вины за совершённое в середине прошлого века – у памяти нет срока давности. Может, потому Александр Иванович долго раздумывает, прежде чем заставить себя пожать протянутую Куртом руку для дружеского прощания.

В заключение – опять гроза как память о войне: из-за грозы в далёком 43–м встретились Таня, Саша и немецкий паренёк Курт; гроза их объединила, заставила на некоторое время забыть о грохоте настоящей канонады. Гроза – это метафора пьесы и сценографии, она лейтмотивом проходит через весь спектакль, она угадывается и в интонациях героев, в их молчании, она и в нашем сегодняшнем политическом воздухе. И всё же: *«Пусть гремит гроза – это не война!»* А на скамейке в парке, где встретились столь разные люди войны, остаются платок, который некогда был на плечах Татьяны, цветы и зонт – память о прошлом и современность рядом.

Сверхзадачей постановки Талипова является робкая (по словам режиссёра) попытка помочь современному зрителю остаться порядочным, сохранить своё человеческое лицо, достоинство в этом странном, непредсказуемом мире. И ради этого Флорит Салихович Талипов пропускает своих героев, следуя драматургической идее автора пьесы, через сложнейшие нравственно-психологические переживания, через очистительный огонь воспоминаний, признаний, покаяния, укоров собственной совести к примирению и прощению, ибо *«Мы же люди!»* Конечно, немцев, говорящих сегодня о покаянии, можно понять: им, участвовавшим в войне, и послевоенному поколению сорока – пятидесятилетних, как-то «неловко», неуютно оттого, что их соотечественники жгли, вешали, убивали, насиловали. Поэтому, считают они, необходимы покаяние за совершённые немецкой нацией военные преступления и примирение ради дружбы и любви всех людей во всём мире. Но как забыть те зверства, как простить тех, кто вешал, убивал, жёг мой народ: детей, стариков, женщин? Нет, мир никогда не будет миром единоверцев, хотя попытки к согласию и примирению между народами будут предприниматься всегда – так устроен человек: разрушая, он и созидает...

Спектакль *«Такая долгая гроза...»* особенно близок гомельчанам тем, что события, описанные автором и художественно обобщённые в режиссёрской сценографии и актёрской игре, происходили здесь, на нашей земле, на Гомельщине. Это вызывает чувство двойного торжества: у нас есть своя, классная драматургия и у нас есть своя истории, трагическая и героическая, которой мы можем равно гордиться, ибо невзгоды закаляют нацию, объединяют людей в единый, мощный союз, способный противостоять любому насилию. И ещё: у нас есть свой театр, который и развлекает, и заставляет думать.

Литература

1. Авдонина, Т. В. Стансы о театре, или Маскульт и классика в борьбе за зрителя / Т. В. Авдонина // Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 3 у 2 ч. Ч. 1. Інст-т

мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фалькларыстыкі імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мн. : Права і эканоміка, 2007. – С. 213–219.

2. Баравік, Р. І. Шлях да паразумення / Р. І. Баравік. – Мн. : Бел. дзярж. акад. мастацтваў, 2008. – 246 с.

3. Поляков, М. Я. О театре: поэтика, семиотика, теория драмы / М. Я. Поляков. – М. : Международ. агентство «А.Д. и Театр» (A.D.&T.), 2000. – 384 с.

4. Ювченко, Н. А. Музыка в драматическом театре Беларуси : XX–начало XXI века / Н. А. Ювченко. – Мн. : Белорус. наука, 2007. – 270 с.

5. Юдчиц, Г. В. Театральное пространство. Теория и практика / Г. В. Юдчиц. – Мн. : Право и экономика, 2007. – 220 с.

УДК 140.8 Соловьев:2-1

Протоиерей Вадим Лапицкий

Центральные идеи религиозно-философского мировоззрения Вл. Соловьева

В статье высказывается мнение о том, что среди понятий, нашедших воплощение в религиозно-философских трудах Вл. Соловьева, важнейшими являются всеединство, богочеловечество, универсализм, теократия и теургия. Автор статьи предлагает краткие и емкие характеристики-трактовки сущности каждого из этих понятий.

Среди находивших свое преломление на страницах религиозно-философских сочинений Вл. Соловьева идей, на мой взгляд, следует, прежде всего, выделить следующие: всеединство, богочеловечество, универсализм, теократия и теургия. Не имея возможности в ограниченных рамках статьи подробно остановиться на каждом из этих понятий, кратко их охарактеризуем.

1) Всеединство. Согласно одного из словарных определений, это – «философское учение (идея, принцип), раскрывающее внутреннее органическое единство бытия как универсума в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу в целому при сохранении их качественности и специфичности» [1, с. 201] Понятие всеединства, в кратчайшей его передаче, выражает философски разработанное представление о том, что «мир и все существующее не сводимы к отдельным вещам», но «все существует во всем» [2, с. 107]. «Сформулированная В. Соловьевым метафизика всеединства» полагает «в основании философии не абсолютные идеи и иные абстрактные сущности, а конкретно сущее» [1, с. 914] Принцип всеединства являлся основным не только для философского мировоззрения и мировосприятия одного лишь Вл. Соловьева, но и для многих других представителей классики философской мысли.

2) Богочеловечество. По трактовке А. Ф. Лосева, для Вл. Соловьева этот термин обозначал не только то, что под ним подразумевается христианским богословием – «не только воплощение божества в материи» (или «предельно выраженное материальное воплощение духа» [2, с. 142]), но и «возвышение материи до степени божества» [2, с. 484] По изъяснению Л. М. Лопатина, богочеловечество в философии Вл. Соловьева – это «окончательная цель всечеловеческого развития», то состояние единства с Богом, которого должно достичь все «природное человечество» [3, с. 210].

3) Универсализм. Универсализм в духе всеобъемлющего всеединства и чаяния скорейшего всеобщего благоденствия был присущ мировоззрению Вл. Соловьева практически на протяжении всего творчества этого мыслителя. В жертву своим универсалистским взглядам он, к сожалению, нередко приносил самые очевидные факты и реалии человеческого существования – начиная от данных исторического прошлого и завершая самыми несбыточными, но логически оправданными, по мнению их автора, широкомасштабными проектами на будущее (пример, его утопия «вселенской теократии»). Говоря в общем, соловьевский

универсализм это «вера в прогресс, в торжество справедливости и разума здесь, на земле», причем наступление этой эры Вл. Соловьев мыслил как «очень близкое будущее» [4, с. 90]

3) Теократия. В самом общем первичном виде Вл. Соловьев учил о *свободной теократии*, как о «цельном», истинном, нормальном человеческом обществе, в котором «в силу принципа всеединства, или свободной общинности» «свободно и сознательно» осуществляется божественное начало [5, с. VIII–IX] Но, к сожалению, такого общества никогда не существовало, и не будет существовать в земных реалиях человеческой истории. Подобные представления о нем – не более чем утопия.

4) Теургия. Этот обладающий сомнительной репутацией термин, встречающийся в трудах Вл. Соловьева, вовсе не обязательно подразумевает «магическое» или «окультиное» истолкование. В самом общем смысле «свободная теургия» понимается Вл. Соловьевым, как направленное на преображение мира соработничество Бога и человечества [6, с. 280–281]

Основательное изучение творчества Вл. Соловьева, безусловно, должно подразумевать не только вскрытие различных присутствующих в его сочинениях «пантеистических», «гностических», «каббалистических» и иных параллелей, оставленных за рамками нашего кратчайшего обзора, но и тот значительный пласт подлинно христианской мысли таких его религиозно-философских произведений как «Чтения о богочеловечестве», «Духовные основы жизни», «Оправдание добра» и др.

Хочется пожелать, чтобы богатейшее наследие религиозно-философского творчества Вл. Соловьева, имеющее неоспоримую ценность для образованных и мыслящих людей, для всех, кому присуща широта интеллектуальных запросов и интересов, не обходилось вниманием квалифицированных исследователей и получало должное освещение в их трудах.

Литература

- 1 Миненков, Г. Я. Всеединство / Г. Я. Миненков // История философии: Энциклопедия. – Мн., 2002. – С. 201.
2. Лосев, А. Ф. Владимир Соловьев и его время / А. Ф. Лосев. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 613с.
3. Лопатин, Л. М. Философские характеристики и речи / Л. М. Лопатин. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 495 с.
4. Гайденок, П. П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностицистические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева / П. П. Гайденок // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С. 90.
5. Соловьев, В. С. Собрание сочинений. В 12-ти т. Т. II. – Брюссель, 1966. – С. VIII–IX.
6. Зеньковский, В. В. Эстетические воззрения Вл. Соловьева / В. В. Зеньковский // Русские мыслители и Европа. – М. : Республика, 2005. – 368 с.

УДК 37.017:37.02:811.111

Т. В. Лозовская

Приобщение студентов к духовным ценностям в процессе нравственного воспитания на уроках английского языка

В данной статье рассматриваются возможности современного урока английского языка в его включенности в процесс приобщения студентов к духовным ценностям. Также приводятся примеры конкретных методов и приемов, которые могут содействовать духовно-нравственному развитию студента на занятиях по курсу английского языка.

Духовно-нравственное развитие студента является важнейшим аспектом социализации личности в условиях стремительного развития общества, фактором постепенного и осознанного включения в различные сферы социальной деятельности и общественной жизни [1, с. 55]. Дефицит нравственных ценностей и пренебрежение моральными нормами становятся

частым явлением. В условиях кризиса нравственных ценностей, переживаемого современной цивилизацией огромное значение приобретает возвращение к моральным нормам и правилам, которые на протяжении многих поколений направляли поведение людей. Современный преподаватель находится в поиске таких методов и средств, которые обеспечивали бы проникновение в учебный процесс морали, ее ценностей и вызвали бы их практическое усвоение, совершенствуя нравственный облик студентов.

Духовно-практические качества человека не передаются генетически, а вырабатываются в ходе долгой и кропотливой совместной деятельности студента и преподавателя. Первоначальным источником нравственных идеалов для каждого человека является семья, затем человек испытывает воздействие среды – детского сада, школы, друзей, знакомых и так далее. Кроме того, каждый человек обладает индивидуальной предрасположенностью к усвоению нравственной информации и переработке ее в индивидуальные мотивы поведения. Поэтому задача обучения заключается не в том, чтобы вложить в сознание как можно больше нравственных ценностей, а в том, чтобы активизировать врожденные способности к оценочному восприятию действительности. Таким образом, с одной стороны от преподавателя требуется стать образцом нравственности для студентов, а с другой стороны, перед ним ставится задача корректировки нравственных убеждений, трансляции общественных ценностей, что является как высокой моральной ответственностью, так и практически трудно реализуемой задачей.

Для того, чтобы стать полноправными участниками общемирового культурного процесса, современным студентам необходимо усвоить те духовно-нравственные ценности, которые были накоплены человечеством в течение веков. Отдельная личность и целый народ, вступая в общечеловеческое культурное пространство, должны владеть различными средствами межнационального общения. [2, с. 32].

Среди множества учебных дисциплин предмет – иностранный язык занимает особое место. Его своеобразие заключается в том, что в ходе его изучения учащиеся формируют умения и навыки пользоваться чужим языком как средством общения, средством получения новой и полезной информации. Коммуникативная направленность предмета, его обращенность к изучению быта, обычаев, традиций и, прежде всего, языка другого народа способствуют воспитанию гражданственности, патриотизма, высоких нравственных качеств личности.

Процесс обучения современных студентов иностранным языкам содержит уникальный педагогический потенциал духовно-нравственного, идейно-политического, эстетического, трудового воспитания подрастающего поколения. Поэтому можно положительно рассматривать воспитание духовности именно на уроках иностранного языка. Ведь одна из целей при изучении иностранного языка должна выступать, по мнению Е. И. Пассова, не только прагматичные знания, навыки и умения, но и образование. В этом случае в качестве содержания выступает культура, под которой понимаются личностно освоенные в деятельности духовные ценности, пространство, в котором происходит процесс социализации личности [3, с. 37].

Проблемой исследования является создание педагогических условий для духовно-нравственного воспитания студентов в процессе обучения английскому языку. Для решения данной проблемы учителю требуется не только знание методики преподавания, но и умение направить свою деятельность на духовно-нравственное воспитание в процессе обучения английскому языку.

Выбор способа воспитания на занятиях по английскому языку осуществляется в соответствии с темой занятия. Можно сказать, что любая программная тема позволяет включить в обсуждение вопросы, связанные с духовными и нравственными качествами личности. При обсуждении тем в ходе изучения английского языка, звучат многие насущные проблемы. Среди них выделяются такие, как проблемы толерантности, проблемы современной семьи, проблемы образования, проблемы, связанные с работой, профессиональным ростом, проблемы благотворительности, проблемы национальной культуры [4].

К методам и приемам, содействующим нравственному воспитанию студента на занятии по английскому языку, могут быть отнесены коллективные формы взаимодействия. Сре-

ди них можно выделить групповую и парную работы. Именно в группах и парах проходит обсуждение той или иной проблемы, именно во взаимодействии с окружающими людьми складываются определенные точки зрения. Таким образом, обсуждение проблемы в данном случае выступает одним из приемов работы. Причем работа не заканчивается одним лишь обсуждением. Решение, принятое в ходе обсуждения, какой-то проблемы, презентуется всей группе, в то время как группа выбирает лучшее решение и обосновывает свой выбор.

Следующим эффективным приемом работы является ролевая игра. Ролевая игра также является формой коллективного взаимодействия. Однако в данном случае каждый студент уже несет индивидуальную ответственность за принятое решение. В то же время в ролевой игре обычно предварительно оговаривается траектория поведения участника игры в определенной ситуации. Хотя в некоторых случаях оговариваться может только результат взаимодействия, тогда как траектория поведения остается за выбором самого студента.

Ролевые игры на уроке – сильный мотив к изучению языка, они помогают создать языковую среду, приближенную к естественной. Появляется возможность активизировать на этой основе практически весь программный лексико-грамматический материал. Студенты быстро овладевают речевыми конструкциями и формулами, потом автоматически оперируют ими при выполнении коммуникативных заданий другого рода. Такие занятия способствуют эстетическому воспитанию учащихся, приобщению их к культуре страны изучаемого языка.

Не последнюю роль играют тематические занятия. Один из новых подходов и технологий во взаимодействии преподавателя и студента – это проектная деятельность на занятиях по английскому языку. Данная деятельность является действенным инструментом преподавания, который активизирует мыслительную деятельность студентов, позволяет сделать учебный процесс привлекательным и интересным. Проектная методика обучения английскому языку даёт большие возможности для формирования у студентов таких общечеловеческих ценностей, как уважительное и толерантное отношение к другой культуре и более глубокое осознание своей культуры. Знакомство с культурой страны изучаемого языка происходит путём сравнения и постоянной оценки имевшихся ранее знаний и понятий с вновь полученными, со знаниями и понятиями о своей стране, о себе самих. Этому способствуют задания по темам «About my family» («Я и моя семья»), «Great Britain» («Путешествие по Великобритании»), «Educational system» («Система образования»). В результате происходит своеобразный диалог культур устами учащихся. Сравнивая зарубежного сверстника и самих себя, страны, студенты выделяют общее и специфичное, что способствует объединению, сближению, развитию понимания и доброго отношения к стране, её людям, традициям. Подобные формы общения и совместной творческой коммуникативной деятельности способствуют нравственно-эстетическому воспитанию студентов.

Все участники проектов – и преподаватель, и студент – работают с интересом, творчески, инициативно и неформально. Студенты с большой ответственностью относятся к такой работе, поскольку видят её практическую пользу. Как показывает практика, студенты, задействованные в проектах, проявляют такие качества, как ответственность, коллективизм, чувство товарищества.

Рассмотреть работу над творческими проектами можно на примере темы «Наш университет». Среди возможных видов проектной работы по теме «университет» можно выделить следующие:

- подготовка и организация экскурсии по университету;
- проведение интервью и сообщение его результатов;
- сочинение (индивидуальное);
- оформление плаката или стенгазеты;
- изготовление буклета для абитуриентов;
- разработка викторины;
- написание статьи для журнала;
- дизайн карты с обозначением аудиторий;
- создание рекламы;
- подготовка доклада об актуальных проблемах города.

Залогом успешной презентации проектов является тщательная подготовка. Преподаватель должен взять на себя роль организатора итоговых выступлений и помочь студентам выбрать форму презентации. Такие занятия способствуют достижению самых разнообразных целей методического, педагогического и психологического характера: осуществляется контроль знаний и умений студентов по определенной теме; обеспечивается деловая, психологически комфортная атмосфера, серьезное отношение студентов к занятию; предусматривается минимальное участие в процессе занятия преподавателя.

Важную роль в процессе воспитания играют наглядные пособия, а также технические средства обучения. Большое значение имеют аутентичные материалы, в том числе видеofilm, так как одним из его достоинств является эмоциональное воздействие на учащихся. Поэтому внимание должно быть направлено на формирование у студентов личностного отношения к увиденному и услышанному на занятии по английскому языку.

Их использование способствует реализации важнейшего требования коммуникативной методики – представить процесс овладения языком как постижение живой иноязычной культуры. Во время просмотра видеofilm студенты имеют возможность, например, погрузиться в атмосферу взаимоотношений носителей языка, наблюдать за особенностями их мимики и жестов.

Использование видеofilm помогает также развитию различных сторон психической деятельности студентов, прежде всего внимания и памяти. Во время просмотра в аудитории возникает атмосфера совместной познавательной деятельности. В этих условиях даже невнимательный студент становится внимательным. Для того чтобы понять содержание фильма, студентам необходимо приложить определенные усилия. Использование различных каналов поступления информации (слуховое, зрительное, моторное восприятие) положительно влияет на прочность запечатления страноведческого и языкового материала [4].

Например, при изучении цикла тем о традициях и обычаях Великобритании изучаются не только культурные традиции и обычаи, но способы общения носителей языка. На вводном занятии можно организовать просмотр фильма на языке о традициях и обычаях страны изучаемого языка, просмотреть новый лексический материал. Следующее занятие следует посвятить закреплению лексики и нового информационного материала. На последующих занятиях берутся наиболее известные традиции и обычаи страны. Позднее можно рассмотреть традиции и обычаи своей страны в сравнении с английскими, выделить особенности, факты, которые нравятся или не нравятся студентам.

Таким образом, изучение английского языка повышает духовно-нравственную культуру, развивает логическое мышление, оказывает большое влияние на память, расширяет кругозор и повышает общую культуру. В ходе освоения языка совершенствуются профессиональные теоретические знания, а также учебно-организационные, учебно-интеллектуальные, учебно-информационные, учебно-коммуникативные умения. Изучение английского языка способствует нравственно-эстетическому развитию, оказывает воздействие на духовное становление личности.

Современный урок английского языка осуществляет подготовку студента к последующему участию в процессе межличностного и межкультурного взаимодействия через обучение английскому языку. При этом основная задача – воспитывать у учащегося толерантность, позитивное и заинтересованное восприятие иноязычной культуры и вместе с тем, развивать у студентов уважение по отношению к культуре собственного народа. Процесс восприятия иноязычной культуры идет через обогащение внутреннего опыта студента, путем формирования у него познавательных и коммуникативных навыков.

Литература

1 Аверкиева, Г. В. Проблема формирования ценностных ориентаций современных школьников / Г. В. Аверкиева // Ребенок и современный мир. – Архангельск, 2001. С. 55–60.

2 Агапов, В. С. Концепция духовно-нравственного воспитания учащейся молодежи А. С. Метелягина / В. С. Агапов // Проблемы формирования и развития личности в психологии и педагогике. – М., 2001. – С. 31–35.

3 Пассов, Е. И. Урок иностранного языка / Е. И. Пассов // Настольная книга преподавателя иностранного языка. – М.: Глосса-пресс Феникс, 2010. – 640с.

4 Провоторова Ю. В. Современный урок иностранного языка как источник духовно-нравственных ценностей / Ю.В. Провоторова. – 2012. – Режим доступа : <http://nsportal.ru>. – Дата доступа : 15.01.2013.

УДК 2-185 Евхаристия:27-46.Булгаков

Архимандрит Савва (Мажуко)

Опыт Евхаристии в жизни и пастырском служении прот. Сергия Булгакова

Статья посвящена осмыслению места живого литургического опыта в творчестве прот. Сергия Булгакова. Автор подчеркивает, что прот. Сергей стоял у истоков евхаристического возрождения, охватившего христианский мир во второй половине 20 столетия. Главным принципом богословского творчества Булгакова был девиз «сначала жить, потом богословствовать», на который о. Сергей ссылается в ряде своих работ, подчеркивая первичность опыта Евхаристии по отношению к богословской рефлексии. Этот же принцип лежал и в основании пастырского служения о. Сергия и распространялся не только на внутриобщинную жизнь, но и определял активность христиан в мире как внехрамовую литургию.

Вторая половина 20 века в истории христианства озарена светом евхаристического возрождения. Надо заметить, что это отрадное явление коснулось не просто какой-то отдельной конфессии, но благодаря сложившемуся научно-богословскому интернационалу распространилось на три большие ветви христианского дерева – православие, католицизм и частично протестантизм. Почему воля к евхаристическому обновлению церковной жизни проявила себя именно в эту сложную и противоречивую эпоху? Об этом еще предстоит подумать историкам и богословам и современным, и, в большей степени, будущим. Позволю себе такую версию: во многом это было связано с освобождением церкви от несвойственных ей функций обслуживания каких бы то ни было идеологий и политических систем. Империи умерли, церкви обнищали и уже перестали восприниматься как серьезные конкуренты и сильные игроки на политической арене. Настало благодатное время заняться своей собственной жизнью без оглядки на королей, императоров и свой бережно хранимый феодальный статус. Конечно, я сильно упрощаю и, опять же, такие глобальные изменения хорошо видны только на изрядном расстоянии, а потому и разбираться в них – задача не моего поколения. Однако следует помнить, что у истоков этого обновления стояли наши православные мыслители и богословы, труды которых оказали огромное влияние на католическую и протестантскую теологию. Я назову здесь имена самых ярких представителей православного евхаристического возрождения – о. Сергей Булгаков, о. Николай Афанасьев, о. Георгий Флоровский, о. Александр Шмеман, митрополит Иоанн (Зизиюлас). Конечно, исследователям еще предстоит решать, а в большей степени, и спорить, чьи взгляды и на кого оказали влияние, хотя, при желании, можно отследить генеалогию богословских идей от Рудольфа Зоме к о. Сергию Булгакову и через него к о. Николаю Афанасьеву и о. Александру Шмеману и далее – от о. Сергия Булгакова к фон Бальтазару и от о. Николая Афанасьева к Иву Конгару, а от этих ярких католических мыслителей к II Ватиканскому собору и нашему тревожному времени. Благородная переимчивость, чуткость к мысли, к идее, высказанной пусть и не тобой и не в твоей традиции, скорее достоинство, чем недостаток и то, что богословы различных конфессий научились слушать и понимать друг друга – это реальное достижение нашего времени. И не только понимать и воспринимать, но и дорожить. Богословское наследие о. Сергия Булгакова высоко ценится и благодарно осваивается в католическом мире³. Однако

³ Об этом основательно и аргументировано пишет Жак Любомир, приводя список самых «свежих» диссертаций, написанных в католических учебных центрах и посвященных богословию о. Сергия [1, с. 119 – 146].

для своих родных по крови и вере читателей великий русский богослов протоиерей Сергей Булгаков – не открыт и не прочитан.

О. Сергей Булгаков – реабилитированный философ и репрессированный богослов. Вначале 90–х в России произошло переоткрытие о. Сергия как философа, и именно русские философы, историки мысли и просто честные читатели оценили всё величие философского гения о. Сергия. Огромными тиражами издавались его религиозно-философские труды, издавались и переиздавались, защищались диссертации, проводились многочисленные конференции. Однако его главные богословские тексты публиковались крайне редко, и кроме популярной книжечки «Православие», которую, кстати, о. Сергей писал скорее для «внешних», т. е. для людей, не принадлежавших православной культуре, другие богословские работы великого мыслителя найти не так просто, и дело не только в сложности написанного. Для многих о. Сергей – подозрительный модернист и опасный «еретик», и еще в 30–х годах 20 столетия развернулась кампания агрессивной травли и анафематствования его трудов⁴, и, к сожалению, инерция этого упорного и бездумного противления не просто ощутима, но и довольно сильна.

Как богослов о. Сергей Булгаков всё еще в ссылке. Он по-прежнему на чужбине. «Чужой среди своих, свой среди чужих» [3, с. 33], – так он себя ощущал еще при жизни, и очень тосковал от того, что так и не смог стать *своим* среди русского духовенства. Ему очень хотелось, но не хватало и внимания епископов, и одобрения и ободрения со стороны собратьев-священников. Об этом он с горечью писал в своих дневниках. С другой стороны, во многом именно благодаря вниманию одного из архиереев деятельность о. Сергия как богослова и педагога и состоялась. Я имею в виду митрополита Евлогия (Георгиевского), который не только высоко ценил о. Сергия⁵, но и создал уникальные условия для развития русской богословской мысли во французской эмиграции. К этим уникальным условиям относилась беспрецедентная для русского богословия свобода богословских исследований. Владыка Евлогий просто по-отечески доверял своим парижским богословам и надо сказать, они это доверие оправдали с лихвой. В речи на 10–летие Парижского Богословского института о. Сергей с благодарностью говорит об этом доверии в свободе, в атмосфере которой и работал институт, и замечает: «Есть одно условие, при котором лишь возможно богословское творчество, это – свобода искания, без которой утрачивается искренность и воодушевление. При всех своих достоинствах и достижениях прежняя духовная школа не имела этого блага в такой мере, как мы, которые почтены этим даром от нашего иерархического главы. Да, мы были свободны в своем богословствовании, нам было оказано доверие, и, смею сказать, мы его оправдали и оправдываем» [5, с. 431].

В этой же речи о. Сергей отмечает еще одну, может быть, самую важную черту парижского богословия: «оно рождается из молитвы; больше того – из вдохновения Божественной Евхаристии, у алтаря. Не внешне только, но и внутренне наша школа соединена с храмом, а наши убогие рабочие храмины находятся непосредственно под храмом. Это знаменует собой естественную иерархию ценностей и в наших сердцах. *Lex orandi est lex credendi*⁶ – говорит богословская формула»⁷. В другом тексте о. Сергия, мы можем найти похожую формулу, которая стала не просто девизом, но и ключом к пониманию творчества батюшки: *primum vivere deinde theologizari* [6, с. 24]. К радости оппонентов о. Сергия это тоже латынь, но перевод такой: *сначала жить, а потом богословствовать*. Здесь, как это ни покажется

⁴ О. Александр Шмеман, как известно, сам критически относившийся к богословию о. Сергия Булгакова, тем не менее, с горечью писал об этом гонении в статье, посвященной памяти о. Сергия: «Неужели даже теперь, имея за спиной более чем полувековой опыт духогасительства, обскурантизма и фанатизма, мы все еще не понимаем, что хотя бы одной из причин этой страшной русской трагедии было то, что всегда у нас осуждений было больше чем обскудений, разрывов и отрицаний больше чем стремления понять, «принципиальной» узости больше чем духовной щедрости и доверия?» [2, с. 849].

⁵ Владыка Евлогий с большой теплотой отзывался об о. Сергии на страницах своей книги воспоминаний «Путь моей жизни». См., например, с. 409–414, 523–551 в издании [4].

⁶ Закон молитвы – это закон веры (лат.).

⁷ Там же.

кому-то странным, о. Сергей следует святоотеческой православной традиции, которую всегда отличала первичность опыта по отношению к богословской рефлексии. И настоящими родоначальниками евхаристического возрождения в русской церкви были не богословы, служение которых состоит в осознании церковного опыта, а святые. Путь евхаристического обновления шёл от прп. Серафима Саровского и св. Иоанна Кронштадтского к о. Сергию Булгакову и о. Николаю Афанасьеву – от мистического опыта к богословскому осмыслению. Но для о. Сергия опыт Евхаристии был, прежде всего, если так можно выразиться, лично-соборным опытом, который отражался в богословском творчестве мыслителя⁸. Проницательный о. Эндру Лаут писал, что о. Сергей «писал не столько о Евхаристии, сколько из Евхаристии. Это значит, что мы найдем рассмотрение Евхаристии в его богословии не только в сравнительно немногих работах, посвященных конкретно этой теме, но, действительно, во всем его богословии» [8, с. 38]. Профессор и декан Булгаков был, прежде всего, пастырем, совершителем великого таинства Евхаристии, преподавателем этой святыни верным, и причастие св. Таин для него было не просто неким мистическим стержнем жизни, но и основанием богословского творчества. В беседах с учениками и духовными детьми он неоднократно говорил, что «богословие надо пить со дна Евхаристической Чаши» [9, с. 151].

В своё время меня потрясло откровение духовной дочери о. Сергия, монахини Елены, о том, что батюшка принял духовный сан «исключительно ради служения, то есть по преимуществу совершения литургии» [9, с. 109]. Не проповедь покаяния, не спасение России, не участие в общественно-церковной жизни или благотворительности, а именно – литургия. В 47 лет он стал священником, пройдя трудный путь от марксизма к идеализму и православию, много написал, активно участвовал в общественной и политической жизни, но главным своим делом почитал служение литургии, преподавание верным Святых Таин⁹. Даже своё возвращение в православие о. Сергей описывал как евхаристический зов, жажду литургии:

«Я возвратился на родину из-за границы потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы. В душе зрела «воля к вере», решимость совершить, наконец, безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, «от марксизма» и всяких следовавших за ним измов к... православию. Однако шли годы, а я все еще томился за оградой и не находил в себе сил сделать решительный шаг – приступить к таинству покаяния и причащения, которого все больше жаждала душа. Помню, как однажды, в Чистый Четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда «депутат») причащающихся под волнующиеся звуки «Вечери твоя тайныя...». Я в слезах бросился вон из храма и плача шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостойности. И так продолжалось до тех пор, пока меня не исторгла крепкая рука...» [3, с. 65].

Другой момент, меня поразивший: отношение духовных чад батюшки к Евхаристии. В дневниковой записи за 1924 год он сообщает о кончине своей духовной дочери, которую он регулярно причащал в ее болезни. И вот перед смертью эта женщина просит положить с ее телом во гроб самое дорогое воспоминание – плат, которым батюшка вытирал ей губы после причастия [10, с. 413]. Видимо, о. Сергей в воспитании духовных чад уделял огромное внимание евхаристической жизни верных. Он учил, что сознание своего достоинства –

⁸ Л.А. Зандер, пожалуй, самый пламенный ученик о. Сергия, писал: «Перейдя к исследованию чисто богословских проблем (в период своего священства), о. Сергей всегда стремился строить свою систему на твердом основании церковной реальности. Но так как вся жизнь Церкви есть, главным образом, ее молитва, то и богословие о. Сергия получило характер литургического и иконографического богомыслия. Священные слова церковной песни, мудрость молитв, «умозрение в красках» икон – всё это обрело в его творчестве живой богословский и философский язык; это литургическое богатство никогда не служило для него иллюстрацией его построений; как раз наоборот – для его философии оно есть канон церковной жизни, норма духовной реальности, факт, от которого необходимо исходить в построении православной системы богословия; ибо православие – не теория, а жизнь... Эта установка не только связывает, но прямо сливает воедино умозрение и молитву, науку и богословие, философию и веру. Отвечая однажды (в день своего Ангела) студентам Богословского Института, отметившим этот жизненный характер его мышления и преподавания, о. Сергей сказал: «одно я могу засвидетельствовать со всей искренностью, что моё богословствование всегда вдохновлялось предстоянием алтарю» [7, с. 14].

⁹ В 1925 году о. Сергей записывает в дневнике: «Благодарю Господа, что Он во всей моей лености и греховности дал мне достигнуть служения алтарю, ибо нет блаженнее судьбы на земле» [10, 468].

чувство, которое следует воспитывать в себе каждому причастнику, – «является неполным и недостаточным восприятием того, что совершается в таинстве преложения Св. Даров, поскольку здесь утрачено или, по крайней мере, ослаблено эсхатологическое чувство совершающейся, хотя и таинственно, парусии. Между тем, в церковном учении, как оно выражается в литургических текстах, в полноту этого таинства входит и это. Здесь сохраняется особая трепетная *радость встречи*¹⁰, всегда новой, хотя и повторяющейся, Евхаристической парусии» [11, с. 290]. «Антиномия трепета и радости» [11, с. 297], – так описывает о. Сергей настроение, с которым следует подходить к причастию. Батюшка подчеркивал важность участия в Евхаристии: «Разумеется, необходимо и таинство покаяния, разрешение грехов, смытие от них, но необходимее Святое Причащение, потому что оно уже само учит покаянию» [12, с. 74]. О. Сергей убеждал причащаться как можно чаще и возвращение к практике частого причащения считал одним из спасительных достижений нашего времени: «Соединение со Христом во святейшем Таинстве Евхаристии есть для христианина источник жизни и сил и радостей радость. Евхаристический голод и жажда, стремление к принятию Святых Таин должны быть естественным состоянием для христианина и в известном смысле являются мерой его духовного возраста» [13, с. 221].

Однако опыт Евхаристии не есть личный опыт, но – соборный, социальный. О. Сергей настаивал на совместном причащении во время проведения различных церковных конференций и съездов, и в дни этих собраний непременно сам ежедневно совершал литургию. Так было, например, во время проведения знаменитого Пшеровского съезда осенью 1923 года, когда опыт совместного причащения, что, скажем, было весьма необычно для русского благочестия того времени, ощутимо сблизил, вдохновил и примирил православных русских эмигрантов нескольких поколений. После очередного съезда в 1924 году, довольно сложного и тяжело давшегося, о. Сергей сделал такую запись: «Но, как и всегда, – я теперь это уже принял как внутренний закон, как необходимость этих съездов, именно удающихся после общего причастия, в благодати его всё растаяло, и вдруг стало ясно, что милость Божия и благодать Божия над нами, и что всё это было искушение и испытание, дабы сила Божия в немощах совершалась» [14, с. 112].

Как последовательный мыслитель, о. Сергей сделал, конечно, определенные выводы из этого опыта. Он полагал, что вся жизнь христианина должна выливаться в литургию, а это значит, что мы несем ответственность перед Богом за творческое преображение этого мира, его оцерковление, поэтому христианин не может оставаться равнодушным к социальной, культурной, политической жизни, он должен активно вносить в эти сферы жизни свидетельство не идей только библейских, но самой жизни Христовой, подаваемой нам в Св. Дарах. «Соборная жизнь человечества укрепляется, вдохновляется и осуществляется силой Боговоплощения, которое являет себя нам в Божественной Евхаристии. Эта жизнь должна обратиться в литургию, совершаемую вне храма, но которая служитя вокруг храмовой литургии» [15, с. 21]. Похожие слова произнес о. Сергей на одном из съездов РСХД: «Евхаристические вдохновения должны сопровождать нас во всем творчестве жизни, и литургия, общее дело, должна становится внехрамовой литургией¹¹, общим делом не только в храме, но и вне храма» [17, с. 52].

Таким образом, для о. Сергия Булгакова Божественная Евхаристия не была одним из семи церковных таинств и не просто великолепным и архаичным богослужением, но литургия – сама актуализация Церкви как Тела Христова, явление Христа в мире. «При этом всегда нужно иметь в виду, – пишет батюшка в «Невесте Агнца», – что Евхаристия, хотя она

¹⁰ Л.А. Зандер в списке трудов о. Сергия поминает предпасхальную проповедь 1942 года с характерным названием «О подвиге радости». – Зандер, цит. соч., том 2, С. 364.

¹¹ Это одна из ключевых идей о. Сергия, к которой он часто обращался во время своих лекций и выступлений. Для о. Сергия в идее внехрамовой литургии первичным был мотив церковного единства. Например, на совещании Братства св. Софии в марте 1924 он говорил: «Ведь можно, будучи в храме единомысленными, в жизни быть греховно чуждыми друг другу, до ужаса быть разобщенными. Душа наша болезненно переживает это и ищет того, что знало ранее христианство, ищет такого устройства жизни, при котором она была бы сочетанием храмовой и внехрамовой литургии» [16, с. 21].

есть по теперешнему счету одно из «семи» таинств, но по значению своему она больше, чем только это, она есть таинство таинств, центральное таинство Церкви < ... > Божественная Евхаристия есть пребывание Христа в мире, Его связь с ним, *несмотря* на вознесение» [18, с. 307]. Это очень своевременные и современные мысли. Это живо и осязаемо связано с опытом каждого христианина. А потому евхаристическое богословие прот. Сергия Булгакова так актуально в наши дни.

Литература

1. Любомир, Жак Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом / Жак Любомир // «Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи» (Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004)), «Христианская Россия, 2006. – 228 с.
2. Шмеман, А., прот. Три образа / прот. А. Шмеман // Собрание статей 1947–1983. – М.: «Русский путь», 2009. – с. 848–860.
3. Булгаков, С., прот. Автобиографические заметки / Прот. С. Булгаков. – Париж: YMCA-PRESS, 1991. – 166 с.
4. Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М. : Моск. рабочий, 1994. – 621 с.
5. Булгаков, С., прот. При реке Ховаре / Прот. С. Булгаков // Путь парижского богословия. М. : Изд-во храма св. муч. Татианы, 2007. – с. 428–432.
6. Булгаков, С., прот. Догмат и догматика / Прот. С. Булгаков // Живое предание. Православие и современность. М., 1997. – с. 8–25.
7. Зандер, Л.А. Бог и мир (миросозерцание отца Сергия Булгакова). – Париж: YMCA-Press, 1948, том 1. – 479 с.
8. Louth A. The eucharist in the theology of Fr Sergii Bulgakov // *Sobornost* 27:2, Oxford, 2005, p. 36–56.
9. Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды № 27, М., 1986. – с. 107–194.
10. Булгаков С., прот. Дела и дни / Прот. С. Булгаков. – М.: Собрание, 2008. – 544 с.
11. Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна / Прот. С. Булгаков. – М. : Отрада и утешение, 1991. – 351 с.
12. Булгаков С., прот. Письма к Юлии Николаевне Рейтлингер (1922–1943) // «Вестник РХД» № 182, I – 2001. – с. 67–98.
13. Булгаков С., прот. К вопросу о дисциплине покаяния и причащения (по поводу тезисов проф. Прот. О. Т. Налимова. «Путь», № 18) / Прот. С. Булгаков // Путь парижского богословия. М. : МГУ, 2007. – с. 219–228.
14. Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма. – М. : «Никея», 2011. – 312 с.
15. Boulgakov S., Fr. The Eucharist and the social problems of modern society // “The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius”, № 21, September, 1933. – p. 10–21.
16. Братство святой Софии. Материалы и документы. 1923 – 1939. М. – Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2000. – 336 с.
17. Емельянова Т. «Руководитель, друг, отец»: мать Мария (Скобцова) и прот. Сергей (Булгаков) // «Вестник РХД», № 182, I – 2001 – Париж, 2001. – с. 45–63.
18. Булгаков С., прот. Невеста Агнца / Прот. С. Булгаков. – М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2005. – 656 с.

УДК 37.013.42:130.122:17.02

С. Е. Модестова

Нравственное и духовное воспитание подрастающего поколения как противодействие развитию экстремизма в современном обществе

Предметом рассмотрения данной статьи является проблема экстремизма в современном обществе, определение понятия экстремизма, психологические и социальные причины, способы

противодействия развитию экстремизма. Делается вывод, что бороться с экстремизмом должно государство, но преодолеть его проявления может только общество.

Формирование мировоззрения подрастающего поколения происходит сегодня в свете нынешних экономических и политических потрясений. Как следствие отмечен рост экстремистских настроений, перерастающий в проблему мирового масштаба. Но прежде чем бороться с проблемой, необходимо рассмотреть ее с разных сторон, психологический аспект в данном случае представляется нам первостепенным. Итак, что такое экстремизм?

Экстремизм обычно рассматривается как некая способность, имеющая негативный, резко отрицательный характер, как личностный «талант», тяготеющий к противоположному от творчества полюсу, «талант» со знаком «минус». Истоки этой способности лежат и в природных свойствах субъекта, в особенностях его нервной системы, психики, эмоционально-чувственного склада. Но надо понимать, что экстремистские наклонности даны субъекту лишь в задатках, которые могут проявиться или не проявиться в зависимости от того, в какой социокультурной среде происходит становление личности.

Под экстремизмом (от фр. *extremisme*, от лат. *extremus* – крайний) понимают идеологию, позволяющую и пропагандирующую крайние, зачастую насильственные меры отстаивания своих взглядов, непримиримость и агрессию в отношении инакомыслящих. Для экстремистов характерна бескомпромиссность, непримиримость к позиции оппонентов и отказ от диалога и консенсуса в спорных вопросах. Идеологической и теоретической основой экстремизма являются радикальные идеологические концепции, религиозный фундаментализм, национализм. Лидеры экстремистов, как правило, требуют от своих сторонников полного повиновения и беспрекословного выполнения любых приказов. Это, как правило, основано на манипуляции общественным сознанием, использовании особенностей коллективной психологии, в том числе, апеллировании примитивным инстинктам толпы, чувствами, верованиями, предрассудкам людей.

Необходимо различать разновидности форм экстремизма:

- Политический экстремизм – крайние взгляды в отношении политической системы, организации формы управления государством, пропаганда насильственных или агрессивных (основанных на страхе и подчинении силе) способов установления отстаиваемой формы власти, вплоть до политического террора; непримиримость, бескомпромиссность к иным политическим партиям и позиции оппонентов.

- Националистический экстремизм – радикальные, интолерантные идеи и действия в отношении представителей иной народности, национальности, этнической группы; стремление к политическому или физическому устранению нетитульного населения; агрессия, в крайних формах – терроризм в отношении людей иной этнической группы.

- Религиозный экстремизм – жесткое неприятие идей другой религиозной конфессии, агрессивное отношение и поведение к иноверцам, пропаганда незыблемости, «истинности» одного вероучения; стремление к искоренению и устранению представителей иной веры вплоть до физического истребления (что получает теологическое обоснование и оправдание).

- Подростково-молодежный экстремизм – взгляды и тип поведения молодых людей, основанные на культивировании принципа силы, агрессии в отношении окружающих, вплоть до насилия и убийства. Он предполагает непримиримость к инакомыслящим (особенно к представителям определенных молодежных движений), а также стремление к созданию тоталитарного сообщества, основанного на подчинении.

- Экологический экстремизм – радикальные взгляды в отношении организаций и предприятий, способствующих ухудшению экологической ситуации. Проявляется в акциях и диверсиях против виновников экологических преступлений, в пикетировании и демонстрациях за защиту окружающей среды. Представители экологического экстремизма используют крайние, даже террористические средства для того, чтобы обратить внимание общественности на наиболее актуальные и болезненные экологические проблемы.

- Антиглобалистский экстремизм – радикальные взгляды и агрессивное поведение в отношении организаций, влияющих на глобализацию в экономическом, политическом, культурном пространстве. Непримируемость к созданию единого рынка, политических и экономических монополий. Экстремисты в антиглобалистском движении склонны к организации массовых беспорядков, применению прямого насилия для борьбы с транснациональными компаниями, международными экономическими и политическими институтами глобального характера.

- Моральный экстремизм – крайняя нетерпимость к определенному типу нравственным нормам и правилам поведения, допущение насилия для утверждения пропагандируемого набора моральных требований, добродетелей, заповедей. Примерами могут выступать резкая критика распущенности, сквернословия, ношения эпатажной одежды, несоблюдения религиозных и светских «кодексов чести» и др.

Причина и источник экстремизма как общей идеологии крайней непримируемости к инакомыслящим во многом кроется в интеллектуальной и нравственной ограниченности личности, отстаивающей подобные взгляды. Интеллектуальная ограниченность рождает ощущение того, что только Я и мое сообщество являются обладателями абсолютной истины, которая видится закрытой и окончательной («Есть два мнения: мое и неправильное» - типичный девиз низко развитого интеллектуально человека). Чем выше человек поднимается в познании, тем более явно он осознает неисчерпаемость мира и форм знаний о нем, тем терпимей он относится к «истинам» и теориям оппозиционных сообществ. Высокоразвитый интеллектуально человек склонен к рефлексии, самокритике, анализу «плюсов» и «минусов» предмета внимания. Безапелляционные заявления, нетерпимость к критике, нежелание выслушать и неспособность понять оппонента – признаки ограниченного человека, привыкшего подчиняться не разуму, а силе, природным инстинктам выживания. С этих позиций, все «иное» расценивается как угроза своему существованию, доминированию и требует устранения по принципу естественного отбора.

Моральная ограниченность способствует утверждению в человеке гордыни и самооправдания за любые действия. Малоразвитый нравственно человек, как правило, всегда доволен собой и видит недостатки исключительно в других. Он привык винить всех за свои неудачи, а недостаток творческих и интеллектуальных способностей компенсирует грубостью, агрессивными выпадами, угрозами, применением насилия. Важнейшей причиной экстремистского, агрессивного отношения выступает психологический барьер «свой-чужой», страх перед непохожим на себя. Формирование установки на агрессию по отношению к другому происходит в том случае, если человек привык не критично относиться к своим взглядам и поступкам, и считает себя несравнимо выше других.

Есть две особенности психики человека, которые служат почвой для образования подобных установок. Первая особенность состоит в том, что люди, похожие на нас, кажутся нам привлекательнее, и безопаснее, тех, кто от нас отличается. Принадлежность к какой-то группе людей придает человеку чувство уверенности и собственной значимости. Объединяться люди могут в принципе вокруг любой идеи, даже самой абсурдной.

В этом случае «Другие» и «не такие» тоже нужны, но чтобы сильнее почувствовать принадлежность к «своим».

Вторая особенность заключается в том, что некоторые люди, сознательно или бессознательно перекалывают ответственность за свою жизнь на кого-то другого («Во всем виноваты евреи, негры, богатые, «враги народа» и т.д.) Психологически это срабатывает как способ защиты и самооправдания от собственных неудач. Если это состояние дополняется социально-психологической неустойчивостью, то проявления нетерпимости, агрессии, ксенофобии вплоть до экстремизма могут развиваться в еще более явной степени.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что причины роста экстремизма в современном обществе в значительной степени связаны со снижением уровня морального сознания молодежи, ухудшением качества образования, снижением политической и правовой свободы (при декларировании успешности действий по всем названным направлениям) на фоне

усилившейся миграции народов из слабо развитых экономически республик и округов в центры России. Отсутствие системы нравственного и духовного воспитания в учебных заведениях, культ силы и сильной личности, пропагандируемый СМИ, свобода в ее низшем проявлении (как распущенность и потакание низменным инстинктам), политическая и правовая неграмотность – становятся факторами во многом влияющими на появление новых молодежных экстремистских объединений, рост ксенофобии, агрессии, грубости, насилия, хулиганства, преступности на религиозной, национальной, политической почве. Решение этих задач – не только миссия правоохранительных органов, но и образовательных заведений всех уровней, государственных структур, призванных обеспечивать интеллектуальное и нравственное развитие личности, гарантировать демократические права, снижать риски, вызванные социальными потрясениями и политическими реформами.

Интересна точка зрения настоятеля церкви Иоанна Богослова г. Барнаула иерея Георгия Крейдуна. Экстремизм, – по его словам, – это действия, направленные на подавление свободы воли путем дестабилизации социальных и межличностных отношений. [5]. Он выделил несколько уровней экстремизма. Первый связан с властью. В борьбе за власть нередко проявляется деятельность экстремистского характера на государственном уровне. К явлениям этого порядка можно отнести революцию начала прошлого века в России и Гражданскую войну – все это откровенный экстремизм. Второй уровень экстремизма связан с деньгами. Мир капитала не позволяет никогда останавливаться на достигнутом, процесс этот носит лавинообразный характер. И вот уже капиталы начинают конкурировать между собой, что усиливает экономическую борьбу, которая часто приобретает экстремистский характер. Третий уровень – борьба за место под солнцем. Здесь имеет место бытовой экстремизм, на уровне личностных отношений – по-соседски, по-семейному и т.д. Но чаще всего в наши дни экстремизм ассоциируется с терроризмом. При этом иногда экстремизм носит религиозную окраску. Терроризм подобен раковой опухоли. Он все более угрожает обществу и личности. С богословской точки зрения, экстремизм, терроризм и т.п. – это одно из проявлений зла. Зло не имеет сущности, оно присутствует в человеке как некое искажение человеческой природы. И самым первым грехом после падения Адама был акт экстремизма – братоубийство Каином Авеля. Экстремизм – следствие свободы воли. Но высшая степень свободы – духовная свобода, под которой христианство подразумевает власть человека над самим собой. «Велика свобода быть свободным и не грешить» (блаж. Августин). Свобода от греха есть высшая духовная свобода [5].

СМИ являются рычагом для обслуживания тех или иных интересов, политика их определяется теми, кто ими владеет. Кто платит, тот и заказывает музыку. Почему мы часто видим в СМИ проявление неразумных действий, когда те, кто у экрана или за печатным станком, совершенно не думают о последствиях своих поступков. По той же причине: лишаясь духовных корней, человек лишается высших мотивов. Только высшими мотивами человек может себя сдерживать, остановить. Поэтому нужна профилактика духовного состояния общества, нужно работать в школах, со студенческой аудиторией, использовать такой колоссальный ресурс как СМИ, телевидение. Если это будет делаться осознанно, то затраты на усиление силовых структур не понадобятся и смогут пойти на более важные и добрые цели.

На одной из соответствующих тематических конференций выступил гость из США Ремюр Джим. Слова он говорил простые и понятные, наверное, каждому. Иисус Христос пришел, чтобы принести людям очищение от грехов. Библия - сила, способная менять людей к лучшему. Но в 1963 году Библию запретили преподавать в школах, а позднее запретили даже приносить ее в школу. С тех пор в школах Америки неуклонно падает успеваемость. «Мы убрали Библию из жизни и превратились в дикарей». Главная вещь в Библии: Бог приготовил Царство для тех, кто любит Его. Люди, которые читают Библию, находят ответы на 5-6 главных вопросов: Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что есть истина? Как нам жить (мораль)? Зачем мы здесь (цель)? До 1963 года Библия очень почиталась в мире. Но за 30 лет философы «хорошо» поработали и говорят теперь, что нет истины и что надо быть терпимым ко всему. СМИ должны учить людей, рассказывать, о чем написано в Библии, что

благородно, честно, полезно для людей. Распространять любовь между людьми, в том числе разных национальностей. Многие террористы считают, что они поступают справедливо. Это, конечно, не так. Должна высвечиваться несправедливость, иначе она будет и дальше распространяться.

Речь американского гостя о своей стране применима и к России. Несомненно, именно эти способы решения проблемы могут стать общемировыми. В России принят закон «О мерах по повышению толерантности молодежи». Наше время – это время развития диалога между цивилизациями и культурами. Учреждения образования, откликаясь на требования общества, должны обучать искусству «жить сообща», научить их быть открытыми, относиться с пониманием и уважением к другим народам, уметь разрешать конфликты и споры. Введение в учебно-воспитательный процесс разнообразных мероприятий, посвященных изучению истории и культуры других национальностей приводит к диалогу культур и оказывает положительное влияние на отношения учащихся к культуре своего и других народов.

Но все-таки главную роль в формировании личности играет семья. У новорожденного конечно же имеется генетически определенный набор качеств, но науку жить он постигает отражая ближайшее окружение. И хорошо, если с молоком матери он впитывает любовь, самоуважение и уважение к окружающим. А если нет? Ребенок окунается в мир нескончаемых конфликтов, в мир силы, денег и лжи, где библейские истины задвинуты на второй план. Поэтому забота о здоровье семьи, о нравственном и духовном здоровье семьи – первостепенная задача общества, государства, церкви.

Экстремизм и терроризм можно и нужно обезвреживать, однако победить как явление можно будет только тогда, когда в обществе создастся такая атмосфера, что все, в том числе сами экстремисты, поймут, что даже для тех, кто разделяет их политические или религиозные взгляды, они, в лучшем случае, являются опасными сумасшедшими. Именно такое понимание заставило отказаться от борьбы террористов Германии и Италии. Борьба с экстремизмом и терроризмом должно государство, но победить их сможет только общество.

Литература

1. Эллиот, А. Общественное животное / А. Эллиот. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 517 с.
2. Гозман, Л. Я. Политическая психология / Л. Я. Гозман, Е. Б Шестопап – Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. – 448 с.
3. Немов, Р. С. Социальная психология / Р. С. Немов, И. Р Алтунина. – СПб. : Питер, 2008. – 432 с.
4. Яхьяев, М. Я. Истоки и причины существования экстремизма как негативного социального явления / М. Я. Яхьяев – <http://www.ekstremizm.ru/biblioteka/knigi/item/684-lichnostno-psihologicheskie-korni-ekstremizma> – Дата доступа: 24. 02.2013.
5. Крейдун, Георгий иерей Современные формы экстремизма с точки зрения христианской традиции / иерей Георгий Крейдун . <http://zn.asu.ru/issue.shtml>– Дата доступа: 24. 02.2013.

УДК 27-175:124.6

А. Д. Павловец

Индивидуальная эсхатология как предельное явление судьбы человека

Предметом рассмотрения в данной статье является индивидуальная эсхатология как явление, которое полагает границы человеку и человеческому существованию в целом. Автор работы доказывает, что представления об эсхатологии исключительно как об учении о эсхатоне влекут за собой утрату важнейшего элемента в движении мира – человека, переживающего драму завершения (либо завершения и начала), являющегося объектом эсхатона.

Представляя эсхатологию только как науку о конце света, науку о глобальном завершении мира, эсхатоне, мы теряем одно самое важное звено в движении мира: человека, во круг и внутри которого разворачивается драма завершения (либо завершения и начала). Именно благодаря ему эсхатология обретает смысл, она вообще становится возможной. Того, кто является объектом эсхатона, смыслом последнего. Того, кто является перешейком, связавшим этот тварный мир и мир Божественный, тварь и отражение Бога одновременно. Того, благодаря кому и ради которого, этот разрыв был образован. Так судьба мира накладывается на судьбу человека, а последний, приближаясь к Обожению и к Примордиальному источнику, постепенно становится полюсом мира, центром мироздания. Он повторяет в своем восхождении судьбу мира: от сотворения и до эсхатона. Он становится частью цикла созидание-разрушение-созидание. Отмеряет собой тварный мир, проявляя в нем Бога через самого себя и отражая Бога в мире.

Это движение – движение навстречу: это и рождение, и начало (*initium*); и путь, по которому идут, и путь, на который вступают (*ineo*); так же это и введение в тайну (*initio*). Это движение содержит в себе такое слово, как инициация (*initiatio*). Это индивидуальная эсхатология, движение к установлению царствия Божия в сердце человека. Движение к Богу и при помощи Бога – предельное усилие человека над собой и над миром, в результате чего человек исчезает, исчезает его тварная природа, растворяясь в Боге, благодаря которому, человек, куда бы ни посмотрел, везде зрит Бога. Путь – предельное понятие, то, чего человек ухватить не в состоянии, что нельзя определить. Просто слово путь не выражающее ничего, кроме незнания человека. Каждый человек – путь, но путь один, потому что множественность – это всего лишь попытка придания собственного смысла. Но он может быть постигнут через предельное усилие, через схватывание сущностного источника, через постижение сути, проникновение в сферу творения слова и его содержания. Однако когда улавливаешь текучесть, то понимаешь, что неизменно стоишь на месте. Парадоксальность изменений состоит в том, что путь превращается в стояние на месте, пребывание с Богом, перед Богом.

Множество описаний прохождения по этому пути, представляет собой пласт, который можно поименовать индивидуальной эсхатологией, поскольку человек движется в направлении своего личного эсхатона, который представляет собой постепенную утрату тварных свойств, растворение в Боге, замену тварных свойств Божественными. В этом акте предельно и выпукло проявляется судьба человека, принявшего крест и от которого отказались ангелы. Крест принятия Бога во всеобъемлющем Его проявлении как с Богом Милосердным, так и с Богом Творящим Правый Суд. Руми пишет в своих «Фихи ма фихи»: «Мы предложили Веру небесам, земле, горам, Они отказались нести это и они испугались этого, но человек понес это. Конечно, ведь они глупы и полны грехов. Итак, люди получили задание, и когда они выполняют его, вся их греховность и глупость исчезнет» [4]

Эта индивидуальная эсхатология куда более значима, чем эсхатология мировая, поскольку именно в ней отражена вся мистическая часть религиозного мышления. Поскольку именно в людях, способных на подвиг эсхатона, людях, отважившихся принять на себя ответственность быть полюсом мира, и кроется возможность ценностей быть осмысленными, существовать дальше, а также возможность создания новых. Человек, пройдя путь от твари к Творцу, приобретает возможность изменять тварный мир, излучая на людей свет Божественной Любви.

Эсхатология начинается с грехопадения. Акт грехопадения интересный сам по себе тем, что он дает человеку шанс на самоосознание. История и эсхатология начинаются там, где происходит трагическое отсоединение человека от Бога. Но это необходимое условие появления человека, в которого с самого начала заложена возможность совершить разрыв, поскольку человек сам является разрывом – разрывом между Богом и Природой, между именами Строгости и Милосердия. И именно он, реализуя этот разрыв, дает возможность проявления части Бога, которая сокрыта в процессе предыдущего процесса творения. Характерно, что именно с падением человека проявляет себя Сатана, Иблис и другие падшие ангелы. Так «Зогар» указывает на то, что грехопадение Адама приводит к отторжению в результате взры-

ва качеств Строгости, что порождает огненную сущность – Сатану и геенну [3, с.296]. Здесь можно провести параллели с Прометеем, который незаконно выносит огонь с Олимпа и передает его людям, и Люцифером – светоносным, которые делают людей подобными богам.

Понимание смысла грехопадения различны. Однако главным остается то, что оно является точкой отсчета истории тварного мира, который начинает свое движение по прямой, которое, одновременно, является движением по кругу. Понимание грехопадения сходится в одном: это было нарушение целостности существования человека и Бога. Каббала «Зогара» говорит о том, что своим грехопадением Адам произвел трагический разрыв «он прервал поток жизни, переливающийся из сферы в сферу, и принес разделение и обособление в мир» [3, с. 291]. Сущность греха Адама заключалась в том, что он «внизу объединял и наверху разделял, тогда, как должен был внизу разделять и вверху объединять» [Зогар, I, 12b по 3, с. 294].

В суфизме грехопадение не расценивается как грех, а скорее как ошибка, но в этой ошибке заложена мудрость Бога, который позволяет проявиться человеку, а также Богу во всей его полноте. Отпадение от Создателя это возможность собственного делания, которое выявляет внутренне содержание человека. Бог объясняет человеку, почему тот должен покинуть рай следующим образом: «В чаше твоего (Адама) бытия есть сияющие самоцветы и черные как смоль камни. На дне океана твоего существа спрятаны жемчужины и черепки. <...> Так покинь это место (рай) и сойди в пламя горестей и горнило отделенности. Тогда явим Мы тайные помыслы, заблуждения, хитрости и побуждения, что сокрыты в сердце твоём» [Самани по 2, с. 26].

Для православного мистицизма характерен взгляд на грехопадение как на заболевание. Через вкушение запретного плода душа человеческая заболевает смертью и становится подверженной страстям. Грехопадение отделяет, опять-таки, нарушая гармоничную целостность между Адамом, его потомками и Богом.

Грехопадение накладывает на человека ступень ответственности, потому что с отпадением от Бога, человек обретает право распоряжаться собой и выбирать. Человек берет на себя крест страстей, но вместе с ним получает возможность возвращения к Богу, к первоначальному состоянию, возможность обожения. Теперь у человека появляется цель – исправление ошибки.

Этот момент падения, когда Адам Кадмон становится ветхим Адамом и начинает эсхатологию как мира, так и человека. В этом движении и мир, и человек приобретают себя, отделяя и освобождая тонкое от плотного, материю от духа, обретают себя в своем смысле. Отсюда человек приобретает свою уникальную природу, свою собственную задачу саморазвития, развития своего осознания и поднятия его на максимально высокий уровень при жизни. В суфизме этот путь связан с движением к фана через бака. Для православного – это обожение, для каббалы – преображение ветхого Адама в Адама Кадмона. Общее же содержание всех этих путей можно обозначить выражением пророка Мухаммада «Умри до того, как ты умрешь». Пути суфия, или исихаста, не отличны, ибо в основе их лежит нечеловеческое усилие, либо принятие и потребление воли к могуществу, которое толкает человека на встречу с Богом, либо кардинальное самоуничижение по отбрасыванию воли к могуществу и обессиливание себя в надежде, что Бог заменит тебе твое могущество и сам привлечет тебя к источнику. Душа, расширяя свое осознание, постепенно исчезает в Творце, сознательно отказываясь от своего существования. Точно так и мир, постепенно расширяясь в своих границах и возможностях, приходит к точке максимальной кристаллизации и отвердения, что в конечном итоге приводит его к разрушению и освобождению духовного элемента из материального плена, к глобальному эсхатону. И если мировой эсхатон предопределен, то цель человеческого существования дана ему в закамуфлированном виде, который можно познать, лишь открыв себя для самого себя и через вслушивание, вчувствование в причины самого себя и в свою суть.

Если эсхатология— линейное движение от начала к завершению, то индивидуальная эсхатология – это движение от создания своего пространства и очищения последнего к его разрушению. Это попытка оказаться в центре окружности, создать индивидуальный полюс, а

затем, разрушив границы своего космоса, слиться с Создателем и стать полюсом мира – зеркалом совершенным, зеркалом завершения.

Именно здесь-и-теперь, именно в этом месте находится Бог, только мгновение предельной осознанности, которая приближает человека к Богу. Эта идея ступеней, стоянок, на самом деле, имеет ввиду движение стоя или стояние в движении. Поиски Бога в прошлом и в будущем – это только возможность потеряться.

От грехопадения, от трагического отделения – начинается эсхатологическое движение всего к возвращению, начинается долгое возвращение, которое для человека – жизнь, а для мира – век. Это возвращение возможно потому, что Бог имеет в себе не только аспекты Строгости, но и Милосердия. Бог не только Закон, Бог есть Любовь. Без этой посылки всякая индивидуальная эсхатология теряет смысл. Без возможности ведения человека Богом, без желания Бога привести человека к индивидуальному освобождению, без его всепрощения остается только мировая эсхатология, которая была отложена именно из-за любви Бога к человеку, именно из-за того, что он вочеловечился. Благодаря тому, что Бог есть любовь, возможно дерзновение человека к обожению, единственная форма гордыни, которая может иметь место – решить, что человек достоин к предельному отрицанию, к решению реализовать свой собственный эсхатон.

Если возможен только карающий и ограничивающий Бог, то не возможен акт сожжения себя в любви, сгорания в любви Бога. Возможен только путь через грех и постоянное покаяние, презрение и ненависть к сатане. Но если Бог есть любовь, то сатана уже не просто враг рода человеческого, но тот, благодаря которому возможна «брань», борьба, испытание, через которые человек приближает обожение. Главное искушение апофазиса в том, чтобы суметь отказаться и от любви к Богу, последней завесы между Абсолютом и человеком. Так свершается апофазис – выход за пределы Бога и Человека к Абсолютному единству, которое принципиально неопишимо. Псевдодионисий Ареопагит, пытаясь описать данное состояние, говорит о «пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым мраком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы» [0, с. 737].

Бог и человек оказываются на разных концах прямой, как влюбленный и возлюбленная. Бог сокрыл себя в человеке, чтобы тот нашел Его, а это значит, человек обречен стать полюсом мира. Он несвободен и свободен одновременно, поскольку он имеет два аспекта:

- 1) явный мир во всей его полноте, части которого в нем имеются.
- 2) скрытый подобен Божественному присутствию.

Человек может отказаться от Бога, от поиска Сокровища, которое призывает Его. А может довериться этому зову. Так же человек свободен как тварь и соответственно отражает идею властелина над тварным миром, но смысл в том, что тварность иллюзорна. Мир – эманация Бога, Бог воплотил себя, и узреть Бога в тварности и есть идея преодоления. Но, чтобы узреть Бога, надо им стать, стать полюсом мира и восхитить себя к Нему, дабы уже больше не быть собой, но быть им.

И одновременно человек зависим как образ Божий. Эсхатон несет с собой идею отказа твари от своей свободы, вернее свобода превращается в свободу, которую несет Бог с собой. Так как выбор движения к Богу – это выбор не человека, но Бога. Когда завесы спадают с глаз человека, он видит себя единым в Троице и зеркалом предельного Единства.

Тем самым человек вовлечен в игру самодетерминизма: он сам выбирает свой путь и тем самым определяет себя как человека. Однако этот выбор на самом деле принадлежит не ему, а Богу, поскольку, даже не осознавая, человек стремиться к своей скрытой сущности, просто это стремление скрывается в попытках человека найти гармонию, спокойствие, обрести комфорт в тварном мире.

Возвращение человека к самому себе делает человека открытым, лишенным морали, творцом самого себя и своего мира. Но как только целью возвращения делается не сам человек, а Творец, история превращается в темницу для души. Бог являет себя в мире через тем-

ноту, и только выйдя из темницы, мы приближаемся к Богу и свету. Зародыш духовного, частица Божественного, сокрытого в нас, предстает перед нами как зачаток, который сокрыт во тьме нашей тварности, и здесь традиции расходятся. Одни считают необходимым прохождение человека на пути к Богу через тьму, поиск Бога во тьме, Источника Истины: Такая трактовка указывает на то, что на начальном этапе пути человек ищет внутри себя, он ищет тот исток, который и есть проявление Бога. Это и есть порыв, опирающийся на собственную, не основанную ни на чем уверенность в том, что Бог внутри меня, он любит Меня и мы взаимно нуждаемся друг в друге. Другие формируют идею о том, что мы подготавливаем место для Его прихода в нас, мы подготавливаем наше тело и душу для того, чтобы он освятил нас Своим светом. Человек универсален. Он приемлет всю полноту совокупности как вечных, так и проходящих вещей. Человек будто перешеек между миром и Истинным, который соединяет тварь и творца. Черта, отделяющая Божественное Присутствие от присутствия тварного, – предел, отделяющий солнечный свет от тени. Так человек становится всеохватывающим словом, благородным конспектом. С одной стороны, он – копия со всей Вселенной, так как в ней не осталось ни единой сущности, которой не было бы в человеке. С другой стороны, Творец присутствует в твари через проявление своих атрибутов-имён, которая благодаря наличию этих атрибутов изменяет и трансформирует тварный мир.

Человек, полностью осуществивший свою судьбу, оказывается важным звеном в освобождении мира. Каббала «Зогара» говорит о том, что когда появится мессия, то произойдет возвращение вещей к их первоначальному единству и сопряженности, которая была разрушена грехопадением Адама. Но это пришествие мессии совершается и в индивидуальной эсхатологии, когда мистик зрит Славу Божию и Его сокрытую жизнь в вещах. «То, что в настоящее время составляет преимущество мистика, чей взор проникает сквозь внешнюю оболочку и достигает сердцевины вещей, станет во времена Избавления общим достоянием человечества» [3, с. 283].

Литература

1. Дионисий, Ареопагит. О мистическом богословии / Ареопагит Дионисий // Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Ареопагит Дионисий. – СПб., 2003. – С. 737–763.
2. Читтик, Уильям. Миф о грехопадении Адама в работе Ахмада Самани «Раух ал-арвах» / Уильям Читтик // Суфий. – 2006. – № 4. – С. 22–35.
3. Шолем, Гершом. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем. – М. : Мосты культуры. Иерусалим: Гешарим, 2004. – 512с.
4. Discourses of Rumi (or fihī ma fihī). Translate Arberry A. J. [Electronic resource]. – Mode of access: http://xa.yimg.com/kq/groups/6318784/54759289/name/DISCOURSES+rumi_fihī_ma_fihī.pdf. – date of access: 1.03.2013.

УДК 37.01(038)

О. М. Потаповская

Научно-педагогические подходы к разработке вопросов духовно-нравственного воспитания детей

В статье охарактеризованы основные теоретические позиции разработки проблематики духовно-нравственного воспитания детей специалистами лаборатории ценностно-мировоззренческих и духовно-нравственных основ воспитания Института семьи и воспитания Российской академии образования.

На протяжении столетий научное осмысление и практическая реализация воспитания нравственности и благочестия являли собой сердцевину христианской педагогики. Традиция исследования проблематики духовно-нравственного воспитания активно воссоздается и раз-

вивается в педагогической науке славянского мира в последние двадцать лет. Так в России с конца 1990-х годов выполнено более четырех сотен педагогических, психологических, философских, культурологических исследований по различным аспектам духовно-нравственного воспитания. Разработаны общетеоретические подходы к реализации духовно-нравственного воспитания детей и молодежи как процесса формирования ценностно-смысловой сферы личности (В. В. Абраменкова, М. В. Захарченко, А. А. Корзинкин (архимандрит Зиновий), Н. Д. Никандров, В. В. Рубцов, В. И. Слободчиков, Е. В. Шестун (игумен Георгий), О. Л. Янушквичене), описаны научные основы духовно-нравственного воспитания учащихся в системе общего и профессионального образования (В. А. Беляева, С. Ю. Дивногорцева, Т. А. Костюкова, В. М. Меньшиков, И. В. Метлик, Т. И. Петракова, С. Т. Погорелов, Т. В. Склярова, Н. П. Шитякова и др.).

В процессе научно-методического обеспечения развития духовно-нравственного воспитания детей в системе образования активно принимает участие Федеральное государственное научное учреждение «Институт семьи и воспитания» Российской академии образования, в котором существует профильная лаборатория ценностно-мировоззренческих и духовно-нравственных основ воспитания. В ходе выполнения программы фундаментальных научных исследований специалистами лаборатории осуществлена концептуализация понятия «духовно-нравственное воспитание». В исследованиях И. В. Метлика и И. А. Галицкой выделен ряд сущностных характеристики духовно-нравственного воспитания:

- направленность на формирование высших, надобыденных, смысложизненных ценностей;
- отношение к субъектному внутреннему миру человека (раскрытие полноты достоинства личности через развитие самосознания и саморефлексию);
- наличие мировоззренческой основы, опора на конкретную мировоззренческую и культурную традицию;
- интегративная роль в определении направленности воспитательной системы [1; 3].

Исследователями описаны также организационно-правовые характеристики духовно-нравственного воспитания в образовательном процессе:

- добровольность и вариативность (возможность мировоззренческого выбора) в системе образования, общественного воспитания;
- непротиворечивость общим гражданским ценностям и нормам, законодательству страны, общепринятой морали (общим гражданским ценностям) [Там же].

Раскрывая соотношение духовного и нравственного аспектов воспитания, отметим, что духовная составляющая понимается нами как содействие растущему человеку в освоении системы ценностей и идеалов, а также в формировании основ определенной личностной мировоззренческой позиции. Нравственная же составляющая направлена на содействие в развитии чувств, отношений и поведения, отражающих смысложизненную позицию в социально значимой деятельности: взаимоотношениях с другими людьми и окружающим миром.

Особенностью современной методологии исследования вопросов духовно-нравственного воспитания является использование комплекса методологических подходов: онтологического, антропологического, аксиологического, культурологического, социокультурного, а также широко применяемых в теории и практике образования личностно-деятельностного, возрастного, институционального подходов. Обозначенные методологические основания позволяют опираться на сущностные характеристики процесса духовно-нравственного воспитания, минимизируют риски его формального, поверхностного, фрагментарного понимания, дают возможность реализации интегрирующей функции духовно-нравственного воспитания в целостном педагогическом процессе образовательного учреждения (от детского сада до вуза).

Онтологический подход позволяет обратиться к сущностной, бытийной характеристике духовно-нравственного воспитания, и рассматривать его, как и любое гуманитарное явление, имея в виду три аспекта бытия человека: социокультурное бытие, индивидуальное бытие и сопричастное бытие вместе со значимыми другими. В логике онтологического подхода

духовно-нравственное воспитание может быть представлено как содействие растущему человеку в обретении полноты личностного бытия через *предстояние* высшим ценностям, восхождения к себе (обретение *самостояния*) и *со-бытие* со значимыми другими. Соответственно задачей духовно-нравственного воспитания является содействие становлению человека как субъекта собственной жизни, как личности во встрече с другими и как индивидуальности перед лицом Абсолютного бытия.

С онтологическим подходом в преемственной связи находятся все другие гуманитарные методологические подходы, в том числе *аксиологический*, позволяющий осуществить анализ ценностных аспектов духовно-нравственного воспитания. Теория современной педагогической аксиологии представлена в фундаментальных трудах Н. Д. Никандрова, Н. И. Непомнящей, В. А. Сластенина, А. И. Шемшуриной. Исследователи обосновывают обусловленность целей и содержания воспитания системой ценностей, заложенных в содержании культуры, образования и актуализируемых позицией педагога, его нравственной направленностью и творческим потенциалом. Перспективность аксиологических стратегий развития образования, начиная с дошкольной ступени, определяется тем, что принципы аксиологического подхода дают возможность поиска оптимального соотношения традиционных педагогических ценностей и инноваций; являются основой разработки механизма ценностного обогащения социокультурного воспитательного пространства образовательного учреждения; позволяют разрабатывать и реализовывать преемственные программы формирования ценностно-смысловой сферы ребенка с раннего и дошкольного возраста, программы развития аксиологической культуры педагогов и родителей.

Методология исследования предполагает преемственность аксиологического и культурологического подходов. *Культурологический подход* дает возможность выделения культуросообразности в качестве базового педагогического принципа духовно-нравственного воспитания, с ориентацией на творческое развитие традиций культуры в жизненной практике, гармонизацию межпоколенческого взаимодействия, целенаправленную деятельность социальных институтов по формированию у детей, начиная с дошкольного возраста, бережного отношения к историческому опыту своего народа. В процессе духовно-нравственного воспитания, осуществляемого на основе социокультурной традиции, приоритетной является «совестная» доминанта в формировании картины мира и образа жизни, вопросы утилитарно-прагматического характера отступают на второй план, противоположные же тенденции развития социально-культурной практики являются деструктивными для традиционной культуры.

Также обратим внимание на значимость *антропологического подхода*, который позволяет опираться на максимальный учет всего комплекса знаний о человеке. Вопросы антропологии, связанные с анализом и раскрытием заданной человеку целостности, подробно разработаны православными философами. Одним из ключевых положений православной антропологии является тезис о том, что человек не может «перестать быть духовным». Но, если духовность «разменивается на пустяки и мелочи», она перестает быть источником силы и начинает порождать ошибки и противоречия [2, с. 61].

Отметим также, что в современной динамично меняющейся социальной ситуации чрезвычайно важно рассмотрение вопросов духовно-нравственного воспитания в логике *социокультурного подхода*. Базовой идеей социокультурного подхода является положение о том, что самобытность воспитательной программы любого социального института, стабильность и эффективность развития воспитательной системы общества в целом обеспечиваются активностью восприятия, осмысления и раскрытия в современных условиях первоначального контекста ценностей, свойственных отечественной культуре, с целью сохранения и приумножения социокультурного опыта. В логике социокультурного подхода воспитание является процессом целенаправленного и последовательного изменения отношений воспитанника и воспитателя с социокультурной средой, непрерывным творческим взаимодействием взрослых и детей на основе освоения социокультурного опыта, накопленного в течение столетий многими поколениями наших предков и неразрывно связанного с духовными устоями, историей и культурой народа.

Социокультурный подход позволяет придать деятельности по теоретической и практической разработке проблематики духовно-нравственного воспитания детей системный и интегративный характер, используя духовный, культурный и педагогический потенциал образовательных учреждений, общественных родительских объединений и широкого внешнего социокультурного окружения. В современных условиях социокультурный подход становится ведущим в разработке теории и практики воспитательного взаимодействия взрослых и детей, создания единого интегрированного социокультурного пространства образовательного учреждения и семьи.

В логике социокультурного подхода мы формулируем базовое и для нашего исследования [4; 5; 6] определение понятия «духовно-нравственное воспитание», интерпретируя его как процесс целенаправленного развития основ ценностно-смысловой сферы личности ребенка в процессе творческого межпоколенческого взаимодействия взрослых и детей на основе освоения отечественного социокультурного опыта в его культурно-историческом и личностно-практическом аспектах.

Литература

1. Духовно-нравственное воспитание детей: вопросы теории, методологии и практики в российской школе / И. В. Метлик, И. А. Галицкая, А. В. Ситников. Под ред. д.п.н. И. В. Метлика. – М.: ПРО ПРЕСС, 2012. – 264 с.
2. Зеньковский, В. В. О религиозном воспитании в семье / В. В. Зеньковский // Вопросы православной педагогики. Вып. 1. – М.: Общ-во «Радонеж», 1992. – С. 53–77.
3. Метлик, И. В. Понятие «духовно-нравственное воспитание» в современной педагогической теории и практике / И. В. Метлик, И. А. Галицкая // Педагогика. – 2009. – № 10. – С. 36–46.
4. Потаповская, О. М. Историко-педагогическая ретроспектива развития теории духовно-нравственного воспитания детей дошкольного возраста / О. М. Потаповская // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «Педагогика. Психология». – 2012. – № 3. – С. 43–67.
5. Потаповская, О. М. Особенности реализации духовно-нравственного воспитания детей в современной практике дошкольных образовательных учреждений / О. М. Потаповская // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «Педагогика. Психология». – 2012. – № 4. – С. 64–83.
6. Потаповская, О. М. Моделирование духовно-нравственного воспитания детей в дошкольном образовательном учреждении на основе ценностных доминант отечественной социокультурной традиции / О. М. Потаповская // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия «Педагогика. Психология». – 2013. – № 1. – С. 27–50.

УДК 37.034:374.7

В. С. Решетько

К вопросу о духовно-нравственном воспитании

В статье рассматривается проблема соотношения духовного и нравственного. Анализируются подходы к формированию духовно богатой, нравственной личности. Представлены результаты исследования ценностных ориентаций студенческой молодежи. Материалы статьи, а также указанные литературные источники могут быть использованы заинтересованными лицами при организации духовно-нравственного воспитания молодежи.

«Мы должны жить на земле так, как колесо
вертится, – чуть только одной точкой касается
земли, а остальными непременно стремится вверх...»
Преподобный Амвросий Оптинский

Значительное обнажение негативных характеристик современного общества (наркомания, проституция, алкоголизм, культ потребления, прагматизм, терроризм и др.), вынудили государство и систему образования вернуться к идее тесного взаимодействия с православной церковью в деле духовно-нравственного воспитания. Исторический опыт показал, что технократический подход к воспитанию человека порождает в нем душевную глухоту, неспособность к гуманным межличностным отношениям, отчуждает его от мира природы и человеческой культуры. Острота проблемы обусловлена еще и тем, что долгие годы нашему обществу навязывались чуждые славянскому менталитету нормы и ценности. В современном белорусском обществе вырабатывается объединяющая национальная идея, взята ориентация на развитие независимого социально-ориентированного государства, в центре которого человек с его потенциалом, интересами и потребностями. В тоже время, информационная сжатость пространства и времени, многогранность взаимодействия человека как по горизонтали, так и по вертикали, значительное расширение возможностей и потребностей приводит к необходимости задуматься о самосохранении, о сохранении этого мира и всего окружающего в нем. За быстрыми информационно-техническими изменениями не поспевают морально-психологические изменения в человеке, ориентированного в технократическом русле развития.

Во все времена проблемы взаимодействия людей, благочестивой жизни, воспитания подрастающего поколения были актуальными. Так в январе 1867 года преподобный Амвросий Оптинский в письме к княгине Н. И. писал: «В настоящее время, кажется более чем когда-нибудь, желающие благочестно житии окружены всякими неудобствами и затруднениями. Особенно становится трудно вести дело воспитания детей в духе христианском и в правилах Святой Православной Церкви» [1, с.143].

Поиск ориентиров в воспитании и его идеалов идет на протяжении всей истории развития образования. Радует то, что в последние годы проблема духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения решается в сотрудничестве государства, общественности, системы образования и православной церкви.

Анализируя работы многих авторов по проблеме духовно-нравственного воспитания, мы приходим к выводу о том, что порой идет противопоставление, разделение духовного и нравственного, стремление соединить религиозное и светское понимание духовности. Якобы духовность – понятие религиозное, а нравственность – светское. Так, А. Лихачев пишет: «...в наше время, когда говорят о смысловых, идейных исканиях отдельного человека или целого культурного течения, но при этом желают подчеркнуть их автономность от религиозной сферы, термины «духовный» и «нравственный» зачастую соединяют, образуя новое слово: духовно-нравственный... Речь в подобных случаях идет все о том же поиске Истины и Смысла, который осуществляется и в религии, но при этом с опорой на интуитивный поиск самого человека, его совести, а не на то или иное религиозное учение или Откровение» [2].

И. А. Соловцова считает, что нравственность распространяется на повседневную жизнь, а духовность – на жизнь в ее высшем качестве – бытии человека [3, с.10].

Мы придерживаемся мнения русских философов (И. Ильина, В. Соловьева, Г. Федотова и др.), которые утверждали, что истинная духовность не существует вне нравственности. Высшая духовность невозможна без душевности – эмоциональной чуткости, отзывчивости, способности к эмоциональному отклику: жалости, состраданию, любви к ближнему. Нельзя стать личностью, реализовать себя в полной мере не развивая в себе душевную чуткость: способность сострадать, сопереживать, идентифицировать себя с другим человеком, быть чутким, отзывчивым, совестливым, готовым прийти на помощь другому человеку, способному прощать и быть ответственным за все, что совершается вокруг тебя.

Именно православие во многом выступает как бытийное, практическое педагогическое мировоззрение, которое рассматривает духовность, как реально-практическое свойство человека. Это его свойство проявляется во внимательном, соучастливом, уважительном отношении к жизни другого человека, а так же к собственной жизни как к внутреннему подвигу. Подвигу, приближающему его к образу Творца. И. А. Соловцова подчеркивает, что «понимание Другого, взаимодействие с другим рассматривается в качестве сущностных харак-

теристик духовного воспитания как в светской, так и в православной педагогике, где постоянно подчеркивается направленность человеческого бытия на благо ближнего и на приближение к Богу как абсолютно значимому Другому» [3, с. 8]. Мы придерживаемся мнения, что подлинно духовное воспитание всегда нравственно ориентировано, обеспечивает прогрессивное приближение воспитываемого к Идеалу. «Духовно-нравственное воспитание направлено на «возвышение сердца» ребенка как центра духовной жизни (И. Г. Песталоцци). Оно представляет собой процесс организованного, целенаправленного как внешнего, так и внутреннего (эмоционально-сердечного) воздействия педагога на духовно-нравственную сферу личности, являющуюся системообразующей ее внутреннего мира» [4]. В наших определениях эффективности воспитания мы придерживаемся понятия взаимодействия, взаимной обращенности при организации условий для формирования нравственных качеств личности. Именно отклик педагога на реакцию воспитываемого, его внутренние переживания, душевные порывы и протесты в процессе взаимодействия чрезвычайно важен при достижении целей духовно-нравственного воспитания, а не только воздействие.

Каким же необходимо быть педагогу, чтобы стать духовным наставником личности? Исходя из философского принципа, что подобное создается подобным – нравственность воспитанника формируется нравственностью воспитателя, духовность – духовностью, следует, что сам педагог необходимо должен быть высоко духовной, нравственно выдержанной личностью.

В наших исследованиях под руководством доктора педагогических наук, профессора Н. В. Кухарева в системе эффективной педагогической деятельности системообразующим фактором мы выделяем три группы личностных качеств педагога. К первой мы относим его индивидуальные качества, трудно формируемые. Это душевная чуткость, чувство деликатности, чувство юмора, интуиция. Другая группа личностных качеств педагога основывается на психологических механизмах, обеспечивающих эффективное взаимодействие с учащимися. К ним относятся: рефлексия, идентификация, эмпатия, децентрация. Основой третьей группы личностных качеств педагога является рефлексивный уровень педагогических способностей. Действительный член Международной Академии акмеологических наук, профессор Н. В. Кузьмина в педагогических способностях выделяет два уровня: проективный и рефлексивный. Проективный уровень связывается со способами воздействия на воспитываемых. Рефлексивный же уровень педагогических способностей характеризуется особой чувствительностью к субъекту педагогического взаимодействия, т. е. воспитаннику. В рефлексивном уровне педагогических способностей выделяют следующие личностные качества: чувство объекта, чувство такта, чувство меры, чувство ориентира и чувство причастности. О результатах исследований в области педагогического мастерства и творчества можно узнать из совместных работ автора с Н. В. Кухаревым [5;6].

В результате разрешения накопившихся проблем в деле образования и воспитания подрастающего поколения, как государство, так и его институты приходят к выводу, что назрела необходимость коренного преобразования педагогической реальности с опорой на разработанные, проверенные историческим опытом концепции православной педагогики. Решение задач духовно-нравственного воспитания требует создания в учреждениях образования всех уровней и в окружающем их социуме духовнонасыщенной нравственнообразной среды.

Духовно-нравственное развитие человека основывается на освоении определенной системы ценностей. Что же это за ценности? Мы разделяем точку зрения доктора педагогических наук, профессора Н. Н. Никитиной, что «в центре образовательного процесса должны быть духовно-нравственные ценности, нормы и традиции своей национальной общности, не противоречащие общечеловеческим. К извечным ценностям русского (в т.ч. и белорусского – вставка автора) народа чаще всего относят – мягкость (памяркоунасць – для белорусов), скромность, всепрощение, целомудрие, терпеливое принятие жизни (толерантность – для белорусов), духовное ее осмысление. В основе этих ценностей – православие. Поскольку православие рассматривается как культуuroобразующая религия, то правомерность обращения в

целях воспитания молодежи к духовно-нравственному потенциалу православной педагогики не вызывает сомнения» [7].

Многолетний опыт работы в учреждении высшего образования позволил нам организовать изучение ценностных ориентаций современных студентов. Исследования проблемы ценностей и ценностных ориентаций студентов приобретают важный, по сути, стратегический характер, поскольку от того, какие позиции будут определять «дух народа» в ближайшие десятилетия, зависит самосохранение белорусов как политической общности в физическом и духовно-нравственном плане.

Ценностные ориентации - важнейший компонент структуры личности, определяющий и направляющий ее социальное поведение. Многие научные исследования посвящены этой проблеме (Б. Г. Ананьев, Б. С. Гершунский и др.) [8; 9]. Разработанная В. А. Ядовым теория диспозиционной структуры личности выявляет механизмы внутренней регуляции социального поведения личности [10]. Готовность личности к определенному способу действий в многочисленных исследованиях трактуется как жизненная позиция, направленность интересов, ценностная ориентация и т.д. Данная концепция нами используется как методологическая и теоретическая основа для изучения ценностных ориентаций студентов.

Исследования в этой области необходимы для разрешения того, чтобы помочь понять причины происходящего в нашем обществе конфликта поколений, понять суть молодежных исканий, отрешиться от безусловного осуждения того, что несет с собой молодежная культура, дифференцированно подходить к явлениям жизни современной молодежи.

Целью нашего исследования был анализ динамики ценностно-мотивационной сферы студентов в период обучения в университете. Нами были изучены ценностные ориентации студентов (выборка 450 чел.) за три года (2010–2012 годы).

Опрос студентов проводился по следующим блокам вопросов:

– какими качествами должен обладать современный молодой человек (в значительной степени)?

– что в современной жизни вас беспокоит?

– чем вы обычно занимаетесь в свободное время?

Если говорить о тех качествах, которыми должен обладать современный молодой человек в значительной степени, то наиболее предпочитаемыми качествами за последние три года для студентов являются:

– порядочность (74,6%),

– оптимизм (71,2%),

– деловитость (66,1 %),

– трудолюбие (64,4%).

Эти данные получены в декабре 2012 года, и не очень отличаются от показателей прошлых лет (2010 и 2011 гг.), что говорит об устойчивости приоритетов в данной области. Однако в ряде показателей наблюдаются существенные отличия. Так, «социальную активность» и «готовность к переменам в жизни» значимыми в 2010 году считали 63,8% и 74,5% студентов (соответственно), что на 9,6% и 20,3% выше показателей 2012 года. Такое качество, как скромность, напротив, приобрело большую значимость среди студентов (с 13,8% в 2010 году до 27,1% в 2012 году).

В 2012 году значительно снизился процент студентов, отмечающих «равнодушие к людям», как важное качество современного молодого человека (на 10%). Менее значимым качеством стала и «терпимость» – с 70,2% в 2010 году до 59,3% в 2012 году.

Такие качества, как «индивидуализм» и «коллективизм» набрали по 55,9% голосов каждое, что говорит о разносторонних предпочтениях современной молодёжи. Кому-то проще и удобнее реализовать себя в коллективе, а кто-то предпочитает ориентироваться на собственные предпочтения, обладает большей самостоятельностью.

Показатели «агрессивности» самыми низкими были в 2011 году (8%), самыми высокими – в 2010 году (11%). Тем не менее, это достаточно низкие показатели, что говорит о положительной настроенности студенческой молодёжи, оптимистическом взгляде на жизнь.

Среди вопросов, которые вызывают наибольшее беспокойство у современной молодежи, выделились три основных, набирающих большое количество процентов на протяжении трёх лет:

- неопределённость на ближайшее будущее (90,4% – 2010 г., 90,4% – 2011г., 83,8% – 2012г.),
- экологические проблемы (63,8% – 2010г., 57,9% – 2011г., 50,8% – 2012г.),
- безработица (56,4% – 2010г., 53,5% – 2011г., 44,1 % – 2012г.).

В 2012 году возрос интерес студентов к следующим проблемам:

- снижение материального уровня жизни (с 22,2% в 2010 г. до 47,5% в 2012г.),
- жилищная проблема (с 28,3% в 2010г. до 42,4% в 2012г.),
- оскудение культуры (образования, искусства, науки) (с 13,8% в 2010г. до 20,3% в 2012г.).

Следует отметить ряд вопросов, которые утратили свою актуальность с 2010г. по 2012г.:

- преступность (с 43% в 2010г. до 26,3% в 2012г.),
- отчуждение людей друг от друга (с 38,3% в 2010г. до 25,4% в 2012г.),
- неоправдавшиеся надежды (с 23,4% в 2010г. до 11,3% в 2012г.),
- недостаточная социальная защита (с 26,6% в 2010г. до 11,3% в 2012г.).

По-разному на протяжении трёх лет (2010–2012 гг.) распределялись предпочтения студентов по организации свободного времени. Тем не менее, основными занятиями, которыми студенты отдают предпочтение, являются:

- встречи с друзьями (79,8% – 2010г., 73,7% – 2011г., 62,5% – 2012г.),
- прослушивание музыки и просмотр фильмов (79,8% – 2010г., 73,7 % – 2011г., 66,3%).

Как видно, ситуация на протяжении уже трех лет остается стабильной. С 2010 года по 2012 год возрос процент студентов, занимающихся общественной работой в свободное время (с 7,4% в 2010г. до 17,8% в 2012г.). Однако увеличилось и количество студентов, которые просто отдыхают в свободное время, ничем не занимаясь (с 12% в 2011г. до 27,1 % в 2012г.).

Отметить, как положительный факт, можно увеличение процента студентов, занимающихся в свободное время спортом (с 14,9% в 2011г. до 22,5% в 2012г.). Это значит, что все большее число студентов предпочитают здоровый образ жизни. Увеличился процент тех, кто свободное время предпочитает проводить в театрах, на концертах (с 8,5% в 2010 г. до 15% в 2012г.). Также увеличилось количество студентов, предпочитающих заниматься творчеством в свободное от учёбы время (с 4% в 2011г. до 11,9% в 2012г.). Данные показатели говорят о том, что в молодёжной среде есть люди активные, творческие.

Проблема ценностей и ценностных ориентаций вообще и в образовании в частности – одна из «вечных» проблем и задач, поскольку речь идет об «умах и душах» людей, об идеалах, нормах, принципах, цели человеческого существования, об отношениях человека к окружающему миру во всем его многообразии, смысле, значении и активности человека.

Ретроспективный анализ представленных результатов исследования позволяет заключить, что работы как профессорско-преподавательскому составу вузов, общественным организациям, так и представителям православной церкви предстоит много.

«Что вы благое посеете в душах своих детей в их юности, то может после прозябнуть в сердцах их, когда они придут в зрелое мужество...» [1, с.10].

Литература

1. Преподобный Амвродий Оптинский. Умудряйся и смиряйся: сб.писем / Сост. В. В. Кашириной. –М.: изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 416 с.
2. Лихачев, А. Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии / А. Лихачев // Московский психотерапевтический журнал. – 2005. №3 – с.20-50.
3. Соловцова, И. А. Законы духовной жизни человека как основа духовного воспитания / И. А. Соловцова // Проблемы духовного воспитания: Гуманитарно-целостный подход: Материалы «круглого стола», 20 октября 2005г. / сост. И. А. Соловцова; под ред. Н. М. Борытко – Волгоград: ТЦ «ОПТИМ», 2006. – с.5–10.
4. Петракова, Т. И. Ценностный потенциал базового образования в духовно-нравственном воспитании учащихся: Монография / Т. И. Петракова; Институт общего образования МО России //

Образование: исследовано в мире [электрон. ресурс] – М.: OJMRU, 2000. – Режим доступа: World Wide Web. URL: <http://www.oim.ru>. – Дата доступа: 18. 02. 2013.

5. Кухарев, Н. В., Решетько, В.С. Диагностика педагогического мастерства и педагогического творчества (опыт, критерии измерения, прогнозирование) : В 3 ч.

ч. I. Диагностика педагогического мастерства – Мн.: Ред.журн. «Адукацыя і выхаванне», 1996. – 104 с.

ч. II. Диагностика педагогического мастерства – Мн.: Ред.журн. «Адукацыя і выхаванне», 1996. – 96 с.

ч. III. Акмеология педагогического мастерства и педагогического творчества: Пособие для учителей и руководителей общеобраз. шк. / Н. В. Кухарев, В. С. Решетько. – Мн.: Адукацыя і выхаванне, 2002. – 256 с.

6. Решетько, В. С. Школа как саморазвивающаяся система. – Мн.: Ред.журн. «Адукацыя і выхаванне», 1997. – 216 с. – (6-ка руководителя школы, организатора образования).

7. Никитина, Н. Н. Духовно-нравственное воспитание: сущность проблемы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pedaqoqika>. – Дата доступа: 18. 02. 2013.

8. Ананьев, Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев – М.: Наука, 1977. – 380 с.

9. Гершунский, Б. С. Перспективы развития системы непрерывного образования / Б. С. Гершунский. – М.: Педагогика, 1990. – 221с.

10. Ядов, В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности / В. А. Ядов // Методологические проблемы социальной психологии. – М., 1975. – С. 89 – 105.

УДК 37.018.12 [17.02:130.122]

Е. М. Романкевич

Нравственность и духовность родителей – основа формирования нравственности подрастающего поколения в современном мире

В статье обосновывается мысль о том, что духовность и нравственность родителей является основой для формирования нравственных приоритетов подрастающего поколения. Эта мысль конкретизируется путем определения задач, которые необходимо решать родителям в процессе воспитания современных детей: давать знания об истории христианской православной культуры и ее связи с историей родной земли; способствовать осознанию себя потомками славного прошлого своей страны, края, семьи; формировать христианское понимание добра и зла; учить беречь святыни родной земли и её историю. Для того чтобы ребенок смог понять все это, требуется большая любовь к детям и стремление передать им тот свет любви и красоты, который несет в себе христианская православная культура.

Сегодня весь мир охватил тяжелейший экономический кризис, который является последствием беспрецедентного по масштабам нравственного кризиса современности. Совершенно очевидно, что в 20 веке во всем мире произошло резкое падение нравов, и это падение еще более стремительно продолжается и в 21 веке.

Во многих сферах жизни мы повсеместно наблюдаем нарушение нравственных норм и запретов, особенно в рекламе, СМИ, масскультуре. Происходит манипулятивное воздействие особенно телевидения и рекламы с популяризацией «гедонистического проекта», который предлагает «получать от жизнь все», а значит и попробовать и алкоголь, наркотики и другие «радости жизни», что приводит к изменению ценностных установок.

Общество утрачивает культурные традиции, служившие моральным якорем. Рост потребительства, вседозволенности, распущенности – признаки того, что общество погружается в омут моральной деградации. Раньше люди еще как-то отличали добро от зла. Сейчас же можно делать все, что заблагорассудится.

Неотъемлемой частью личности всегда была нравственность и духовность. На протяжении истории человечества, нравственность помогала выживать человеческим сообществам.

Основой всех этих сообществ всегда была личность. Движущей силой развития человеческих сообществ была высоконравственная, сильная личность, способная совершать поступки, согласуясь со своей совестью. В христианском мире пример такой личности Иисус Христос. Сила воздействия его нравственности такова, что миллионы христиан сверяют свой земной путь по Его заповедям, стремясь идти по этому пути достойно.

В узком значении нравственность – это внутренняя установка конкретного человека действовать согласно своей совести и свободной воле. И этот выбор сильно отличает нравственность от морали, которая, в свою очередь, является внешним требованием к поведению человека (со стороны общества). Говоря проще, нравственность – это совокупность принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу.

Основа нравственности – это уважение и любовь: к себе, к другим, к окружающему миру и обстоятельствам. Иисус являет собой пример любви, смирения и кротости. И нравственность, базирующаяся на этих ценностях, является истиной. При этом смирение не является всепрощением, а кротость не есть смирение ко греху (потакание греху). Что ещё является важным? С точки зрения христианской позиции, человек должен воспитывать эту нравственность прежде всего в себе. Серафим Саровский говорил: «Стяжи дух мирен и вокруг тебя спасутся тысячи». Человек, живущий высокодуховной жизнью, все вокруг освещает светом святости.

В настоящее время в обществе утрачены нравственные ориентиры. Поощряется так называемая массовая культура; в городах широко распространена наркомания, проституция и преступность; дегенеративное поведение подаётся как искусство «New Age». В кинематографе популяризируются и тиражируются самые низменные человеческие качества: продажность, подлость, необразованность. Дети в играх примеряют на себя роли бандитов.

Последнее время в странах постсоветского пространства участились случаи киднеппинга. И одновременно с этим, с нашей точки зрения, навязывается совершенно антигуманная ювенальная юстиция, которая, под предлогом защиты прав детей, ставит своей целью за малейшую провинность родителей (малый доход, неаккуратность дома, невозможность купить фрукты и пр. и пр.) карать их самым бесчеловечным способом – изымать детей из семей, тем самым разрушая основу любого человеческого общества – семью, и этим же нарушая интересы и права детей, данные им природой по рождению. В обществе, как реакция на подобные потрясения, процветает безразличие, апатия.

Следует предположить, что добрая, чистая идея, которая главенствовала в педагогике 70–80-х гг., о воспитании гармонически развитой личности забыта, а быть может и похоронена в наше время. И, как следствие, в среде подрастающего поколения произрастает бездуховность, безверие, агрессивность. Поэтому **очень актуальны следующие положения**, касающиеся проблем нравственного воспитания:

1. Нашему обществу необходима подготовка широко образованных, высоконравственных людей, обладающих не только знаниями, но и прекрасными чертами личности.

2. В современном мире маленький человек живет и развивается, окруженный множеством разнообразных источников сильного воздействия на него как позитивного, так и негативного характера, которые ежедневно обрушиваются на неокрепший интеллект и чувства ребенка, на еще только формирующуюся сферу нравственности. Родители должны мудро дозировать взаимодействия ребёнка и средств технического прогресса.

3. Наличие образования не является гарантом высокого уровня нравственной воспитанности, т.к. воспитанность – это качество личности, определяющее в повседневном поведении человека его отношение к другим людям на основе уважения и доброжелательности к каждому человеку. К. Д. Ушинский писал: «Воспитание не только должно развивать разум человека и дать ему известный объём сведений, но должно зажечь в нём жажду серьёзного труда, без которого жизнь его не может быть ни достойной, ни счастливой». Также он заметил: «Влияние нравственное составляет главную задачу воспитания» [1, с. 431].

4. Владение нравственными знаниями важно тем, что они не только информируют ребёнка о нормах поведения, утверждаемых в современном обществе, но и дают представления о последствиях, которые возникают в результате нарушения норм или совершенного поступка для окружающих людей.

5. Формирование личности происходит, прежде всего, в семье. Необходимо сохранять и укреплять семейные традиции, собственно семью. Надо растить родителей, с детства, закладывая и воспитывая в детях стремление стать хорошим родителем, способным воспитывать достойных, высоко-нравственных граждан уважающих, любящих и ценящих свою семью, друзей, свою страну.

Патриотизм и христианство, нравственность и духовность начинается в родной семье, формируются, прежде всего, родителями, которые в свою очередь, несут в себе эти качества. Важно воспитывать в будущих родителях не только сознательный подход к рождению детей, но, что ещё более ценно сознательное воспитание определённых личностных качеств в собственных детях – порядочность; ответственность за принятые решения и совершенные поступки; тяги к труду, учёбе; уважению к своим близким и окружающим ребёнка взрослым и Родине, к результатам труда других людей; формировать чувство сострадания, христианского самосознания.

Попытки разрешения этих проблем, поиск возможных воздействий, выявление сущности основных понятий теории нравственного воспитания, развитие принципов, содержания, форм, методов его (нр. восп.), нашли отражение в фундаментальных работах А. М. Архангельского, Н. М. Болдырева, А. С. Макаренко, И. Ф. Харламова и др.

Нравственная культура – это результат духовного развития личности. Она характеризуется наличием моральных ценностей и участием человека в их создании.

Основной воспитательной средой маленького гражданина всегда была и остаётся его **семья** – родители, братья и сёстры, бабушки и дедушки, тёти, дяди, кузены, кузины, словом все те, кто живёт в непосредственной близости с ребёнком, кто является ближайшим кругом его общения, кто знакомит его с обычаями, культурой; традициями семьи, народа, страны. С точки зрения христианской антропологии, семья – это малая церковь, где муж – священник, жена – дьякон, дети – «стадо». Поэтому когда мы воспитываем ребёнка, мы должны помнить и о том, что мы воспитываем гражданина – будущего родителя. И оттого насколько высоко-нравственным вырастет этот родитель, зависит, каким вырастет поколение его детей.

Корни нравственности зарождаются и произрастают из семьи. Родители являются источником нравственности ребёнка. Если общую культуру человека определить как отношение человека (к Миру, себе, к другим, труду, природе), то в семье начинает формироваться культура поведения и культура общения. От того, как родители сами представляют это (их собственный культурный уровень), какие ставят задачи, как отслеживают выполнение их, сознательно корректируя поведение детей, зависит успех нравственного становления ребёнка.

Но это становление происходит только во время общения с окружающими дитя взрослыми. В настоящее время очень часто телевизор, компьютер, DVD и прочие девайсы заменяют детям живое общение. Но именно общение и, прежде всего общение с самыми близкими ребёнку людьми – родителями, способствует воспитанию детей в целом и формирование нравственной личности, в частности.

Мы живём во время, когда область дозволенного, нравственно допустимого, по меркам здравого смысла, резко изменилась. То, что недавно было невозможным, в современном мире стало нормой. Многие вопросы стали решать деньги; ложь часто считается проявлением находчивости; разврат – природной потребностью организма, а предательство – деловой необходимостью. Навязывание европейского и, особенно, американского образа жизни, их ценностных ориентиров работает, прежде всего, на повышение интереса к зарубежной поп-культуре, создание новых дешёвых рынков сбыта для ее низкопробной продукции.

Либерально-демократические преобразования несут с собой наступление массовой, низкого уровня, культуры и искусства, откровенную порнографию, культ тела без души и возвышенных чувств. Идеализация силы и жестокости, восхваление образа молодого человека, свободного от всех социальных запретов и требований общественной морали, пропаганда свободной любви наносят непоправимый ущерб духовному и физическому здоровью подрастающих поколений. Идет фактическая девальвация таких жизненных ценностей, как гражданственность и патриотизм, любовь и семья, дружба и целомудрие. Растаптываются на корню нравственные ценности, возвышенные человеческие чувства.

Становится страшно, потому что приходится осознавать всю ответственность за грядущие поколения, которая возложена на каждого человека, и всю безответственность, которую мы упорно проявляем. Можно предположить, что именно об этом говорил Бог Моисею, давая Заповеди: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20, 5).

Потеря нравственных ориентиров родителями, ведущими себя недостойно, больно ударяет по самому незащищенному – по детям. Родители тем самым наказывают своего ребенка. Так как родители являются примером для своих детей, они сами не должны делать того, чего не хотят, чтобы делали их дети. Им самим надо быть нравственными и духовными. Поэтому стоит вновь заострить внимание на воспитании будущих высоконравственных и духовных родителей.

Нравственность и духовность родителей – это прежде всего, знание и уважение истории, искусства, обычаев и традиций своего народа, своей страны, своей семьи. Не зная своих истоков, мы растим «Иванов, не помнящих родства».

Духовно-нравственный облик ребёнка зарождается в семье. Родители должны знать, чем живёт их ребёнок, кого и что он любит, кто является для него авторитетом. Всё это является основой для системы воспитания семьи и позволяет последовательно, ненавязчиво формировать нравственность своего ребёнка. Только в том доме, где нет лжи, где существует доверие друг к другу, где понятие о чести не пустые слова и где могут и окажут поддержку в самой сложной ситуации, в этом тёплом и добром доме возможно формирование нравственности и духовности ребёнка. Основа нравственного и духовного воспитания – это наличие атмосферы правдивости, справедливости и объективности в семье.

Христианская культура, среди самых главных ценностей жизни человека, называет такие ценности, как вера в Бога, любовь к ближним, любовь к Отечеству. Любовь – это чётко определённое понятие: любовь к Богу как абсолютному добру; к людям и окружающему миру – как творениям Божиим, к человеку как носителю образа Божьего. Все что разрушает эту гармонию, удаляет от Источника добра – Бога, и называется злом. (Добро – соблюдение заповедей данных Богом. Зло – нарушение этих заповедей.) Исходя из этих знаний, выстраивается и система ценностей воспитания в семье, определяются методы, средства, формируются традиции жизни.

Надо учить детей уважительному отношению к каждому человеку, терпимости, бескорыстной помощи, сочувствию. Изучение духовной культуры поможет обеспечить преемственность, связь поколений, сохранит историческую память. «Растите детей в добродетели: только она одна и может дать счастье» (Л. Бетховен) [2, 12].

Исходя из этого, перед родителями ставятся определенные задачи воспитания современных детей:

- дать современным детям знания об истории христианской православной культуры и ее связи с историей родной земли;
- способствовать формированию у детей осознанию себя потомками славного прошлого своей страны, края, семьи;
- дать знания о христианском понимании добра и зла;
- научить детей беречь святыни родной земли и её историю.

Для того чтобы ребенок смог понять все это, требуется большая любовь к детям и стремление передать им тот свет любви и красоты, который несет в себе христианская православная культура.

Как бы велика ни была роль среды, природы, общества и иных внешних реальностей в жизни человека, именно он является самым главным, по сути, единственным носителем, субъектом и творцом нравственных реальностей в области той жизни, которую он может назвать своей. Сформировавшийся человек способен непрестанно возвращать и творить добро. И быть в этом смысле активным, ведущим, цельным началом, по отношению к которому всё остальное: общество, природа, небытие и неизвестность – могут выступать в качестве условия, среды и средства. А самым важным у духовно и нравственно сформированной личности является то, что она может нравственно самосовершенствоваться. Всё сказанное пока-

зывает, насколько велика ответственность родителей в деле формирования нравственности подрастающего поколения. Насколько важна духовно-нравственная составляющая у самих родителей. И сколь ни прост и тернист путь воспитания достойного молодого поколения.

Литература

1. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений / К. Д. Ушинский. – М.: 1985, т.2.
2. Записная книжка воспитателя / Сост. Л. И. Лукина. – М.: ТЦ Сфера, 2012. – 128 с.
3. Эстулин, Д. Кто правит миром или вся правда о Бильдербергском клубе / Д. Эстулин. – Минск: «Попурри», 2009. – 288 с.

УДК

С. И. Рубежанский

Соотношение христианства и гуманизма в жизни человека

Предметом рассмотрения в данной статье является соотношение христианства и гуманизма в жизни человека. Ключевым является вопрос о пространстве Церкви и культуры. Автор приходит к выводу, что понимание гуманизма и христианства, культуры и Церкви в 21 веке не предполагает отмены ни стихий мира, ни культуры (гуманизма). Они лишь ограничиваются сверху, а христианство снизу, т.е. ограничивает себя духовной сферой человека.

*Кто во Христе, тот новая тварь,
древнее прошло, теперь всё новое*
Лк. 4: 4

Для каждого времени существует своя икономия или свои взаимоотношения Церкви и государства, Церкви и культуры. Был синодальный период, когда Православие было подчинено императору, и в то же время было государственной религией для великороссов, малороссов и белорусов. Был советский период постоянного притеснения христиан и периодических зверских гонений на Церковь. Сейчас провозглашается светскость во взаимоотношениях Церкви и государства, Церкви и культуры. Понимается это всеми по-разному. Ключевым здесь является вопрос о соотношении христианства и гуманизма в жизни человека и о пространстве Церкви и культуры.

Человек существует на трех уровнях: духовном, душевном и земном. Об этом мы читаем у многих св.отцов, начиная с Иринея Лионского и кончая Феофаном Затворником. Соответственно гуманизм и христианство существуют на разных уровнях человеческого бытия и потому, между ними не может быть антагонизма. Христианство являет духовный уровень бытия, гуманизм – душевный или идеальный. «Первый человек Адам стал душою живущею; последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные, и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15: 45-48). Значит в нас как минимум два образа, требующие своей реализации.

Сфера действия перстного или душевного человека – культура, идеология – гуманизм. Образ духовного или небесного человека возрождает, культивирует, воспитывает в нас христианство, идеал духовного человека Второй Адам Господь с неба. Без христианства и без культуры сердце человека каменеет, ожесточается. Пророк Иезекииль говорил: «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное» (Иез. 11: 19). И потому путь «создания в себе нового человека» (Еф. 2: 15) предусматривает восхождение через преодоление в себе «сердца каменного», потом плотяного или душевного, и только так мы можем исполнить задачу «облечься в нового человека» (Еф. 4: 24), найти и раскрыть в себе образ небесного человека.

Как сказал ап. Павел: «но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15: 46). Значит, культура или гуманизм есть первый шаг человека, без которого невозможно и христианство. «Каменный человек» глух к Благой Вести. Отсюда задача культуры - очеловечить или гуманизировать мир, а потом Бог христианизует мир, Сам или через Своих учеников, через Церковь.

Первый человек в Раю давал всему имя, вносил человеческое в мир и продолжает это делать даже будучи изгнанным из Рая, ибо этой способности Бог его не лишил. Музыка, храмы, литература, скульптура, государство, законы – все это гуманизирует мир и он становится той доброй «почвой», на которой всходит семя христианства и приносит щедрые плоды.

Культура – это не только философия, словесность и искусство, это и государственная власть, законы, формы хозяйствования, сакрально-мифологическая жизнь общества и многое другое. Когда это проникнуто гуманистическим духом, тогда это ступень нашего восхождения к духовному миру, где мы вступаем в Царство Божие, где мы становимся членами Тела Христова Церкви, во всех Её аспектах: мистическом, сакральном, хозяйственным, догматическим, художественным, эстетическим, христологическим, харизматическим. Отсюда и задачи Церкви и культуры: гуманизировать мир и человека в культуре, христианизировать мир и человека в Церкви. Отсюда и понимание светскости как ясного осознания своих сфер влияния на человека и мир, культурой и Церковью в решении одной задачи – создания нового духовного небесного человека.

Характер государственной власти (монархия, республика, теократия, деспотия), формы хозяйствования и собственности, геополитические интересы и т.п., не дело Церкви и нас как христиан. Нравственность общества, вопросы жизни и смерти (эвтаназия, аборт и т.п.), состояние семьи как малой церкви – не сфера государства. Неприятие либерализма и демократии, достаточно сильное в православной среде, нельзя связывать с христианским мировоззрением. Это лишь выражение государственного чувства очень сильного в русском человеке. Заметим, т.н. общечеловеческие ценности провозглашаемые Западом таковыми не являются. Ими можно и должно считать лишь христианские заповеди, а что сверх того, то от лукавого. Характерно, что при этом внедряется грех как норма жизни, а противодействие ему объявляется (классифицируется) как экстремизм и ретроградство.

Грех не может быть нормой жизни, тем более пропагандироваться в СМИ, гей-парадах и т.п. Здесь последнее слово за Церковью. При этом если ценности, заповеди, святыни духовной жизни христианина в сущности своей едины для всех людей, то ценности, нормы, правила культуры таковыми свойствами не обладают.

Но есть и еще более узкое пространство, ограниченное, прежде всего, языком, для нас русским языком. Его обычно называют русским миром или русской цивилизацией. Культура этого пространства – национальная, для нас русская. Она и определяет наши параметры: формы государственности, уклад хозяйственной жизни, своеобразие музыки, живописи, ваяния, архитектуры, мифологии, мистической (аскетической) жизни. Из неё мы должны исходить, тогда они послужат твердой основой нашей жизни и помогут подчинить своего (русского) «каменного человека» и обуздать стихии мира сего.

Поскольку западные ценности все больше и больше проникают к нам и их усердно внедряют в наше культурное пространство, зададимся вопросом: является ли современное общество на Западе гуманистически или культурным? Что оно уже не христианское констатировал даже прот. Александр Шмеман: Запад «находится в состоянии глубокого разрыва не только с Церковью, но и с христианским мировоззрением вообще» [1, с. 112]. Если Запад настойчиво приучает людей быть терпимыми (толерантными) ко греху, если он уже давно примирился с ростовщицеством в виде частных банков, безработицей как нормой жизни, если он насильно с применением военной силы насаждает свои сугубо европейские формы государственности и хозяйствования всему миру, практикует двойную мораль в политике, в искусстве пропагандирует уродство и безобразие, то перед нами явная тенденция перерождения христианского гуманизма в общество людей не просто с «каменным» сердцем, но уже и сатанинскими привычками и лишь с остатками (рудиментами) христианского гуманизма. Такой «гуманизм» естественно не может приниматься нами, как он не принимается и рядо-

выми верующими христианами на Западе, будь они католики или протестанты, но о которых мы мало что знаем.

Подведем итог сказанному.

– Гуманизм и христианство существуют на разных уровнях человеческого бытия и потому, между ними нет антагонизма. Христианство являет духовный уровень бытия, гуманизм – душевный или идеальный. Христианство выражает себя в Церкви, гуманизм в культуре.

– Культуре противостоит не христианство, а христианству не гуманизм. Всем им противостоит общество людей с «каменным» сердцем, живущее по стихиям века сего, и осатанелый человек, воспевающий греховные страсти и пороки.

– Некультурный человек не может быть полноценным (настоящим) христианином. У кого нет чести, тот не может быть и благочестивым. У кого нет отечества на земле, у того нет и отечества на Небе. Для кого Родина не святыня, для того не святыня и Церковь. Кто не щедр, тот не может быть и милостивым.

– Человек с «каменным» сердцем или сугубо земной человек, должен подчинить себя культуре, гуманизм – заповедям и догматам христианства.

При этом не отменяются ни стихии мира, ни культура (гуманизм). Они лишь ограничиваются сверху, а христианство снизу, т.е. ограничивает себя духовной сферой человека.

Таково понимание гуманизма и христианства, культуры и Церкви в 21 веке и никакие экскурсы в предыдущие века не могут подорвать новые отношения их между собой. И на этой основе мы должны решать все возникающие спорные вопросы и разрешать все проблемы между Церковью и культурой. Но и каждый из нас должен отличать, когда в нас говорит духовный человек, а когда душевный, и четко различать свое христианство от гражданской, политической, экономической, эстетической позиции в обществе. Да, гуманизм бывает разный. Но существуют и ереси в христианстве. Но не по ним мы судим о нем. Если гуманизм не признает над собой христианское небо и ставит человека на место Бога, то это «ересь» гуманизма – человекобожеская ересь. В советском гуманизме место Бога занимало общество, а у некоторых даже материя. Существовал и существует и т.н. языческий гуманизм, нацизм самое характерное его проявление. Но все это, надеюсь, в прошлом. Будем следовать ап. Павлу сказавшему: «Забывая заднее (прошлое) и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего знания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3: 13).

Литература

1. Шмеман, А. протопресвитер Литургия и Предание / протопресвитер А. Шмеман. – Киев : Пролог», 2005. – 208 с.
2. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 482 с.
3. История русской культуры IX – XXвв. / Под ред. Л. В. Кошман, – М.: Дрофа, 2004. – 480 с.
4. Поликарпов, В. С. История нравов России: Восток или Запад / В. С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону : Феникс 1995. – 576 с.

УДК 75.046:39

А. В. Скідан

Бабіцкая іканапісная традыцыя: комплексны падыход у вывучэнні феномена

Прадзметам разгляду ў дадзеным артыкуле ёсць арыгінальная іканапісная традыцыя, якая сфармавалася ў 18 ст. ў Чачэрскім старостве і існавала да п. 20 ст. На аснове павярхоўнага аналіза шэрага помнікаў з фондаў ВМСБТ ім. Ф. Р. Шклярава, тэкстаў і абрадаў традыцыйнай культуры, якія зберагаюцца ў навуковым архіве музея, вызначаецца неабходнасць комплекснага падыхода да вывучэння гэтага мастацкага феномена.

Упершыню аб бабіцкім іканапісу было заяўлена ў адмысловым артыкуле кнігі «Памяць» па Чачэрскаму р-ну. На аснове мастацкіх помнікаў, якія на той час зберагаліся ў Веткаўскім музеі народнай творчасці, Чачэрскім гісторыка-этнаграфічным і Гомельскім краязнаўчым музеях Уладзімерам Ліцвінавым былі сфармуляваныя асноўныя мастацка-стылістычныя асаблівасці феномену, акрэслена тэрыторыя яго бытавання, вызначаны гістарычныя і сацыяльна-канфесіянальныя перадумовы, якія паўплывалі на развіццё іканапісу ў рэгіёне. Факт існавання ў в. Бабічы Чачэрскага р-на яшчэ ў п. 20 ст. дынастыі мастакоў-іканапісцаў дазволіў экстрапаліраваць рысы помнікаў, распаўсюджаных у Бабічах і бліжэйшых населеных пунктах на іншыя помнікі, якія вылучаліся падобным мастацкім почыркам [7]. Гэта дало аснованне для ўвядзення рабочага тэрміна «бабіцкая іканапісная школа» для апісання асобных помнікаў у кантэксце развіцця іканапісу ў рэгіёне Пасожжа [9]. Пры гэтым, мы разумеем, што для навуковага выкарыстання тэрмін недастаткова абгрунтаваны, а таму прапануем больш прымальнае найменаванне «бабіцкая іканапісная традыцыя».

Вычарпальная характарыстыка дадзена мастацкаму феномену У. А. Ліцвінавым дзякуючы дзесяцігадовай пошукавай дзейнасці Веткаўскага музея ўжо патрабуе пэўных дапаўненняў. Іканапісны матэрыял і фальклорныя запісы, сабраныя падчас экспедыцыйных паез-дак па Чачэрскаму і Веткаўскаму р-нам дапамагаюць больш аб'ёмна прадставіць гэту цікавую і неардынарную з'яву народнай культуры, дазваляюць зірнуць на яе як бы знутры традыцыі.

Што тычыцца мастацка-стылістычных аспектаў бабіцкага іканапісу, дык варта адзначыць, што і цяпер мы сустракаем вялікі аб'ём іканапіснага матэрыяла, выяўленчы характар якога настолькі розны, што дазваляе ўпэўнена казаць аб наяўнасці значнага мастацкага кантынума на даволі абмежаванай тэрыторыі. У. А. Ліцвінаў слухна лакалізуе яго цэнтр ў Чачэрскім, а перэферыю – у Веткаўскім, Кармянскім, Буда-Кашалёўскім р-нах. Прымаючы тое, што існаваў шэраг майстэрняў, дзе гэтыя творы прадудыраваліся і мастацкія дынастыі, якія захоўвалі мы павінны ўлічваць «асяродак запатрабавання», на які майстры арыентаваліся, густы якога безумоўна ўлічвалі. Натуральна, традыцыя не магла існаваць без важкіх на тое перадумоў, і, відавочна, была прадстаўлена не адной толькі дынастыяй бабічан Гераковых, пра якіх і цяпер памятаюць людзі сталага веку (*Ціпер мая хата там стаіць... так ета там, дзе багамазы жылі. Так я іх старых помню... Аднаго Трахім звалі, стары багамаз – ета быў Трахім.* [2]; *Дзед Гаўрыіла – бацька іх – пісаў іконы., і яго дзед пісаў іконы. Прырода ў іх такая была. Хазяін мой расказваў. Як малы быў, гуляў з сынам Іванькі – Васілём. Прыйшлі раз к ім дамоў. ...У іх «каза» такая была, на «казе» дастачка прыкраплялася. Так яны іконы пісалі.* [4]) Гэта быў лакальны мастацкі «фрух», які доўжыўся не адно стагоддзе. Як растлумачыць наяўнасць помнікаў рознай мастацкай велічыні, помнікаў, якія належаць розным выяўленчым плыням? Пры гэтым цяжка рэканструяваць паходжанне гэтых адрозненняў: альбо яны ёсць паслядоўным генэзісам унутры мастацкай традыцыі, альбо звязаныя з наяўнасцю ўзорных прататыпаў, альбо абумоўлены шэрагам сур'ёзных мастацкіх імпульсаў, ці канфесіянальнымі зменамі ў рэгіёне. Даволі пераканаўча аргументаваныя храналагічныя рамкі помнікаў бабіцкая традыцыі. Верхняя мяжа дасягае пачатку 20 ст. – аб апошніх прадстаўніках дынастыі Гераковых ўпэўне-на сведчаць аднасяль-чане, вызначаючы іконы, напісаныя тым ці іншым мастаком (*Гераковы самі дзелалі багоў для Фёдараўскай царквы.* [2]; *Людзі абракаліся. Ікону заказалі зьдзелаць. Пісаў ікону Іванаў бацька, Геракоў.* [3]). Ніжняя храналагічная мяжа падводзіцца ўмоўна. У. А. Ліцвінаў звязвае традыцыю іканапісу з актыўнай культурніцай дзейнасцю графа Чарнышова – уладальніка Чачэрска з 1774 г. [7, с. 552] Негледзячы на тое, што аргумент часам гучыць падкрэслена лагендарна, гэты імпульс сапраўды быў вельмі значным (дастаткова прыгадаць на іконе прп. Зосіма і Савація Салавецкіх з фондаў Чачэрскага музея прыблізна датаваную к. 18–п. 19 стст. выяву чачэрскай Праабражэнскай царквы-ратонды), але не выключным. Сам даследчык не лічыў гэты імпульс пачатковым і наадварот, адсылаў узнікненне іконапісання да к. 17 ст. [7, с. 551]. Напрыклад, сёння вядомы адзіны датаваны помнік 18 ст. з укладным надпісам, які зараз размешчаны ў інтэр'еры Гомельскага касцёла Найсвяцейшай Панны Марыі. Гэта ікона “Архангел Міхаіл”, напісаная ў 1779 г. для капліцы ў в. Рудня-Нісімкавіцкая Чачэрскага р-на. Раставая постаць архангела напісаная на палатне ў светлаценевай манеры, з падрабязнай перадачай ўсіх дробязяў

убрання, вайсковага рыштунку, тонкай мадэліроўкай складак адзення, лісіроўкай лічнага пісьма. Твор можа лічыцца эталонным ўзорам сакральнага жывапісу рэгіёна Пасожжа эпохі барока. Цікава, што цэлая група помнікаў са збораў Веткаўскага музея з раставой ці паясной выяваю Архангела Міхаіла прыпадобнена да вышэйузгаданага твора з Рудні-Нісімкавіцкай. Падабенства адзначаецца і на ўзроўні агульнай кампазіцыі, што само па сабе не дзіўна, і на ўзроўні асобных дэталей. Аднак, бабіцкія іконы, у якіх безумоўна «адзначыліся працэсы ўзаемадзеяння праваслаўнага іканапісу з заходнееўрапейскім жывапісам» [9, с. 132] захоўваюць традыцыі іконнага пісьма, ў запазы-чаннях арыентуючыся больш на мастацкія чым на іканаграфічныя аспекты ўзораў. Гэта азначае, што мясцовая традыцыя іконнага пісьма магла адгукацца на з'яўленне знакавых твораў, але не запачаткоўвалася імі. Што тычыць датавання помнікаў з выявамі архангела Міхаіла, якія зберагаюцца ў фондах музея, дык па стану матарыяла і па характары пісьма ўсе іконы можна аднесці да к. 18–п. 19 стст. Што тычыцца шэрага абразоў, якія маюць геамет-рычна разграфлёны ляўкасны фон (яны адносяцца да розных іканаграфій), дык даследчыкі іканапіснай традыцыі Заходняга Палесся ўпэўнена звязваюць падобныя помнікі з заняпадам мастацкай традыцыі 17 ст. і цалкам адносяць іх да 18 ст. [1, с. 163–164]. Падрабязны мастацкі аналіз адной з такога тыпу ікон – «Праабражэнне», з фондаў Веткаўскага музея, таксама дазволіў даследчыку аднесці яе да 18 ст. [10, с. 89]. Упэўненась, адносна таго, што традыцыю іконнага пісьма рэгіёна Пасожжа можна аднесці да сярэдзіны і нават пачатка 18 ст. надае тое, што менавіта ў гэты час узнікае тэндэнцыя «нізавага барока», якое ўтвараецца на мяжы прафесійнага і паўпрафесійнага мастацтва [6, с. 74] і развіваецца «ў межах, дзе вытворца і спажывец знаходзяцца ў адзіным коле эстэтычных ідэалаў» [6, с. 75]. Для нізавага барока надзвычай характэрны зварот менавіта да традыцый фальклора, а вытокі многіх мастацкіх вобразаў ляжаць у вуснай народнай творчасці [6, с. 78]. Адсюль імкненне надаць кананічным сюжэтам этнаграфічны характар і суправадзіць падзеі сакральнага плана бытавымі падрабязнасцямі з паўсядзённага жыцця [9, с. 132]. Улічваючы гэтую «фалькларызацыю» іканапісу ня лішнім было б выкарыстаць запісы навуковага архіва Веткаўскага музея, якія прадстаўляюць тэксты вуснай народнай культуры. Напрыклад, на аснове тэзаўруснага падыхода да тэкста замоў рэгіёна даследвання, і вылучыўшы ў іх важныя для нас духоўныя існасці, мы атрымаем пералік сакральных «удзельнікаў»: *Айцец і Сын, Сам Ісус Хрыстос, Прэсвятая Тройца, Маць Прачыстая, Прысвятая Маць Пакрава, сьвяты Міхаіла, сьвяты Юрый-Ягорый, Пятро і Павел, сьвятая мучаніца Варвара, сьвятыя апосталы, усе сьвятыя кіеўскія, пячэрскія, русаліцкія, сьвятыя прыпадобныя* [5, с. 350]. Гэта суадносіцца з найбольш пашыранымі ў рэгіёне іканаграфіямі Маці Божай, Міколы Цудатворца, Ісуса Хрыста (Спаса), Георгія Пераможца, Архангела Міхаіла, Каранавання Багародзіцы, Пакрова, Раства Хрыстовага. Напрыклад, паміж бытаваннем духоўных тэкстаў і распаўсюджваннем той ці іншай іканаграфіі, якая карэлюе з гэтымі тэкстамі, назіраецца пэўнае адзінства. І тут няма нічога ўнікальнага. Народнай культуры неўласцівыя сутнасны разрывы яе духоўнай і мастацкай складаючых, супярэчнасці выяўленчай, вуснай і абрадавай творчасці: усе яе часткі знаходзяцца ў адзінстве і супадначаленасці. Тое, што супрацоўнікамі Веткаўскага музея на тэрыторыі распаўсюджвання ікон бабіцкай традыцыі фіксаваліся варыянты старажытнага духоўнага верша «Пра Юр'я-Ягор'я і лютага цмока», карэліравалася з распаўсюджваннем іканаграфіі «Цуда Георгія аб цмоку». Што тычыць культы свц. Мікалая, дык, не сустракаючыся ў тэкстах замоў, гэты сакральны «персанаж» прысутнічае ў іншым корпусе тэкстаў: былічках і паданнях. Міколу прысвятчаецца большасць абшчынных іконаў – «Свечаў» [8]. Напрыклад, у в. Матнявічы Чачэрскага р-на намі былі зафіксаваныя тры «мікольскія свячы», якія пераносіліся з дома ў дом у дзень памяці свяціцеля 19 снежня, прычым две з іх «хадзілі» на розных канцах адной вуліцы. Бытаванне ў рэгіёне такой абрадавай практыкі абумоўлівала запатрабаванасць іканапіснае дзейнасці. *(Пісаў ікону Іванаў бацька, Геракоў. Людзі абракаліся. Ікону заказалі зьдзелаць. Хадзіла з двара ў двор. Бралі, хто жэлае. Удваём ідзём, первая саломку сьцэле. Бралі ікону, каб пажару не было, каб ногі не балелі. З хлебам-солью нясьлі ікону два мужчыны. Палаценцам ікону бралі, з уборам нясьлі. Пераносілі ікону насля абеду. Дома разгаўляліся. Усяношную службулі. Службу перад іконаю служаць. Як пеўні запяюць, тады праслаўляюць: «Ісус Хрыстос уваскрэс!» І бацюшка ўзыходзя і кажа міру: «Хрыстос васкрэс!» Служылі пасхальную службу перад іконамі.* [3]). У адным паселішчы магло існаваць

некалькі ікон-свечаў, прычым іх параметры адрозніваліся ад камеральных сямейных іконаў, прызначаных для дамашняй «бажніцы». Гэтыя неардынарныя памеры і адпаведная канструкцыя (трохстворкавыя ківоты-станкі, станкі з жывапіснымі тымпанамі, рамкі з рэльефнымі ляпнымі элементамі) патрабавалі адпаведнага мастацка-прафесійнага досведу і ўяўлялі сапраўдныя абрадава-літургічныя комплексы, каля якіх арганізоўвалася духоўнае жыццё паселішча.

Любы арыгінальны феномен сакральнага мастацтва прадугледжвае наяўнасць духоўнага цэнтра, шэрага помнікаў, аб'яднаных адзінствам мастацка-тэхналагічных прыёмаў, а таксама механізмаў захавання і трансляцыі назапашанага папярэднікамі духоўнага і практычнага вопыта. Такім чынам трэба адзначыць, што бабіцкая іканапісная традыцыя, адзіная ў рэгіёне Пасожжа, не можа разглядацца без уліку ўсіх гэтых акалічнасцяў, а таму патрабуе комплекснага падыходу ў вывучэнні. Тое, што яна з'яўляецца ў аснове сваёй паўпрафесійнай іканапіснай традыцыяй, і цалкам палягае ў сферы традыцыйнай культуры рэгіёна вымагае даследчыкаў улічваць не толькі мастацкі кампанент феномена, але больш шырокі кантэкст яго бытавання.

Літаратура

1. Вецер Э. І., Піскун Ю. А. Іканапіс XVIII ст. / Э. І. Вецер, Ю. А. Піскун // Іканапіс Заходняга Палесся XVI – XIX стст. / В. Ф. Шматаў, Э. І. Вецер, М. П. Мельнікаў і інш.; навук. Рэд. В. Ф. Шматаў; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі. – Мн.: Бел. навука, 2002. – С. 162 – 264.
2. Запіс ад Гераковай Марыі Восіпаўны, 1915 г.н., жыхаркі в.Бабічы Чачэрскага р-на., Л. Д. Раманавай ў 1998 г. Сш. 75, арк.49.
3. Запіс ад Канузэлевай Наталлі Дзям'янаўны, 1918 г.н., жыхаркі в.Бабічы Чачэрскага р-на, зап. Л. Д. Раманава 27.06.1998 г. Сш.75, с. 28–30.
4. Запіс ад Лукомскага Сямёна Кузьміча, 1928 г.н., жыхара в. Бабічы Чачэрскага р-на., Л. Д. Раманавай Сш. 75, арк. 153.
5. Кляус У. Л. Ручнік і замова як розныя “тэксты” адной традыцыі / У. Л. Кляус [ды інш.] // Арнаменты Падняпроўя / аўт. тэксту Г. Р. Нячаева і інш.; навук. Рэд. Я. М. Сахута; фота А. В. Чыжова, Г. Р. Нячаевай. – Мн.: Бел. навука, 2004. – 606 с.
6. Лазука Б. А. Беларускае барока: Гіст.-тэарэт. прабл. стылю / Б. А. Лазука. – Мн.: Беларусь, 2001. – 144 с.
7. Ліцвінаў У. А. Традыцыя народнага іканапісу на Чачэршчыне / У. А. Ліцвінаў // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Чачэрскага р-на. – Мн.: БЕЛТА, 2000. С. 551–554.
8. Лопатин Г. И. Культ св. Николая по современным белорусским свидетельствам / Г. И. Лопатин // Palaeoslavica. Cambridge. – 2006, – XIV. Рр. 287–313.
9. Нечаева Г. Г. Белорусская народная икона. / Г. Г. Нечаева // Голоса ушедших деревень / Г. Г. Нечаева [и др.]; под общ. Ред. Г. Г. Нечаевой., фото Д. В. Галкина, П. Н. Анансона. – Мн.: Белорус. наука, 2008. – С. 132–159
10. Флікоп Г. А. Абраз «Праабражэнне» в. Вухава: тыповое і незвычайнае ў кантэксце беларускага і ўкраінскага сакральнага мастацтва. / Г. А. Флікоп // Православие на Гомельшчыне: историко-культурное наследие и современность: сборник научных статей / Г. А. Алексейченко (ответств. ред.) [и др.]; М-во образования РБ, Гомельский госуниверситет им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2010. – С. 82–90.

УДК 94(470):325.25:271.2«192/193»

П. А. Тарасов

Русская эмиграция и Православная Церковь в Финляндии в 1920-е – 1930-е годы

Данная статья посвящена истории взаимоотношений русских эмигрантов с Православной Церковью на территории Финляндии в период 20–30-х годов 20 века. Автором рассматриваются такие аспекты указанных взаимоотношений, как организация русскими переселенцами

ленцами церковной жизни, религиозное попечительство беженцев православными общинами, сохранение русскими эмигрантами национальной идентичности через Православие и другие. Исследование проведено с привлечением материалов воспоминаний эмигрантов.

Последствия Первой мировой войны спровоцировали массовое переселение людей по всей Европе. Крушение старых империй и перекраивание границ вынудило многих покинуть собственные дома и эмигрировать за пределы своего государства. Потоки эмигрантов из Австрии, Германии и Турции уезжали в соседние государства в поисках лучшей жизни.

Не обошла эмиграция и бывшую Российскую империю: с осени 1917 года страну покинуло около миллиона человек [1, с. 15]. Русские образовали крупнейший поток эмиграции в межвоенное время. Многие беженцы и переселенцы отправлялись в страны Западной Европы, Северной Америки и Азии. Те, кто не пожелал уезжать далеко от своей Родины, отправлялись в соседние молодые независимые государства, ещё совсем недавно находившиеся в составе Российской империи: Финляндию, Польшу, страны Прибалтики. Сюда русские эмигранты отправлялись в надежде на то, что совсем скоро Россия будет освобождена от большевиков, и у них появится возможность вернуться на родину.

Финляндия стала одним из первых независимых государств, где искали убежище эмигранты из России. Эмигрантский корпус формировался из беженцев, которые перешли границу в надежде на лучшую жизнь, а также российских подданных, проживавших на территории Финляндии ещё до 1917 года [2, с. 501].

Правительство Финляндии было не готово принять большое количество переселенцев из России и предпринимало попытки установить препятствия на пути эмигрантов. Однако остановить хлынувший поток беженцев финляндские власти не могли. К переселенцам русского происхождения и бывшим подданным Российской империи, оставшимся на территории Финляндии после провозглашения последней независимым государством, финляндские власти относились крайне негативно. В начале 1918 года в Гельсингфорсе (Хельсинки) по приказу столичной администрации русскому населению было запрещено получать продукты питания, что фактически обрекало людей на голод. Лица, не получившие разрешение на проживание в Финляндии, подлежали выселению на родину. В Советской России вернувшиеся из Финляндии беженцы подвергались арестам и даже смертной казни [3, с. 309].

Во время Первой советско-финляндской войны 1918–1920 годов наблюдался исход русского населения из Финляндии. Это было связано с антирусскими настроениями в финском обществе. Однако, уже во время Второй советско-финляндской кампании (1921–1922) в Финляндию снова отправились тысячи русских людей бежавших от войны [4, с. 58].

Компактное проживание русских на территории Финляндии не могло не сказываться на развитии культуры эмигрантов. Беженцам из России, проживавшим среди финнов, удавалось сохранять свои традиционные ценности. Русское самосознание не было потеряно во многом благодаря Православной Церкви.

Во второй половине 1920–х годов у представителей русской эмиграции в Финляндии наблюдается обострение религиозных чувств: всё большее количество представителей русского населения начинает обращаться к Православной Церкви, в которой, помимо прочего, видят мощное объединяющее начало. Во многом это связано с тем, что многие эмигранты почувствовали в церкви защиту от ущемления в правах финляндскими властями. Негативное отношение к церкви и религии в целом в эмигрантской среде сохранили в основном лишь лица придерживающиеся левых политических взглядов.

В 1920–е годы Православная Церковь в Финляндии уже имела автономный статус и не подчинялась Московскому Патриархату РПЦ. Однако, несмотря на это, для большинства российских переселенцев она являлась символом «Русского мира» и ассоциировалась с той Россией, которую они потеряли. Кроме того, службы в большинстве православных приходов велись на русском языке, что давало возможность эмигрантам общаться с соотечественниками и сохранять культурные традиции. Религия стала объединяющей основой для русских беженцев.

Благоприятным моментом для переселенцев из России было то, что Православная Церковь в Финляндии имела государственный статус наряду с лютеранской [5, с. 49]. Государственная защита церкви фактически наделила русских тем же правом, которое имели коренные финны, – свободным исповеданием своих религиозных убеждений. Это дало возможность переселенцам строить свою церковную организацию под эгидой Православной Церкви Финляндии и создавать русские религиозные общины – финляндское правительство не препятствовало их созданию.

Первая подобная организация начала действовать в 1926 году. Это была отдельная греко-православная церковная община в Выборге. Располагалась она в доме русской купчихи Анны Пугиной. Духовным служителем церкви стал отец Григорий Светловский, который являлся бывшим настоятелем церковного прихода в городе Терийоки (Зеленогорск) [6, с. 44]. Хотя финны считали этого православного священника одним из самых реакционных черносотенных деятелей на Карельском перешейке, но это никак не препятствовало развитию общины в этом регионе.

Второй организацией стал приход Святого Николая, который входил в состав Выборгской общины. Он был официально зарегистрирован летом 1927 года. Возглавлял приход протоиерей Николай Щукин [7, с. 492]. Паства собиралась в одном из районов Хельсинки – Каллио до конца 1930-х годов, пока не была построена собственная церковь в Тайваллахти.

Большинство православных общин подчинялось митрополиту Евлогию, который возглавлял западноевропейский экзархат РПЦ [7, с. 367]. Количество членов организаций в разных регионах колебалось от 1500 до 2000 человек, значительную часть которых составляли русские эмигранты [1, с. 203]. Общины имели огромное значение для сохранения национальной идентичности в среде русских переселенцев: здесь придерживались старого летоисчисления, использовали старославянский язык при богослужениях, произносили проповеди на русском языке. Так эмигрантам удалось сохранить кусочек «старой России».

Материальная база религиозных общин строилась на пожертвованиях прихожан из числа русских эмигрантов. Однако средств не всегда хватало, и приходы часто сталкивались с экономическими трудностями. Лишь прочные связи между общинами помогали осуществлять оживлённую религиозную деятельность. В частности, Покровская община организовывала в монастырях лагеря для русской молодёжи, где регулярно проводились службы на церковно-славянском языке. В Никольской общине существовал собственный хор из числа переселенцев [1, с. 202].

Многие православные приходы становились центрами эмигрантских объединений, которые следили за положением религии в Ингерманландии и Восточной Карелии. На рубеже 1920-х – 1930-х годов эти территории находились в составе СССР. Различные эмигрантские сообщества прилагали усилия для развития религиозной жизни в близлежащих районах по ту сторону границы. В ответ советская сторона обвиняла финляндское правительство в том, что оно «не принимает никаких мер для воспрепятствования деятельности эмигрантских групп, направленной против СССР» [8, с. 367–368]. В условиях активной атеистической пропаганды, которая велась в советском государстве, предпринимаемые эмигрантскими кругами попытки поддержки там религии не увенчались успехом.

После неудачных попыток ведения религиозной деятельности в приграничных районах представители русской эмиграции обратили свои усилия в сторону религиозного попечительства беженцев на территории самой Финляндии. Они вели активную социальную работу. В частности, распределялись продукты питания среди беженцев, открывались воскресные школы для русских детей в Финляндии. Сложилась своеобразная основа, на которой строилась жизнь русского эмигрантского общества.

Однако финансовые проблемы и ускорившийся в 1930-е годы процесс растворения эмигрантов в среде титульного населения начали постепенно разрушать этот прочный фундамент. В начале 1930-х годов со сменой поколений в русском эмигрантском обществе начинается кризис, который значительно отразился на его духовной жизни. Молодые люди, родившиеся в эмиграции, начинают терять интерес к Православной Церкви, которая для них уже не имела такого большого значения, как для представителей старшего поколения. Об

этом свидетельствует смена языкового круга общения и смешанные браки среди молодёжи, количество которых неуклонно увеличивалось.

Отход молодёжи от Православной Церкви в 1930–х годах был связан с получением ими гражданских прав через создание общих семей с местным населением [1, с. 214]. Через смешанные браки молодые люди пытались скрыть свою национальную принадлежность и происхождение в финском русофобском обществе. Старшее поколение русских переселенцев, напротив, отличалось консервативностью и негативным отношением к интеграции в финскую среду. Организованные «стариками» русскоязычные землячества практически не вызывали интереса у молодёжи. Получать поддержку они могли лишь в лице представителей новых эмигрантов – русскоязычных переселенцев из Восточной Карелии. Новые русские эмигранты, прожившие десяток лет в советском атеистическом обществе практически уже не имели тяги к православию, а объединялись лишь на основе национальной и языковой принадлежности.

Таким образом, в середине 1930–х годов отношение русской эмиграции к Православной Церкви в Финляндии значительно изменилось не в лучшую сторону по сравнению с 1920–ми годами. Религия уже не могла играть роль стержня в объединении разрозненного русского сообщества в Финляндском государстве. Организованные религиозные общины по-разному воспринимались представителями старшего поколения, молодёжью и новыми русскоязычными переселенцами. Несмотря на это, Православная Церковь попрежнему оставалась той нитью, которая связывала русских эмигрантов с исторической родиной.

Литература

1. Невалайнен, П. Изгои: Российские беженцы в Финляндии (1917–1939) / П. Невалайнен. Пер. с финск. М. Леппя. – СПб. : Издательство «Журнал “Нева”», 2003. – 368 с.
2. Полян, П. Эмиграция: Кто и когда покидал Россию в XX веке / П. Полян // Россия и ее регионы в XX веке: территория – расселение – миграции / Под ред. О. Глезер и П. Поляна. – М. : ОГИ, 2005. – 816 с.
3. Телеграмма Народного Комиссариата Иностранных Дел Полномочному Представителю РСФСР в Германии // Документы внешней политики СССР: в 24 т., сб. документов / под ред. Л. А. Громыко, В. М. Хвостова. – М.: Издательство политической литературы, 1959. – Т.1: 7 ноября 1917 – 31 декабря 1918 гг. – 837 с.
4. Широкопад, А. Три войны Великой Финляндии / А. Широкопад. – М. : Вече, 2007. – 384 с.
5. Шевченко, Т. К вопросу о юрисдикции Финляндской Православной Церкви / Т. К. Шевченко // Вестник ПСТГУ: История. История Русской Православной Церкви. Вып. II:1 (26). – С. 42–69.
6. Михаил, еписк. Патриаршая Покровская община в Хельсинки / Епископ Михаил // Журнал Московской Патриархии, 1954. – № 11. – С. 41-58.
7. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни / Митрополит Евлогий (Георгиевский). – М. : Издательство «Московский рабочий», 1994. – 622 с.
8. Меморандум Народного Комиссариата Иностранных Дел СССР Миссии Финляндии в СССР // Документы внешней политики СССР: в 24 т., сб. документов / под ред. Л. А. Громыко, В. М. Хвостова. – М.: Из-во политической литературы, 1965. – Т.10: 1 января – 31 декабря 1927 гг. – 668 с.

УДК 004:378

Т. А. Трохова, Е. И. Холявко

Информационные технологии в вузе: от клипового сознания к системному мышлению

В статье рассматривается роль информационных технологий в интеллектуальном развитии современного студента, обосновывается необходимость трансформации методов и средств обучения как фактора личностного и профессионального развития преподавателя и студента. Делается вывод, что современные информационные технологии могут стать в вузе средством, способствующим развитию системного мышления, умения обобщать и рассуждать, устанавливать связи между познавае-

мыми объектами, анализировать их и делать выводы, то есть содействовать подготовке мыслящего современного специалиста.

Любая реальность является
суммой информационных технологий
В. Пелевин

Стремительное развитие технологий, насыщенность информационной среды привели к формированию носителя клипового сознания. Под клиповым сознанием мы понимаем способность субъекта к восприятию окружающего мира как череды быстро сменяющихся друг друга образов, фактов вне установления и осмысления их существенных связей и рефлексии. Клиповым такое сознание называется по характеризующему слову: англ. *clip* имеет следующие значения: 'обрезать, отрезать; отсекаль; обрывать', 'делать вырезки (из газет)', 'надрывать, компостировать билет (в трамвае и т.п.)', 'глотать, сокращать слова'; в разговорной речи – 'быстро идти; бежать', 'сильный удар'. Американцы именуют *clip* 'дерзкую, нахальную девчонку'. На основе этих этимологических дифференцирующих признаков скорости, краткости, нарезки и удара сформировалось обозначение наиболее распространенного способа подачи информации средствами массовой коммуникации, что даже позволило американскому футурологу Э. Тоффлеру ввести термин «клиповая культура», которую он считает составной частью общей информационной культуры будущего, «основанной на бесконечном мелькании информационных отрезков и комфортной для людей соответствующего склада ума» [1].

Изменение видеокультуры, распространение спутникового и кабельного телевидения с их многочисленными каналами, порождающими иллюзию непринужденности зрительского выбора, беспрепятственности в реализации коммуникативных и познавательных потребностей, вызвало к жизни «зэппинг» (англ. *channel zapping*), особую форму восприятия медиапродукта, заключающуюся в постоянном переключении телевизионных каналов, что приводит к освобождению от традиционного линейно протяженного во времени просмотра телепередачи. Так из информационных фрагментов создается новый образ, не требующий «подключения воображения, рефлексии, осмысления, здесь все время происходит «перезагрузка», «обновление» информации, когда все первоначально увиденное без временного разрыва утрачивает свое значение, устаревает» [2, с. 111].

В клиповой форме осуществляется не только интерпретация музыкального материала, но и все передачи новостей. «Клип становится логическим завершением и наиболее эффективной реализацией принципа «монтажа аттракционов», который, согласно С. Эйзенштейну, заключается в подборе агрессивных средств, подвергающих зрителя чувственному или психологическому воздействию, опытно выверенному и математически рассчитанному на определенные потрясения. В видеоклипе каждый отдельный кадр по своему воздействию близок к мгновенно схватываемому «моментальному образу». В таких образах информация легко впечатывается в подсознание, проникая сквозь барьер осознанного восприятия за счет высокой скорости своего воздействия. Тем самым клип актуализирует энергию бессознательной части нашей психики и иррациональность восприятия» [2, с. 111].

Автором термина «клиповое сознание» является русский философ Ф. И. Гиренок: «Клип и есть картина, только нет сознания, которое бы могло заполнить пропуски между клипами. Клип отменяет сознание, создавая клиповое сознание, которое реагирует только на удар. Картина слепит ослепленных, звук оглушает оглушенных, Клип выбивают клипом» [3]. И еще: «Самое важное событие в 20 и 21 веке – это изменение сознания. До этого менялись идеологии, менялись социальные системы. Менялось ли при этом сознание? Нет. Оно как было понятийным, так и осталось. А клиповое – это революция, благодаря телевидению, интернету <...> Клип – это «я на сегодня». Но сегодня, никак не связанное с тем, что было вчера» [4].

В современных публикациях термин «клиповое сознание» заменяется термином «клиповое мышление» (см., например: К. Г. Фрумкин [5], Т. В. Семеновских [1], А. Фельдман [6]) или дублируется им (см., например: Ю. В. Аленкова [7, с. 10], И. В. Ставцева [8]). Среди

предпосылок «клипового мышления» К. Г. Фрумкин называет следующие: «ускорение темпов жизни и напрямую связанное с ним возрастание объема информационного потока, что порождает проблематику отбора и сокращения информации, выделения главного и фильтрации лишнего; потребность в большей актуальности информации и скорости ее поступления; увеличение разнообразия поступающей информации; увеличение количества дел, которыми один человек занимается одновременно; рост диалогичности на разных уровнях социальной системы» [5].

Учитывая неоднозначность интерпретации терминов «мышление» и «сознание» в разных областях науки, нам все же представляется верным в аспекте характеристики познавательной деятельности использовать термин «клиповое сознание». В некотором смысле сознание, благодаря которому субъект отличает себя от окружающего мира, может считаться предпосылкой мышления, а мышление – частью сознания, поскольку для мышления характерны активные процессы анализа и синтеза, обобщения, идеализации, постановки и решения задач, поиска и формулирования гипотез, обоснования полученных результатов и т.п. Мышление способно фиксировать знание о мире в понятиях, создавая на их основе суждения и умозаключения, которые могут служить базой для возникновения новых научных знаний. При таком понимании термина «мышление» акцентируется активность субъекта в процессе формирования картины окружающего мира, в моделировании закономерных связей и отношений реальной действительности.

Очевидно, что результаты мышления фиксируются в языке, поэтому мы принимаем во внимание и глубинную семантику соответствующих слов: *сознание* (со-знание) ‘соединение, сопряженность со знанием’, причем корень слова восходит к праиндоевро-пейскому *gnō- ‘знать (главным образом – человека)’ и сохраняет следы связи с родовой идеологией. В современном определении термина истоки семантики еще не полностью утрачены: сознание человека – это сформированная в процессе общественной жизни высшая форма психического отражения действительности в виде обобщенной и субъективной модели окружающего мира в форме словесных понятий и чувственных образов. Внешний облик слова *мышление* подчеркивает процессуальность и результативность его семантики. Корень слова тот же, что и в слове *мысль*, по наиболее распространенной этимологической гипотезе, генетически связанный с праиндоевропейским гнездом *mēudh-/*mūdh- с семантикой ‘стремиться к чему-либо, страстно желать’. Эти исходные элементы стремления, процессуальности, результативности можно выявить в приведенной выше интерпретации термина «мышление», на основании чего термин «клиповое сознание» представляется предпочтительным для характеристики познавательной деятельности современного студента.

Новый тип молодежного сознания чаще всего вызывает отрицательное отношение со стороны людей с традиционным типом мышления. Обычно в вину ставится нежелание и неспособность к длительному концентрированному чтению, его осмыслению, установлению причинно-следственных связей, снижение интереса к обучению. Т. В. Семеновских объясняет клиповость восприятия фрагментарностью подачи информации и одновременностью изложения связанных фактов, в силу чего «мозг просто не может осознать и постигать связи между событиями», соотнося близкие по времени, а не по сути элементы информации. Т. В. Семеновских выделяет четыре группы положительных (+) и отрицательных (–) признаков «клипового мышления»: 1) превращение окружающего мира в мозаику разрозненных, мало связанных между собой частей (–), но это защитная реакция организма на информационную перегрузку (+); 2) уверенность в быстром и легком решении на основе применения компьютерных технологий навязанных педагогами задач чтения и конспектирования первоисточников (–), но «клиповое мышление – это вектор в развитии отношений человека с информацией, который возник, не вчера и исчезнет не завтра» (+); 3) упрощение, недостаточная глубина усвоения материала (–), но «клиповое мышление придает динамизм познавательной деятельности: часто мы попадаем в ситуацию, когда что-то вспоминаем, но не до конца уверены в точности воспроизведения информации» (+); 4) потеря способности к анализу и «выстраиванию длинных логических цепочек» (–), но авторитетно мнение Л. Н. Толстого, счи-

тавшего: «Короткие мысли тем хороши, что они заставляют серьезного читателя самого думать» (+) [6].

Разделяя мнение о том, что клиповое сознание является способом самозащиты сетевого поколения, формирующегося в эпоху бурного развития информационных и компьютерных технологий, мы поддерживаем и мысль американского психолога Ларри Розена о том, что феномен клиповости мышления представляет собой развитие одних когнитивных навыков за счет других [9]. Именно этим определяется своеобразие сознания и мышления поколения «I»: высокая скорость обработки информации, их способность к многозадачности; но именно по этой причине лучше не искать плюсы и минусы в определении признаков клипового сознания, а констатировать существующие противоречия, ведь изменение минуса на плюс или плюса на минус зависит исключительно от точки зрения анализирующего, от типа его сознания и способа его мышления.

Наиболее остро проблема столкновения разных типов сознания стоит в сфере практической педагогики. Выросший на многообразии школьных предметов, в режиме реального дефицита уроков закрепления и обобщения новых знаний, успешно сдавший централизованное тестирование и даже реализовавший «научные проекты», став студентом, первокурсник испытывает не только объективные трудности бытовой и социальной адаптации, он оказывается в информационной и педагогической среде, ориентированной на традиционный тип мышления. Преподаватели университета констатируют увеличение числа визуалов и кинестетиков среди студентов, сетуют на снижение мотивации к обучению, концентрации внимания, на отсутствие или поверхностность базовых знаний абитуриентов и т.д. Два системообразующих элемента учебного процесса: студент и преподаватель – для организации успешного обучения оказываются перед необходимостью разрешения ряда объективных противоречий, поскольку традиционное преподавание в вузе ориентировано на тип мышления, отличный от клипового.

Обобщив публикации философов, психологов и культурологов, И. В. Ставцева выделила следующие виды психолого-педагогических противоречий у людей «нового когнитивного стиля» и «традиционной образовательной парадигмы»: между «мозаичной» и целостной картинами мира; восприятием разрозненных смысловых фрагментов и длительной линейной последовательности; высокой скоростью обработки небольших порций информации и глубиной проработки деталей; способностями к многозадачности и концентрации внимания; «внетекстовым» уровнем восприятия, характерным для современной молодежи и «текстоцентрической» педагогической культурой; стремлением учащихся к отражению всего нового в своем мировосприятии и консерватизмом образовательных учреждений [8].

На наш взгляд, главное противоречие между системным изложением университетских курсов и их клиповым восприятием может стать источником развивающего обучения, а новые информационные технологии – средством и трансформации клипового сознания студента, и постоянного профессионального роста преподавателя.

Система современного высшего образования предполагает не столько сообщение новой информации, сколько обучение пользованию этой информацией, формирование умения ориентироваться в информационной среде, выработке навыков самообразования и творческого мышления. В этих условиях студенту очень важно иметь целостное понимание избранной области знаний, иметь опыт решения приближенных к реальности ситуационных задач, практиковаться в самостоятельном перенесении имеющихся знаний в новые моделируемые условия. Компьютерные технологии меняют не просто форму изложения университетских курсов: они обеспечивают иной уровень репрезентации научного материала. Очевидна эффективность использования компьютера в учебном процессе для синкретичного представления излагаемого, для моделирования и визуализации сложных для восприятия процессов и явлений, для дистанционного и индивидуального обучения, для ускорения сбора и обработки информации, для организации объективного контроля знаний.

Но породившие клиповое сознание информационные технологии могут быть полезны в качестве развивающего средства обучения и в менее очевидных случаях. Компьютерные

учебные технологии являются надежным средством развития навыков самостоятельной поисковой работы, реферирования и исследования материала, повышения активности, деловитости и ответственности студента. Работа с компьютерным учебником, справочно-тестирующими, обучающими программами и специальными программами контроля знаний позволяет студенту скорректировать уровень самооценки, что способствует возникновению рефлексии, столь противоречащей клиповому сознанию. Студент имеет возможность многократно обратиться к изучаемому объекту, выбирать не только ответ, который считает правильным, но и выбирать подходящий ему уровень сложности, наблюдать изменение результата, радоваться успеху и осознавать предопределенность итоговой оценки уровнем работоспособности и концентрации его внимания. Кроме того, приобретается навык выбора из предлагаемых возможностей, весьма полезный и для профессии, и для жизни вообще.

Известно, что современное общество характеризуется крайней степенью индивидуализации сознания. Субъектность свойственна не только гуманитарной, но и технической сфере. Именно индивидуум сегодня является поставщиком, реципиентом основных потоков информации, которую он раскодирует и кодирует с помощью технических средств. Быстро реагирующие на внешние изменения молодые люди ожидают мгновенной реакции окружающей среды на свои запросы, иногда социально завышенные. Этим объясняется высокая востребованность в молодежной среде прагматических технологий нейролингвистического программирования, визуализации, пикапа, различных манипулятивных техник, магии и т.п. Обучение в университете может противопоставить в этом направлении реальную возможность приобретения умения преодолеть коммуникативные трудности, перейти от виртуального общения к подлинному, научить столь необходимому сегодня умению координировать и сотрудничать с разными людьми, умению самостоятельно и ответственно действовать, соблюдая экологичность межличностных отношений. В этом отношении компьютерные технологии тоже являются надежным помощником. Работа над совместными проектами, организация исследовательских лабораторий, привлечение студентов к выполнению научных тем кафедры – все традиционные формы коллективной научной работы, направленной на решение практических задач, по-прежнему актуальны. Целесообразность научной кооперации и интеграции обусловлена еще и тем, что способствует целостности и системности понимания определенной области научного знания, ее связи с другими, что небесполезно для становления мировоззрения молодого человека.

Разумеется, овладение любой научной областью знаний требует не только последовательного изложения, но и целостного понимания, а клиповое сознание как раз и характеризуется отсутствием навыка контекстного погружения. Преподаватель в такой ситуации ориентирован на конспектную интерпретацию читаемого курса: максимум содержания, облеченного в минимум страниц. Для будущих филологов спасительным будет вынужденное длительное системное чтение, неважно на традиционных или электронных носителях; для студентов других специальностей – формы работы, нацеленные на установление существующих связей, поиск и формулировку возможных неоднозначных решений. Хотя клиповое сознание считается феноменом не текстовой, а образной (возврата к дотекстовой?) культуры, конфликт, как справедливо считает К. Г. Фрумкин, «у человека раздробленного» возникает не между текстом и образом, а внутри мира текстов и мира образов – «между режимом погружения в один информационный поток и режимом постоянного переключения между разными такими потоками. Угрозу книге представляет не отказ от текста как такового, а отказ от длинного, целостного и линейно выстроенного текста» [10]. Авторский бум в Интернете подтверждает это мнение.

Понятно, что в новых условиях изменяется не только содержание, сущность методов и средств обучения, формы организации учебного процесса, но и характер психолого-педагогического взаимодействия преподавателя и студента. От преподавателя требуются не только глубокие профессиональные знания, но и высокий уровень адаптации к постоянным изменениям, техническая компетентность, психическая устойчивость.

Таким образом, современные информационные технологии, вызвав к жизни клиповое сознание, могут стать в вузе средством, способствующим развитию системного мышления, умения обобщать и рассуждать, устанавливать связи между познаваемыми объектами, анализировать их и делать выводы, то есть содействовать превращению человека раздробленного в образованного, целостного и мыслящего современного специалиста.

Литература

1. Семеновских, Т. В. «Клиповое мышление» – феномен современности / Т. В. Семеновских [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.artsciencefest.ru>. – Дата доступа: 01.02.2013.
2. Азаренок, Н. В. Клиповое сознание и его влияние на психологию человека в современном мире / Н. В. Азаренок // «Психология человека в современном мире», всероссийская юбилейная науч. конф. (2009; Москва). Всероссийская юбилейная научная конференция «Психология человека в современном мире», 15–16 окт. 2009 г. : [посвящ. 120-летию С. Л. Рубинштейна : материалы] / редкол. А. Л. Журавлев [и др.]. Т. 5. Личность и группа в условиях социальных изменений. – М. : Ин-т психологии РАН, 2009. – С. 110–112.
3. Гиренок, Ф. И. Метафизика пата (косноязычие усталого человека) / Ф. И. Гиренок. – М. : Лабиринт, 1995. – 201 с.
4. Гиренок, Ф. И. «Меня вообще не волнует судьба человечества» / Ф. И. Гиренок [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://drugie.ru/page/1/5035/4287/section/publ/>. – Дата доступа: 01.02.2013.
5. Фрумкин, К. Г. Клиповое мышление и судьба линейного текста / К. Г. Фрумкин // Фило-софский сайт «Концепция двух продолжений» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nounivers.narod.ru/pub/kf_clip.htm. – Дата доступа: 01.02.2013.
6. Фельдман, А. Клиповое мышление / А. Фельдман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.xpomo.com/ruskolan/tolpa/klip.htm>. – Дата доступа: 01.02.2013.
7. Аленькова, Ю. В. «Человек читающий» в контексте современной культуры / Ю. В. Аленькова // «Куляшоўскія чытанні», международная науч.-практическая конф. (2012; Могилев). Международная научно-практическая конференция «Куляшоўскія чытанні», 26–27 апр. 2012 г. : материалы / редкол. О. А. Лавшук [и др.]. – Могилев : УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2012. – С. 9–12.
8. Ставцева, И. В. Синергетический подход в педагогической работе с клиповым мышлением учащихся / И. В. Ставцева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/4_SND_2012/Pedagogica/2_99440.doc.htm. – Дата доступа: 01.02.2013.
9. Rosen, L. Me, MySpace, and I: Parenting the Net Generation / L. Rosen. – N.Y., 2007. – 258 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://drlarryrosen.com/2011/03/me-myspace-and-i>. – Дата доступа: 08.02.2013.
10. Фрумкин, К. Г. Откуда исходит угроза книге / К. Г. Фрумкин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/authors/f/frumkin>. – Дата доступа: 10.02.2013.

УДК 2-184:2-23

Архимандрит Амвросий (Шевцов)

Учение о богодухновенности Священного Писания в трудах свт. Иоанна Златоуста

Предметом осмысления в данной работе является учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности библейских книг. На примере текстов Златоуста автор статьи показывает, как проблема богодухновенности осмыслялась христианами авторами IV столетия, представлявшими этот феномен не только в контексте создания священного текста, но и воздействия его на читателя. Автор статьи подчеркивает, что тема богодухновенности все еще является открытой проблемой православного богословия, и идеи, высказанные Златоустом, могут служить ориентиром для современного богослова.

Согласно определению «Православной энциклопедии» богодухновенность есть «понятие, которым в христианском вероучении определяется Божественный авторитет Библии и

характеризуется процесс написания священных книг, предполагающий воздействие на их авторов Святого Духа» [3, с. 442]. Апостол Павел, размышляя о ценности Писания, настаивал: «Все Писание богодухновенно» (2Тим 3:16). Также и ап. Петр, говоря о мессианском характере ветхозаветных пророчеств, отмечал, что «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Петр 1:21). Святой Дух – третья Ипостась Святой Троицы – действующая неразделимо с Отцом и Сыном, именуется здесь источником богодухновенности книг Ветхого Завета. В связи с этим современный теологический словарь так определяет богодухновенность: «это – сверхъестественное воздействие Духа Святого на избранных свыше людей, благодаря которому их писания считаются достоверными и авторитетными» [4, с. 132]. Богатое святоотеческое наследие Православной Церкви дает нам множество свидетельств веры древних отцов в богодухновенность книг Священного Писания. Одним из таких свидетельств являются творения свт. Иоанна Златоуста, великого знатока и толкователя Библии, житие и труды которого стали мерилем не только святительского служения, но и богословского творчества.

Святитель Иоанн Златоуст принадлежал к антиохийской богословской школе, которая в толковании Священного Писания делала акцент на историческом и буквальном понимании в противовес александрийцам, искавшим в Писании аллегорий и скрытого смысла. Спор александрийцев с антиохийцами напрямую связан с концепцией богодухновенности: какова роль самого писателя библейского текста – он пассивное орудие или соработник Божий? Как отмечает Д. С. Леонардов, свт. Иоанн Златоуст в этом вопросе явился подлинным примирителем двух школ: «Свойственные его духу осмотрительность, благоразумие, любовь к строгому разграничению человеческого и божественного, стремление к сохранению человеческого в его самостоятельности и правах, – все это предрасполагало его к такому отношению к Библии, при котором тщательно разграничивались, обозначались божеский и человеческий факторы богодухновенности» [2, с. 348]. Для святителя писания пророков также богодухновенны, как и писания апостолов.

Разъясняя своим слушателям смысл 115 псалма, святитель говорит: «Ветхий и Новый Завет происходят от одного и того же Духа, что один и тот же Дух, глаголавший в первом, глаголал и в последнем» [I, с. 386]. Однако мы можем поставить вопрос: о каких книгах идет речь? Как воспитанник антиохийской школы, Златоуст, прославляя Новый Завет, тем не менее, не включает в него Апокалипсис, 2-е послание Петра, 2-е и 3-е послание Иоанна и послание Иуды. Что же касается Ветхого Завета, то святитель не принимает в ветхозаветный канон книгу Иудифи, 1-ю и 2-ю Ездры, 1-ю и 2-ю Маккавеев, очень редко цитирует Судей, 1-ю и 2-ю Паралипоменон, Товит, Есфири и с сомнением относится к Песни песней, признавая несомненно подлинными Сираха, всю книгу Исаии и Даниила [5, с. 206–207]. Важно здесь отметить еще и то, что святитель, признавая ценность библейских книг, иногда указывал на различные источники этих текстов. Так в толковании на книгу прор. Исаии святитель, сравнивая Соломона и Елисея, пишет: «Оба они возвещали неизвестное и открывали сокровенное, но оба не одною и тою же силою: первый по человеческому благоразумию, на основании естественного опыта, говорил о прелюбодейных женах; а последний... по божественной благодати провидя отдаленные события» [II, с. 42]. Тем не менее, для святителя самым главным доказательством богодухновенности всегда оставалось исполнение самих пророчеств писания. В толковании на 4 псалом святитель пишет: «Если же ты не веришь пророкам, то мы можем представить ясные и очевидные признаки, которые совершенно доказывают, что они были богодухновенны и не говорили нам ничего от самих себя, но по вдохновению от Божественной и пренебесной благодати. В самом деле, все сказанное ими исполняется и оправдывается событиями, посмотришь ли на ветхозаветные или новозаветные предсказания» [I, с. 36].

В толковании на другой псалом святитель убедительно показывает, чем вдохновение подлинных пророков отличается от одержимости языческих прорицателей. Златоуст цитирует известные строки Платона о том, что прорицатели не понимают, что говорят. В отличие от них авторы Писания, вдохновляемые Духом Святым, понимают, что пишут. Воздействие на них Святого Духа не убивает в авторах их способностей и личного почерка: «Как дело кузнеца –

сделать кирку, дело строителя – построить дом, дело корабельщика – соорудить корабль, так и дело пророка – составить пророчество» (На псалом 44) [I, с. 205]. Другими словами, пророки и авторы Библии обладали некой естественной одаренностью и составляли свои тексты не как пассивные орудия благодати, но в соработничестве, в благодатной синергии с Духом Святым. Однако главным условием такого соработничества была духовная чистота, или предпочищенность сердца автора, личная святость, достигнутая подвигом и внутренней работой над собой. Разъясняя начальные строки 44 псалма – «Отрыгну сердце мое слово благо», – святитель пишет: «Как желудок, когда бывает наполнен нечистыми соками, отрыгает сродное им, а когда находится в здоровом состоянии, то производит соответствующую и отрыжку, так и сердце пророка, будучи очищено от грехов и прияв благодать Духа, отрыгает слово благо» [I, с. 204]. В другом тексте святитель уподобляет библейского автора, освятившего себя для пророческого служения Богу, подготовившего себя подвигом к принятию Откровения, хорошо настроенной лире: «Настроив свою душу подобно благозвучной, украшенной драгоценными камнями и имеющей златые струны лире, он достиг того, что чрез нее Духом возгласил нечто великое и возвышенное. Итак, будем внимать не рыбаю, не сыну Зеведееву, но тому, кто ведает глубины Божии, то есть Духу, движущему эту лиру» [III, с. 7].

Здесь следует сделать необходимую оговорку. Хотя святитель и употребляет в этом тексте образ инструмента, все же не следует это понимать грубо и вульгарно, полагая, что тут описывает некий «легкий» тип одержимости. Не будем забывать, что святитель писал эти строки в конце IV века, когда не были сформулированы те краеугольные для нашего богословия положения христологии, что так «облегчают жизнь» современным богословам. Я имею ввиду халкидонский догмат, который, будучи принят серьезно и последовательно, может быть применим и к осмыслению проблемы богодухновенности. Итак, святитель еще не знал и не мог знать этих важных формулировок, но как подлинно святой человек опытно предугадывал эти богословские интуиции. В толковании на книгу прор. Исаии святитель пишет: «Если часто никто не может объяснить словом действий природы и страстных состояний души, то тем более – способа действия Духа. Впрочем, если позволительно привести неточные сравнения, – не с тем, чтобы ясно представить дело, но только изобразить подобием, – мне кажется, с пророками происходило тоже, как если бы чистая вода, приняв в себя солнечные лучи, просветилась. Так и души пророков, очистившись наперед собственной добродетелью, принимают дар Духа и, проникнувшись этим светом получают ведение будущего» [II, с. 9]. Далее продолжая свою мысль, Златоуст утверждает, что откровение, возвещаемое Духом Святым через святых авторов – соработников и сотрудников Божиих – так высоко, что сами ангелы узнают божественные тайны только через эти священные писания.

Но несмотря на такую невероятную высоту святости и одухотворенности, Библия – книга, написанная для людей и приспособлена к возможностям человека понять Откровение в соответствии с конкретным временем и местом, под влиянием конкретных исторических фактов, а потому святитель немало писал и о личном участии святых авторов в деле написания библейских книг. Святитель также указывал на ограниченность человеческого языка в передаче божественных истин, а также на невысокий уровень религиозной культуры самих слушателей Писания, того простого народа, к уровню которого были вынуждены приспособляться святые пророки и апостолы.

Важным свидетельством богодухновенности Писания святитель считал не только воздействие, которое Дух Святой оказывал на священных писателей, но и ту чудесную перемену, что происходит в душах слушающих и читающих Писание: «Слово, произнесенное от божественного Писания, сильнее огня умягчает ожесточенную душу и делает ее способною на все прекрасное» [IV, с. 25]. В 3–м слове о Лазаре Златоуст сравнивает Писание с врачевством: «Даже один вид таких книг делает нас более воздержными от греха; если мы и дерзаем на что-нибудь запрещенное и сделаем себя нечистыми, то, возвратившись домой и взглянув на эти книги, мы более осуждаем себя в совести и делаемся менее склонными к повторению тех же грехов» [V, с. 812].

Излагая учение св. Иоанн Златоуст о богодухновенности Священного Писания, мы должны заметить, что несмотря на обилие удивительных по своей глубине мыслей и прозрений, святитель не ставил себе целью дать полное и исчерпывающее учение по этой проблеме, он касался ее лишь постольку, поскольку это было связано с конкретной экзегетической или пастырской задачей. У Златоуста нет, да и быть не могло текста, на который бы мы могли указать как на свод мнений или стройное учение по вопросу богодухновенности, он лишь наметил некий общий контур такого учения. Самым важным прозрением святителя в этой проблематике является утверждение, что в написании священного текста благодать Духа не упраздняет, но, напротив, предполагает самое активное и сознательное участие человека-писателя. О. Алексей Князев, известный библиист парижской школы, размышляя над православным учением о богодухновенности, подчеркивал, что «дальше этого утверждения Церковь не пошла, по крайней мере на Востоке, может быть, именно потому, что догмат боговдохновенности Писания не только никогда не оспаривался, но и вообще не поднимал никаких острых смежных споров. И если Запад, вследствие особенности своих интересов и своих исторических путей, имеет в настоящее время и догматические определения, и целую богословскую литературу по вопросу о боговдохновенности Священного Писания, то на православном Востоке догмат боговдохновенности священных книг еще ожидает своего исследователя» [1, с. 10–11].

Источники (творения св. Иоанна Златоуста)

- I Беседы на псалмы. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 635 с.
- II Толкование на пророка Исаию // Творения. Спб., 1900, том 6, кн. 1. – 484 с.
- III Беседы на Евангелие св. ап. Иоанна Богослова // Творения. – Спб., 1900, том 8. – 463 с.
- IV Толкование на св. Матфея евангелиста // Творения. – Спб., 1901, том 7, кн. 1. – 912 с.
- V О Лазаре // Творения. М., 1991, том 1, кн. 2. – с. 778-877.

Литература

- 1. Князев, Алексей, прот. О боговдохновенности Священного Писания / прот. Алексей Князев // «Альфа и Омега», №1(19), 1999. – с. 10–27.
- 2. Леонардов, Д. С. Учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии / Д. С. Леонардов // «Вера и разум» – 1912, №3. – с. 344–448.
- 3. Тихомиров, Б. А. Богодухновенность / Тихомиров Б. А. // «Православная энциклопедия», М., 2002 –т. 5. – с. 442–447.
- 4. Теологический энциклопедический словарь под ред. Уолтера Элвелла. М., 2003. – 1468 с.
- 5. Фокин, А. Р. Свт. Иоанн Златоуст // «Православная энциклопедия», М., 2010, том 24. – с. 159–250.

2 Язык художественной литературы и фольклора

УДК 811.16'373.23:008

О. И. Бабак

Отражение духовной культуры славян в антропонимах с формантом –*ай*

В настоящей работе представлен анализ ряда антропонимов с формантом *-ай*: *Корнай, Видай, Гуляй, Дорогай, Миляй*. Интерес в данном исследовании представляют особенности деривации и семантики апеллятивной лексики, на основе которой образуются собственные имена, так как результаты многоаспектного изучения антропонимов важны не только для языкознания, но и для лингвистических дисциплин.

Более полутора столетий тому назад немецкий лингвист Вильгельм фон Гумбольдт лаконичной фразой «язык есть как бы внешнее проявление духа народа» [1, с. 88–89] обозначил еще одно направление исследований лингвистики – духовная культура этноса. Никто не станет спорить с тем, что слова, прошедшие через столетия или даже тысячелетия и сохранившиеся в языке уже сами по себе духовны. Поэтому неслучайно в качестве объекта изучения нами выбраны антропонимы, так как они естественно подходят «для сохранения древних исконных апеллятивных основ» [2, с. 27], а также в них сохраняется стратум лексики, утраченной современными языками, ведь есть столько старинных слов, смысл которых ныне потерян, а между тем они существовали и существуют в каком-либо славянском языке или областном говоре и их значение понятно употребляющим эти слова [3, с. 1]. Не вызывает сомнений значимость такого исследования для культурологии, этнологии, так как принцип именования людей, а также характер того, что положено в основу имени, отражает механизмы мышления человека, его мировосприятие, мировоззрение, духовные и нравственные ценности. Как отмечает И. М. Железняк, «первые антропонимы появились тогда, когда в представлениях людей еще сливались воедино потребности и вера, хозяйство и мировосприятие, мораль и быт... Содержание антропонимов зависело от ощущения человеком себя и окружающего мира» [4, с. 240–241]. Поэтому дешифровка древних собственных имен подобна чтению современным человеком древнего литературного произведения, которое отражает восприятие тех или иных понятий, а также представления о добре и зле, о долге, о душе, о правде и о многом другом [4, с. 240].

В настоящей работе представлен анализ ряда собственных имен с формантом *-ай*, а именно: *Корнай, Видай, Гуляй, Дорогай, Миляй*. Была сделана попытка определения значения апеллятивов, на базе которых образуются антропонимы, что отражает принцип номинации и позволяет предположить, какой признак был положен в основу имени. Нами были выбраны данные антропонимы, так как обнаруженный материал позволил квалифицировать их как относящиеся к праславянскому антропонимическому фонду.

Рассмотрим антропоним ***Корнай***, который был нами восстановлен по производному имени собственному *Корнаев*, известному древнерусскому языку (Тупиков 588). Были найдены другие типы онимов, которые усиливают реконструкцию: *Карнай* – приток Инсара в бассейне средней Волги, *Корнай* – ойконим в Яранском у. Вятской губ., *Карнаев* – ойконим в Соликамском у. Пермской губ., *Курнаев* – овраг в бассейне Терсы, правого притока Медведицы, с.-хорв. диал. *крнаја* ‘лес’, *Крнаја* – топоним (название леса), *Крнајац*, *Крнајски*, словен. *Krnajič* – антропонимы [5, с. 346]. Представленные выше онимы отличаются корневым вокализмом, что объясняется различной реализацией корневого редуцированного *ъ* (**kъr-n-*.)

Надо полагать, в качестве словообразовательной базы антропонима *Корнай* выступает апеллятив *корнай*, который не был нами обнаружен, однако характер выявленного ономастического материала позволяет выдвинуть предположение о его существовании. Правомерно

полагать, что производящей основой для апеллятива *корнай* выступает глагол *корнать*, известный многим славянским языкам: словен. *kρνáti* ‘кренить, валить на бок (лодку)’, словин. *kǎrnāc* ‘делать зарубки, нарезки’ (ЭССЯ 13, 230), русск. ‘обрезать, укорачивать’ (Преобр. 1, 356), ‘коротать, обрезать, остригать, укорачивать, обрезать в излишке или как ни попало’ (Даль II, 165), ‘обрезать слишком коротко или неровно, небрежно’ (ССРЛЯ 5, 1438), русск. диал. ‘обрезать, стричь, обрубать’, ‘щипать, ощипывать’, ‘дергать, рвать’, ‘ломать по неосторожности какую-либо вещь’ (СРНГ 14, 341), бел. *карнаць* ‘укорачивать’ (ЭСБМ 4, 273), укр. *корняти* ‘колоть, бить’ (ЕСУМ 3, 33). Таким образом, *корнаем* могли называть ‘человека, который обрезал, рубил что-либо’, ‘человека, у которого была рваная или короткая одежда’. Следует отметить, что говорам известен субстантив *курна́* ‘человек с изуродованным носом’ (СРНГ 16, 134), сложное существительное *корноушка* (*карнаушка*, *карноушка*) ‘человек (или животное) без уха или с изуродованным ухом’ (СРНГ 13, 95), укр. *карноушка* ‘человек (или животное) с маленькими ушами’ (Гринч. 2, 223), а также сложные прилагательные типа *корнопальый* ‘у кого нет пальца’, *корнорукий* ‘у кого нет руки или пальца’ (Даль II, 165), *корнохвостый* ‘без хвоста’, *корнощёкий* ‘человек с каким-либо изъяном на щеке’ (СРНГ 14, 343) укр. *карноухий* ‘с маленькими ушами’ (Гринч. 2, 222) и др. Наличие данных слов позволяет предположить, что апеллятив *корнай* мог также служить для номинации ‘человека невысокого роста’, ‘человека, у которого не было какой-либо части тела или какая-либо часть тела была сильно повреждена, изуродована’. Мало вероятно образование апеллятива *корнай* на базе прилагательного *корной* < **кърнь(ь)*, которое отражает древнее широкое значение ‘обрезанный, поломанный, изуродованный’ (ЭССЯ 13, 236), так как имеется глагол *корнать*, ибо апеллятивы с формантом *-ай* в подавляющем большинстве случаев образуются от глаголов, образование от именных частей речи возможно, однако, как показывает наше исследование, в таких случаях отсутствует глагольная форма.

Апеллятив *корнай*, как мы полагаем, соотносится с основой глагола настоящего времени или повелительного наклонения (*корна́й-ут*), в этом случае формант *-ай* совпадает с сочетанием тематического гласного *-а-* и формообразующего суффикса *-й-* и выражает значение ‘носитель процессуального признака’.

Наличие данного антропонима в несмежных славянских языках, а также распространенность его и производных форм в других разделах ономастики позволяет полагать, что апеллятив, на базе которого было образовано имя собственное *Корнай*, относится к праславянскому лексическому фонду: *корнай* < **кърнајь*

В словарях современных русских фамилий фиксируется антропоним *Курнаев*, который необходимо рассматривать наряду с *Корнай* и *Карнай*, так как отличие корневого вокализма объясняется различной реализацией корневого редуцированного *ь*. Антропоним *Курнай*, на базе которого образовался *Курнаев* путем присоединения патронимического суффикса *-ев-*, мог быть образован от апеллятива *курнай*, являющегося, надо полагать, дериватом от *курна́* ‘человек с изуродованным носом’ (СРНГ 16, 134), однако данный вопрос подлежит более детальному исследованию. В данном случае словообразовательный формант *-ай* < **-ајь*, присоединяясь к основе субстантива *курн-а*, привносит деминутивное или пейоративное значение.

Антропоним *Видай* известен ряду славянских языков: русск. *Видай*, укр. *Видай*, совр. польск. *Widaj*, серб. *Видайя* (Морошкин 38). Также нами были обнаружены производные имена собственные: совр. русск. *Видаев*, ст.-бел. *Відзяйла* (Бірыла 86), хорв. *Vidajić*, польск. *Widajewicz*. Отметим, что на Витебщине имеется населенный пункт *Видайцы* [6, с.77].

Имя собственное *Видай*, надо полагать, было образовано на базе апеллятива *видай*, который не был нами обнаружен, возможно, он известен либо одному из славянских языков, либо диалекту языка славянской семьи, материалами которого мы не располагаем. Однако на основе имеющихся ономастических данных, а также проведенном анализе можно предположить существование апллятива *видай*. Отметим, что значение апеллятива можно определить исходя из значения глагола *видать*, от которого, вероятнее всего, образован *видай*. Таким образом, апеллятив *видай* мог служить для обозначения ‘человека, который многое видал на своем веку’, ‘свидетеля, очевидца’. Следует отметить, что русским говорам известен суб-

стантив *видак* ‘человек, который хорошо видит’, ‘свидетель, очевидец’, ‘зритель’ (СРНГ 4, 273), значение которого, на наш взгляд, синонимично апеллятиву *видай*.

Производящей базой для *видай*, как мы предположили выше, послужил глагол *видать*. Форма апеллятива совпадает с глаголом *видать* в форме настоящего времени или повелительного наклонения (*видай-ут*), что позволяет предположить, что суффикс *-ай-* совпадает с сочетанием тематического гласного *-а-* и формообразующего суффикса *-й-* глагола. Надо полагать, что суффикс выражает значение ‘исполнитель действия’ или ‘носитель процессуального признака’.

Наличие разветвленной системы производных антропонимов, известных несмежным славянским языкам, а также наименования, относящегося к другому классу имен собственных (ойконима), позволяет отнести апеллятив *видай* к праславянской лексике (*видай* < **vidajь*).

Рассмотрим антропоним **Гуляй**, известный восточнославянским языкам: др.-русс. *Гуляй* (Веселовский 91, Тупиков 123, Морошкин 66), бел. *Гуляй* (Бірыла 121), укр. *Гуляй* (Кравч. 157).

В качестве словообразовательной базы для данного антропонима выступает апеллятив *гуляй*, известный некоторым славянским языкам: русск. диал. *гуляй* ‘человек праздный, шатун, лентяй, гулящий; охотник до гостьбы, попоек; пьяница, мотишка’, ‘*гуляй-день, гуляй-пора*’ праздное, либо праздничное время’ (Даль I, 407), нижегород. *гулей* м.р. ‘гуляка, гулена’ (СРНГ 7, 214) бел. *гуляй* ‘гуляка’ (Бірыла 121), болг. диал. *гул’ай* ‘угощение’ (ЭССЯ 7, 171) и др.

Факт фиксации апеллятива *гуляй* в Этимологическом словаре славянских языков относит его к праславянскому лексическому фонду. Однако составители данного словаря рассматривают **gul’ajь* как «имя деятеля, производное с суф. *-jь* от гл. **gul’ati*». (ЭССЯ 7, 171). В квалификации форманта такого рода образования мы следовали профессору Ф. Славскому, выделяя формант **-ajь* [7, с. 88]. Основа апеллятива *гуляй* тождественна основе настоящего времени или повелительного наклонения глагола *гулять* (*гуляй-у*). В этом случае формант *-ай* < **-ajь* представляет собой сочетание тематического гласного *-а-* и формообразующего суффикса *-й-*.

Антропоним **Дорогай** был нами выявлен из производных онимов: русск. *Дорогаев*, болг. *Драгайка* (*Дръгайка*) (упоминание женщины) (Морошкин 79); *Доргаево* – ойконим в Кирилловском уезде Новгородской губернии, южнослав. *Dragaj* – ойконим в Янинской области Загорион (на территории Албании) [8, с.144].

Основа данного антропонима, надо полагать, совпадает с соответствующим апеллятивом *дорогай*, который не был зафиксирован в лексикографических источниках, которыми мы располагаем, однако характер ономастического материала позволяет выдвинуть предположение о его существовании. Для определения значения апеллятива необходимо установить его производящую базу. Так, наиболее вероятно образование апеллятива *дорогай* на базе прилагательного *дорогой*, известного всем славянским языкам (*дорогой* < **dorgъ(jь)*): русск. *дорогой* ‘ценный, сравнительно много стоящий, нужный, полезный, желанный, уважаемый, любимый, любезный, высокоценный’ (Даль I, 474), ‘высокий по цене или оплате’, ‘любимый, близкий, милый сердцу’ (ССРЛЯ 3, 1009), бел. *дарагі* ‘дорогой’ (ЭСБМ 4, 127), укр. *дорогий* ‘дорогой’, ‘любимый’ (Гринч. 1, 426), польск. *drogi* ‘дорогостоящий’, ‘дорогой, милый’, болг. *драг* ‘дорогой, милый’, субстантивное диал. *драго* ‘радость’, макед. *драг* ‘дорогой, милый’, сербохорв. *дрњг* ‘милый’, ‘дорогой’, диал. *drag* ‘дорогостоящий’, словен. *дрњг* ‘дорогой, ценный’, ‘милый’, чеш. *drahý* ‘дорогой, милый’, словц. *drahý* ‘дорогой, милый’, в-луж. *drohi* ‘дорогой’, н.-луж. *drogi* ‘дорогой’ (ЭССЯ 5, 77). Северным говорам известен субстантив *дороганка* ‘дорогой, любимый (ласковое обращение)’ (СГРС 3, 254), который, на наш взгляд, является синонимичным апеллятиву *дорогай*. Таким образом, *дорогаем* могли называть ‘дорогого, любимого, милого сердцу человека’.

Апеллятив *дорогай* образован путем присоединения к основе прилагательного *дор(ой)* суффикса *-ай-*, который выражает значение ‘носитель признака’.

Наличие антропонима *Дорогай* и его производных в несмежных славянских языках, а также наличие производных, относящихся к другим классам онимов, дает основания полагать, что апеллятив *дорогай* может быть отнесен к праславянскому лексическому фонду (*дорогай* < **dorgajь*).

Рассмотрим антропоним *Миляй*, известный древнерусскому языку: *Миляй* (Тупиков 251; Морошкин 125). Обладателем данного имени собственного был рыбопромышленник Вологодского уезда, упоминаемый в 1607г.

В качестве словообразовательной базы для *Миляй* выступает апеллятив *миляй*, фиксируемый в Этимологическом словаре славянских языков. Отметим, что составители данного словаря рассматривают формы *миляй* (**mil'aj*) и *милѣй* (**milěj*) как варианты, образованные от прилагательного **milь* путем присоединения суффикса *-(j)ějь* (ЭССЯ 19, 36), однако, на наш взгляд, в образовании данных субстантивов участвовали разные форманты (**-ajь* и **-ějь* соответственно), так как нет фонетических условий для появления вторичного *a* на месте *ě*. Подчеркнем, что ст.-чеш. *milej* 'любовник, любитель' (ЭССЯ 19, 36) помогает определить значение *миляй*, которым, вероятно, называли 'возлюбленного, любителя' 'привлекательного, доброго, обходительного человека'. Фиксация исследуемого нами апеллятива в Этимологическом словаре славянских языков позволяет относить его к лексике праславянского периода.

Наиболее вероятно образование *миляй* от имени прилагательного *милий* путем присоединения к основе *мил-* форманта *-яй*, который выражал значение 'носитель признака'.

Несмотря на то что антропонимы у славян начали фиксироваться довольно поздно (однако это не говорит о поздней хронологии), их изучение от этого ничуть не стало менее необходимым или важным, скорее наоборот, с течением времени собственные имена обрели производные (что является свидетельством их распространенности), а эти образовавшиеся наименования сохранили и пронесли через столетия те понятия, идеи, которые были заложены в них нашими далекими предками. Лексика, погружающая нас в глубь веков и открывающая перед нами духовный мир славян, представляет невероятную ценность для изучения культуры и языка наших предков.

Литература

1. Звегинцев, В. А. История языкознания XIX – XX веков в очерках и извлечениях в 2 т. / В. А. Звегинцев. – М. : Просвещение, 1964. – Т. I. – 466 с.
2. Трубачев, О. Н. Из материалов для этимологического словаря фамилий России (Русские фамилии и фамилии, бытующие в России) / О. Н. Трубачев // Этимология 1966. Проблемы лингвогеографии и межъязыковых контактов. – М. : Наука, 1968. – 412 с.
3. Морошкин, М. Славянский именослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / М. Морошкин. – СПб., 1867. – 213 с.
4. Железняк, І. М. Слов'янська антропоніміка (вибрані статті) / І. М. Железняк. – К. : Кий, 2011. – (Бібліотека української ономастики). – 288 с.
5. Козлова, Р. М. Структура праславянского слова. Праславянское слово в генетическом гнезде / Р. М. Козлова. – Гомель, 1997. – 412 с.
6. Казлова, Р. М. Беларуская і славянская гідранімія. Праславянскі фонд : в 4 т. / Р. М. Казлова. – Гомель, 2000. – Т. I. – 261 с.
7. F. Sławski Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego. Słownik prasłowiański / Pod red. F. Sławskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk. T. I. 1974. – 220 с.
8. Казлова, Р. М. Беларуская і славянская гідранімія. Праславянскі фонд : в 4 т. / Р. М. Казлова. – Гомель, 2002. – Т. II. – 265 с.

Лексикографические и ономастические источники. Принятые сокращения

1. Бірыла – Бірыла, М.В. Беларуская антрапанімія 2: Прозвішчы, утвораныя ад апелятыўнай лексікі / М. В. Бірыла. – Мн. : Навука і тэхніка, 1969. – 505 с.
2. Веселовский, С. Б. Ономастикон. Древнерусские имена, отчества, фамилии / С. Б. Веселовский. – М. : Наука, 1974. – 382 с.
3. Гринч. – Словарь украинского языка в 3 т./ под ред. Б. Д. Гринченко. – Т. I. – Киев: Издательство АН УРСР, 1958. – 495 с., Т. II. – Киев : Издательство АН УРСР, 1958. – 574 с.
4. Даль – Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 т. / В. И. Даль. – М. : Русский язык, 1978–1981. Т. I. – М.: Русский язык 1978. – 699 с. Т. II. – М. : Русский язык, 1981. – 779 с.
5. ЕСУМ – Етимологічний словник української мови в 7 т./ Гол. Ред. Мельничук, О. С. – Київ : Навукова думка, 1989. Т. III – 261 с.

6. Кравч. – Кравченко, Л. О. Прізвища Лубенщини / Л. О. Кравченко. – Київ : Факт, 2004. – 198 с.
7. Морошкин – Морошкин, М. Славянский именовослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / М. Морошкин. – СПб., 1867. – 213 с.
8. Преобр. – Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка в 3 т. / А. Г. Преображенский. – Т. I. – М. : Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1910-1914. – 716 с.
9. СГРС – Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002.
10. СРНГ – Словарь русских народных говоров / Составитель Филин, В. П. – М –Л. : Наука, 1965 – 2000. Вып. 1–34.
11. ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка / Гл. ред. В. И. Чернышев. – М.–Л.: Академия Наук СССР, 1950–1965. Т. 1-17.
12. Тупиков – Тупиков, Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен / Н. М. Тупиков. – СПб., 1903. – 857 с.
13. ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / Гал. рэд. Г. А. Цыхун. – Мн. : Беларуская навука, 1974 – 2006. Т. 4. – Мн. : Беларуская навука, 1988. – 328 с.
14. ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. Трубачева О. Н. – М. : Наука, 1980–1997. Вып. 7–24.

УДК 811`373.23:94«1917/...»

В. А. Бобрик

Имена, рожденные Октябрем

В статье рассматриваются новые имена, которые создавались после Октябрьской революции 1917 года для «новой жизни» и отличались от имён прежних особой идеологической направленностью и эмоциональностью. Автор статьи приходит к выводу, что наиболее продуктивным способом образования новых слов было сложение сокращенных основ исходных данных. В именотворчестве использовались фамилии видных политиков, ученых, писателей, поэтов, имена персонажей известных романов, названия праздников, исторических событий. Некоторые имена обязаны своим возникновением фантазии родителей.

Огромные перемены в общественной жизни после Октябрьской революции коснулись не только нарицательных имён. Они захватили в сферу своего влияния и самые различные собственные имена, в том числе, и личные. Искусственным вмешательством в естественное развитие русских именных систем следует считать смены культурных и идеологических ориентаций, происшедших после революции, когда всё, что существовало ранее, подвергалось пересмотру и переоценке. Так появились новые имена, которые создавались для «новой жизни» и отличались от имён прежних особой идеологической направленностью и эмоциональностью. Рождались имена, в которых выражались любовь и уважение к вождям революции, сами революционные события, изменения в общественной жизни и языке.

Идея вложить в имя как можно больше содержания привело к созданию абсолютно новых слов-аббревиатур, в которых идеология явно превалировала над грамматикой и просто над здравым смыслом.

Большой фактический материал (использован «Словарь русских личных имён». – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 544с. Суперанской А.В.) даёт основание утверждать, что очень продуктивным было образование личных имён сложением сокращённых основ исходных данных. Более всего нами выявлено имён из сокращений:

Боркомин – борец Коминтерна; **Варлен** – великая армия Ленина; **Велиора** – Великая Октябрьская Революция; **Вемир** – великий мир; **Вилен, Вилен, Вилен** – Владимир Ильич Ленин; **Вилиан** – вариант имени Вилиен; **Вилиен** – вариант имени Вилен; **Вилком** – Владимир Ильич Ленин, коммунизм; **Виллер** – Владимир Ильич Ленин, революция; **Вильгений** – Владимир Ильич Ленин – гений; **Владилен, Владилена, Владлен, Владлена** – Владимир Ленин; **Владиль** – Владимир Ильич Ленин, **Владкор** – возможно, Владивостокский корреспондент; **Влаиль** – Владимир Ильич Ленин, **Гемир** – возможно, герой мира или гений мира; **Гертруд** – герой труда; **Дамир** – да здравствует мир; **Деокт**

– возможно, *Дело Октября*; **Диамар, Диамара** – диалектика, марксизм; **Диамат** – диалектический материализм; **Донара** – дочь народа; **Зарема** – за революцию мира; **Изила** – исполняя заветы Ильича; **Карлен** – Красная Армия; **Карм, Кармий, Кармил, Кармия** – Красная Армия; **Кармлен** – Карл Маркс, Ленин; **Кинт, Кинта** – Коммунистический интернационал; **Коминта** – Коммунистический интернационал; **Коминтерн, Коминтерна** – Коммунистический интернационал; **Коммир** – коммуна, мир или коммунистический мир; **Коммунэра** – коммунистическая эра; **Крарм, Красарм, Красарма** – Красная Армия; **Лекар** – Ленинская армия; **Лем, Лемар, Лемара, Лемарк** – возможно, Ленин, Маркс; **Ленар, Ленара, Линара** – Ленинская армия; **Ленгвард** – Ленинская гвардия; **Ленгенмира** – Ленин – гений мира; **Ленинар** – Ленин, народ или Ленинская армия; **Ленмара** – Ленин, Маркс; **Леннор** – Ленин – наш организатор; **Лентрозина** – Ленин, Троцкий, Зиновьев; **Ленэра** (разг. **Ленера**) – Ленинская эра; **Ленэрг** – Ленинская эра грядёт; **Леоргина** – Ленин организатор Интернационала; **Лера** – Ленинская эра; **Люцета** – Роза Люксембург + Клара Цеткин + а; **Марела** – Маркс, Энгельс, Ленин; **Марель** – Маркс, Энгельс, Ленин; **Марклен, Марлен, Марклен** – Маркс, Ленин; **Маркселена** – Маркс, Энгельс, Ленин; **Марленст, Марлест, Марлис** – Маркс, Ленин, Сталин; **Марлин** – Маркс, Ленин, Интернационал; **Наргений** – народ + гений или народный гений; **Нэра** – новая эра; **Ревмир** – революционный мир; **Ремира** – революция мира или революция мировая; **Сона** – Совет Национальностей; **Соцкор** – социалистический корреспондент; **Эльnard** – возможно, из сокращения Энгельс, Ленин, народ; **Эмлен** – Энгельс, Маркс, Ленин; **Энглен** – Энгельс, Ленин; **Энрин** – возможно, Энгельс, революция, интернационал; **Эрлен** – эра Ленина; **Юнната** – юная натуралистка.

Много новых имён появилось из инициального сокращения:

Вила – Владимир Ильич Ленин + а; **Вилий, Вилия** – Владимир Ильич Ленин + ий; **Вилиор** – Владимир Ильич Ленин и Октябрьская революция; **Вилор, Вилорий, Вилория** – Владимир Ильич Ленин – организатор революции; **Вилорг** – Владимир Ильич Ленин – организатор; **Вилорд** – Владимир Ильич Ленин, Октябрьская революция, диалектика; **Вилорик** – Владимир Ильич Ленин – освободитель рабочих и крестьян; **Виль** – Владимир Ильич Ленин; **Виля** – Владимир Ильич Ленин + я; **Виакл** – верю идеям рабочего класса; **Ким** – Коммунистический интернационал молодёжи; **Кимюд** – Коммунистический интернационал молодёжи; юношеский день (или юношеские движения); **Лор, Лора** – Ленин, Октябрьская революция; **Мелист, Мелс, Мельс, Мелис, Мэлис, Мэлс, Мэльс** – Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин; **Мэла** – Маркс, Энгельс, Ленин; **Мэлор** – Маркс, Энгельс, Ленин, Октябрьская революция; **Мюд** – Международный юношеский день.

Фамилии видных деятелей, общественных и политических учёных, известных писателей и поэтов вовлекались в именованчество. В результате появились новые имена:

Амунда – полярный исследователь Руальд Амундсен; **Арманд** – деятель революционного движения Инесса Арманд; **Бебелина** – германский социал-демократ Август Бебель; **Белина** – литературовед и критик Виссарион Григорьевич Белинский; **Бланкина** – французский революционер-анархист Луи Огюста Бланк; **Блок** – поэт Александр Блок; **Будена** – командир Красной Армии Семён Михайлович Будённый; **Вальян** – участник Парижской коммуны Мари-Эдуард Вальян; **Гайдар** – писатель Аркадий Гайдар; **Галилей** – итальянский учёный Галилео Галилей; **Гегель** – немецкий философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель; **Гендель** – немецкий композитор Георг Фридрих Гендель; **Герцен** – российский писатель, философ, революционер Александр Иванович Герцен; **Грик** – норвежский композитор Эдвард Грик; **Даль** – видный научный и общественный деятель, врач, писатель, составитель «Толкового словаря живого великорусского языка» Владимир Иванович Даль; **Декарт** – французский философ Рене Декарт; **Добролюб, Добролюба** – критик, публицист Николай Александрович Добролюбов; **Ибаррури** – испанский политический деятель Долорес Ибаррури; **Ибсена** – норвежский драматург Генрик Ибсен; **Кюри** – супруги химики Пьер Кюри и Мария Складовская-Кюри; **Лафарг** – деятель международного рабочего движения Поль Лафарг; **Либкнехт** – германский коммунист Карл Либкнехт; **Луначара** – политический деятель Анатолий Васильевич Луначарский; **Мора** – английский гуманист Томас Мор; **Орджоника** – политический деятель Григорий Константинович Орджоникидзе; **Равель** – французский композитор Морис Равель; **Радица** – русский писатель Александр Николаевич Радищев; **Руссо** – французский философ и писатель Жан Жак Руссо; **Тельман** – немецкий революционер Эрнст Тельман; **Торез** – деятель французской компартии Морис Торез; **Тургения** – русский писатель Иван Сергеевич Тургенев; **Урица** – политический деятель Моисей Соломонович Урицкий; **Фрунзе** – советский полководец Михаил Васильевич Фрунзе; **Чапай** – командир Красной Армии Василий Иванович Чапаев.

Многие имена персонажей широко известных романов стали основой для возникновения имён:

Аэлита – героиня одноимённого романа А.Н.Толстого; **Бела** – героиня романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени»; **Гаврош** – персонаж романа В. Гюго «Отверженные»; **Зарема** – персо-

наж поэмы А.С.Пушкина «Бахчисарайский фонтан»; **Онегин** – герой романа А.С.Пушкина «Евгений Онегин»; **Печорин** – персонаж романа М.Ю.Лермонтова «Герой нашего времени»; **Робинзон** – герой романа Д.Дефо «Робинзон Крузо»; **Рудий, Рудина** – герой романа И.С.Тургенева «Рудин».

Перемены в общественной жизни привели к появлению новых праздников, чувствуанию исторических событий. Эти праздники, исторические и необыкновенные события запечатлены в именах:

Бреста – в память о Брестском мире; **Восмарт** – в честь праздника *Восьмое марта*; **Декабрина** – в честь декабристов; **Декрета** (производное **Декретина**) – от *декрет* – в 20–30-е гг. 20 в. постановления партии и правительства; **Жакерия** – по названию крестьянского восстания во Франции в 14 в.; **Желдора** – в память о постройке первой железной дороги в Англии в 1825г. и забастовке железнодорожников в США в 1919г.; **Илина** – имя дано девочке, родившейся на борту самолёта Ил–18; **Карина** – по названию Карское море – имя девочки, родившейся на пароходе «Челюскин»; **Октябрин, Октябрина** – в честь Октябрьской революции; **Седьмое ноября** – в честь дня празднования годовщины Октябрьской революции; **Февралин, Февралина** – по названию месяца февраль, когда произошла Февральская революция.

В имятворчество включаются практически все слова. Основная идея многих новых имён – придать им смысловое значение, соответствующее духу времени: времени созидания, творчества, фантазии, поиска. Появляются имена:

Авангард – авангард передовой отряд; **Бунтарь** – бунтарь; **Герой** – герой; **Гравий** – гравий; **Гранит** – гранит как символ твёрдости; **Заря** – заря; **Идеал** – идеал; **Индустрий** – индустриализация; **Монолит** – монолит; **Партия** – партия; **Радость** – радость; **Рассвет** – рассвет; **Свет** – свет; **Совет** – советская власть, совет как учреждение; **Съезд** – в честь съезда партии; **Энергий** – энергия; **Юбилей** – юбилей.

В основу имён вкладывались название рек, газет, государств, континентов и т.д.:

Ангара – река Ангара в Сибири; **Дагеста** – название Дагестанской республики; **Евразия** – название континента Евразия; **Инта** – река Инта в бассейне Печоры; **Ирана** – по названию государства Иран; **Искра** – по названию газеты «Искра»; **Кама** – река Кама; **Марсельеза** – французская революционная песня, ставшая гимном Франции; **Юманита** – французская газета «Юманите».

Некоторые новые имена обязаны своим возникновением исключительно фантазией родителей, придумавших имена своим детям:

Авиола, Валенарий, Валетарий, Гаризель, Динаида, Доннадий, Есмак, Жетта, Земеда, Иваг, Изаветта, Изита, Инаида, Ингрета, Леолла, Лината, Лориель (Лориэль), Луанна, Людана, Людия, Макта, Мириан, Мусанна, Мусиана, Раделия, Радема, Реминальд, Розальда, Ростелла, Саволина, Юнальд.

Таким образом, новые имена достаточно широко представлены в «Словаре». Наиболее продуктивным способом образования новых слов было сложение сокращённых основ исходных данных. В именотворчестве были втянуты фамилии видных ученых, писателей, поэтов, имена персонажей известных романов, названия праздников, исторических событий. Некоторые имена обязаны своим возникновением фантазии родителей. Все они стали нашей историей.

Литература

1. Суперанская, А.В. Словарь русских личных имён / – А.В. Суперанская – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 544с.

УДК 811.124'373.231:27

Е. Н. Воинова, С. В. Чайкова

Православные личные имена латинского происхождения

Предметом рассмотрения в данной статье являются православные личные имена латинского происхождения. Дан этимологический анализ, классификация в зависимости от части речи,

которая послужила основой антропонимов. Отмечена также степень распространения данных имён в современных восточнославянских языках, фиксация таких имён, их вариантов и форм в памятниках белорусской письменности 15–18 вв.; наличие различных самобытных вариантов, образовавших своеобразную систему белорусских личных имён.

Православные имена – это личные имена, данные людям и закреплённые за ними по христианским традициям согласно обычаям восточнославянского именования. К ним относятся имена, взятые из православного календаря (поэтому их наряду с церковными, каноническими называют ещё календарными). Православные антропонимы имеют в большинстве своём греческое, латинское и древнееврейское происхождение.

В русских, белорусских и украинских словарях личных имён зафиксировано более ста мужских и около ста женских номинаций из латинского языка. Как известно, латинский язык оказал заметное влияние на всю европейскую культуру, и существовавшие в нём имена не явились исключением, отразившись на развитии систем имяназвания в других странах.

Классический состав латинских имён – это две части: личное имя и родовое имя, которые могли дополняться третьей – индивидуальным прозвищем или названием ветви рода. Наибольшее сходство с современными именами имела первая часть этой комбинации, т.е. личное имя, которое имело настолько древнее происхождение, что практически утратило своё первоначальное значение уже в классическую эпоху.

Однако не все антропонимы латинского происхождения являются православными, что, возможно, повлияло на неактивное их использование в восточнославянских языках. К ним относятся следующие мужские имена: *Аврелий, Аврелиан, Агрикола, Амантий, Вар, Венерий, Виналий, Виатор, Венуст, Вивин, Венантий, Вергиний, Вир, Вирий, Вирилад, Вис, Гемин, Гонор, Гонорий, Гонорат, Гораций, Гортенз, Граний, Доминик, Камилл, Каятан, Либерат, Май, Майор, Мал, Новелла, Октавиан, Павлин, Перпетуй, Пилат, Помпей, Рем, Ренат, Рубентий, Руфин, Северий, Серен, Сильвий, Спартак, Фортун, Флориан*, а также женские антропонимы: *Аврея, Анжелика, Венера, Вивея, Видана, Виола, Виолетта, Виргиния, Глориоза, Глория, Гонеста, Иоланта, Карина, Клара, Клариса, Лициана, Марцеллина, Стелла, Регина, Роза, Розалия, Сабина, Урсула, Флорида*.

Вместе с тем значительно большую группу имён латинского происхождения составляют имена православные. Носители данных имён сыграли определённую роль в христианской религии, были канонизированы церковью, а многие имена, размещённые в святках православного календаря, долгое время являлись приоритетными при имяназвании на восточнославянских землях, некоторые из них являются популярными и в наше время.

В языке-источнике наименованиями для лиц чаще всего выступали слова, характеризующие человека, выявляющие отношение к нему, указывающие на принадлежность к кому или чему-либо, определяющие взаимоотношения между людьми и т.д.

В зависимости от части речи, которая послужила основой антропонимов, можно выделить следующие группы личных имён латинского происхождения:

1. Сущантвныя найменаваня. Слова-характеристики в этом случае достаточно разнообразны по тематике, это:

а) конкретные наименования: *Корнилий* [< cornu] – предположительно ‘рог’ или ‘ягода кизила’, ‘рогатый’, ‘сильный’; *Кастрикий* [< castra] – ‘лагерь’; *Кенсорин* [< censor] – ‘цензор’; *Марк* [< marcus] – ‘молоток’ (или другое объяснение – ‘сухой’, ‘вялый’, ‘увядающий’); *Мариан* [< mare] – ‘море’; *Маркелл* [< marcellus] – ‘молоточек’; *Перегрин* [< peregrinus] ‘странник’, ‘путешественник’; *Процесс* [< process] ‘ход’ от processus ‘движение вперед’ (по другой версии ‘успех’), *Турвон* [< turba] ‘вихрь’, ‘толпа’;

б) абстрактные понятия: *Виктор* [< victor] – ‘победитель’; *Лука, Лукий, Лукиан* [< lux, lucis] ‘свет’; *Тит* [< Titus], предположительно от лат. [< titulus] – ‘честь’, ‘почёт’; *Фелицита (Фелицита)* [< felicitas] – ‘счастье’;

в) наименования флоры и фауны: *Акила* [< aquila] – ‘орёл’; *Вендимиан* [< vindemia] – ‘виноград’; *Лавр* [< laurus] – ‘лавровое дерево, лавровый венок’ (по другой версии ‘торжество’); *Леон* [< leo, leonis] – ‘лев’; *Лоллий* [< lolium] – ‘сорная трава’, ‘куколь’, ‘плевел’; *Лупп (Лун)* [< lupus] – ‘волк’; *Фавий* [< faba] – ‘боб’; *Флор* [< flor, floris] – ‘цветок’;

г) номинации по роду занятий, социальному положению: *Домн, Домнин* [< dominus] – ‘господин’, *Домна* [< domna] – ‘госпожа’; *Матрона* [< matrona] – ‘почтенная замужняя женщина’; *Меркурий* [< Mercurius] – ‘вестник богов’, ‘покровитель торговли’, от merc (Р. скл. mercis – ‘товар’) – ‘купец’;

д) римские родовые и личные имена: *Антонин* [< Antonius] – ‘родовое имя’; *Маркелл* [< Marcellus] – ‘римское имя’ и ‘марсовый’, ‘воинственный’; *Сергий* [< Sergius] – ‘римское родовое имя’.

2. Адъективные и адвербиальные образования, называющие лиц по:

а) психологическим качествам и умственным способностям:

Августин [< augustus] – ‘величественный’, ‘священный’; *Агн* ‘непорочный’ (переносное от [< agnus] ‘ягнёнок’); *Бенедикт, Венедикт* [< benedictus] – ‘благославленный’; *Вивиан* [< vivus] – ‘живой’, ‘живучий’; *Виталий* [< vitalis] – ‘жизненный’; *Вонифатий* [< bonifacius] – ‘делающий добро’, ‘благодетель’; *Герман* [< germanus] – ‘родной’, ‘единокровный’, ‘единоутробный’; *Игнатий* [< Ignatius < igneus] – ‘неродившийся’, ‘огненный’; *Иннокентий* [< innocens, ntis] – ‘безвинный’, ‘неповинный’; *Иуст (Юст), Иустиниан (Юстиниан)* [< iustus] – ‘справедливый’; *Кельсий (Кельсий)* [< celsus] – ‘возвышенный’; *Конкордий* [< concors, rdis] – ‘согласный’, ‘единодушный’; *Константин* [< constans, ntis] – ‘стойкий’, ‘постоянный’, ‘верный’, ‘твёрдый’; *Ларгий* [< largus] – ‘щедрый’; *Ливерий* [< liber] – ‘свободный’, ‘вольный’, ‘независимый’; *Магн* [< magnus] – ‘великий’, ‘большой’; *Максиан* [< maximus] ‘величайший’; *Модест* [< modestus] – ‘скромный’; *Наталия* [< natalis] ‘родная’, ‘к рождению относящаяся’, ‘природная’; *Пров, Провий* [< probus] – ‘честный’, ‘добрый’; *Препидигна* [< praepidigna] ‘весьма достойная’; *Пуд* [< pudor, oris] ‘стыдливый’; *Северин* [< severin] – ‘строгий’; *Сильвестр* [< silvestris] – ‘лесной’ (переносное значение ‘дикий’, ‘необразованный’, ‘нецивилизованный’); *Уирко* [< virgo] ‘целомудренная’, ‘девственная’; *Травимий* и *Транквиллин* [< tranquillus] ‘спокойный’; *Фавст* [< faustus] – ‘благополучный’, ‘счастливый’; *Феликиссим* [< felicissimus] – ‘самый счастливый’; *Феликс* и *Филикс* [< felix] – ‘счастливый’; *Филициата* [< род. п. felicitatis] – ‘счастливая’; *Фронтасий* ‘смелый’, ‘дерзкий’; *Харисим* [< carissimus] ‘прелюбезный’;

б) физическим особенностям и способностям: *Авундий* [< abundus] – ‘изобильный’; *Аверкий* [< aversus] – ‘удерживающий’ или ‘отвращающий’; *Авкт* – ‘умноженный’, ‘увеличенный’; *Авундий* – ‘изобильный’, *Агн* – ‘непорочный’; *Валент, Валентин* [< valens, ntis] – ‘сильный’, ‘здоровый’; *Виринея* [< virens] – ‘зелёная’, ‘цветущая’, ‘молодая’, ‘зеленеющая’ (перен. ‘свежая’, ‘бодрая’); *Капитон* [< caput, capitonis] – ‘голова’, ‘с большой головой’, ‘головастый’, ‘упрямый’; *Кикилия (Цецилия)* [< caecus] – ‘слепая’; *Кондратий* [< quadratus] – ‘четырёхугольный’ (возможно ‘квадратный’, ‘широкоплечий’, ‘коренастый’); *Корнут* [< cornu] ‘согнутый’; *Клавдий* [< claudius] – ‘хромой’, ‘хромоногий’; *Крискент, Крискентиан* [< crescens] – ‘растущий’, ‘увеличивающийся’; *Крисп* [< crispus] – ‘кудрявый’, ‘кучерявый’; *Лонгин* [< longus] – ‘долгий’, ‘длинный’; *Павел* [< paulus] – ‘маленький’; *Приск* [< priscus] ‘старый’, ‘патриархальный’; *Прискилла* [< priscilla] ‘старенькая’; *Пульхерия* [< pulchra] – ‘красивая’, ‘прекрасная’; *Татион* [< tacens] ‘молчаливый’; *Фирмин* и *Фирмос* [< firmus] – ‘крепкий’; *Флор* [< floreis] – ‘покрытый цветами’, ‘цветущий’; *Флорентий* [< florentinus] – ‘цветущий’; *Ювеннин, Ювеналий* [< iuvenis] ‘юношеский’;

в) указанию на место жительства, рождения: *Адриан* [< Adrianus] ‘житель Адрии, государства венеков’; *Африкан* [< Africanus] – ‘африканский’; *Далмат* [< Dalmatus] ‘из Далматии’; *Капитолина* [< Capitolina] – ‘рождённая в Капитолии, на холме в Риме’; *Лаврентий* [< Laurentius] – ‘лаврентский, житель г. Лаврента’; *Македоний* [< Macedonius] – ‘македонский’; *Роман* [< Romanus] – ‘римский’, ‘римлянин’;

г) отношении к другому предмету и др.: *Акилина* (народн. *Акулина*) [< aquilina] – ‘орлиная’; *Гемелл* [< gemellus] – ‘относящийся к двойне’; *Келестин* [< caelestis] – ‘небесный’; *Марина* [< marinus] ‘морская’; *Марионилла* от лат. [< mare] ‘море’; *Сильван, Силан, Силуан* [< Silvanus; от лат. silva – ‘лес’] – ‘предположительно ‘Бог лесов, полей и стад’; ‘лесной’; *Понтий* [< pons, ntis] ‘морской’; *Поплий* [< poplicus] ‘общенародный’;

Поплия [< populus] ‘общенародная’; **Публий, Пуплий** [< publicus] ‘народный’; **Урбан** [< urbanis] ‘городской’, ‘вежливый’; **Фрументий** [< frumentum] ‘хлебный’;

д) признаках по цвету: **Руф** [< rufus] – ‘золотисто-жёлтый’, ‘рыжий’, ‘красный’; **Руфин** [< rufus] – ‘рыжеватый’; **Флавий** [< flavus] ‘жёлтый’;

е) принадлежности лицу или посвящения ему: **Антонин, Антоний** [< Antonius] – ‘принадлежащий Антонию’; **Аполлинарий** [< Apollinaris] – ‘относящийся к Аполлону’, ‘Аполлонов’; ‘Аполлону посвящённый’; **Валериан** [< Valerianus (притяж. прил. к Valerius)] – ‘Валериев’; **Викторин** [< victor] – ‘притяжательное к Виктору’; **Дометиан** [< Domitianus] – ‘принадлежащий Дометию’; **Иуния** [< Iunia] – ‘богине Юноне принадлежащая’; **Кассиан** [< Cassianus] – ‘Кассиев сын’, ‘потомок’ (ср. Кассий – римское родовое имя от cassus ‘порожний’, ‘пустой’); **Клавдиан** [< Claudianus] – ‘Клавдиев’; **Лукиллиан** [< Lucilianus] – ‘принадлежащий Лукилию’; **Макимиан, Максимилиан** [< Maximianus] – ‘Максимов’; **Мариан (Марьян)** [< Marianus] – ‘принадлежащий Марию’, **Маркиан** [< Marcianus] – ‘Марциев’, ср. ‘Марций – римское родовое имя’; **Мартин** [< Martius] – ‘посвящённый Марсу’, ‘воинственный’; **Мартиниан** [< Martinianus] – ‘принадлежащий Мартину’; **Севериан** [< Severinus, Severianus] – ‘принадлежащий Северину’; **Иустин (Юстин)**, [< Iustinus] – ‘Юстов’, ‘Иустов’; **Иустиниан (Юстиниан)** [< Iustinianus] – ‘Юстов’, ‘Иустов’; **Фавстиан** [< Faustianus] – ‘принадлежащий Фавсту’; **Флавиан** [< Flavianus] – ‘принадлежащий Флавию’.

3. В особую, немногочисленную, группу можно отнести номинации:

– образованные от числительных: **Кварт (Кварт)** [< quartus] – ‘четвёртый’; **Коинт (Квинт), Квинтилиан (Кинтиллиан)** [< quintilianus] – ‘рождённый в пятом месяце’, ‘пятый’; **Кодрат (Квадрат)** [< quadratus] – ‘четырёхугольный’; **Нонна** [< nona] – ‘девятая’; **Сикст** [< sextus] – ‘шестой’;

– отглагольные: **Авкт** [< auctum (прич. от гл. aucteo) – ‘умноженный’, ‘увеличенный’; **Валерий** [< Valerius < valere ‘быть здоровым’] – ‘сильный’, ‘здоровый’, ‘бодрый’; **Викентий** [< vincere] – ‘побеждать’ – ‘побеждающий’; **Дометий (Дометиан)** [< domo (domui, domitum, domare)] – ‘укрощать’; **Донат** [< donatus < donare ‘дарить’] – ‘подаренный’; **Кесарь, Кесарий** [< caedere, прич. caesum] – ‘резать’; **Коронат** [< coronans] ‘венчанный’, ‘коронованный’; **Потит** [< potitus] ‘овладевший’ от глагола posse ‘мочь’, ‘владеть’; **Ревокат** [< revocans, ntis] ‘отозванный’; **Терентий** [< terere, прич. terentis] – ‘тереть’, ‘растирать’, ‘молотить хлеб’;

– отвербиальные: **Прокул** [Proculus < procul] – ‘далеко’ или ‘рождён в отсутствие отца’.

Некоторые из личных имён можно соотнести и с латинским, и с другим классическим языком — греческим: **Антоний** лат. ‘превосходящий’ и греч. ‘приобретение взамен’; **Апеллий** лат. ‘непризванный’ и греч. ‘относящийся к собранию’ или ‘нечёрный’; **Калерия** лат. [< calescere] – ‘нагреваться’ или греч. [< kale] – ‘добрая’, ‘красивая’; **Кастор и Касторий** лат. и греч. ‘блистающий’, ‘превосходный начальник’; **Климент** [< clemens, ntis] – ‘милостивый’, ‘снисходительный’ или греч. [klēmātinós] – ‘виноградная лоза’; **Максим** лат. [< maximus] – ‘самый большой’, ‘величайший’ и греч. [< maximos] – ‘величайший’; **Маргарита** лат. [< margarita] и греч. [< margarites] – ‘жемчужина’; **Мавр** лат. [< maurus] – ‘чёрный’ и греч. [< mauros] – ‘чёрный’; **Патрикий** лат. [< patricius] и греч. [< patrikios] – ‘патриций’, ‘принадлежащий к римской знати’; **Роман** лат. [< Romanus] – ‘римский’ и греч. ‘крепкий’; **Спиридон** лат. [< Spirius ад spirius ‘незаконнорождённый’ (по другой версии ‘плетёная корзина’) и греч. [< Spirydōn] – ‘кузовок’; **Тигрий** лат. [< tigrinus] и греч. ‘тигровый’; **Фал** лат. и греч. ‘молодая масляничная ветвь’; **Форвин** лат. ‘кипящий’ и греч. ‘питающий’; **Юлий** лат. [< Iulius] – ‘кучерявый’ или греч. [< ioulos] – ‘сноп’, а также с латинским и другим языком: персидским – **Авдикий** лат. и перс. ‘отказывающий’, ‘отрицающий’; древнееврейским – **Арис** [лат.< Aristus] – ‘бог войны’ и др.-евр. ‘молчание’.

Значительная группа анализируемых женских антропонимов представляет собой женские формы мужских родовых имён, а следовательно, являясь однокоренной с мужской номинацией, имеет то же значение. К образованным от соответствующего мужского антропонима относятся следующие женские личные имена: *Августа, Антонина, Аполлинария,*

Валентина, Валерия, Домна, Иулиания, Иустина, Клавдия, Конкордия, Лукина, Лукия, Мавра, Марина, Наталия, Павла, Перпетуя, Поплия, Руфина, Фавста, Фелисата, Филицата, Филицитата.

Следует отметить случаи, когда один антропоним из пары “мужское – женское имя” не стал православным, например, *Август* (неправосл.) – *Августа* (правосл.), *Доминик* (неправосл.) – *Доминика* (правосл.), *Наталий* (неправосл.) – *Наталия* (правосл.), *Перпетуй* (неправосл.) – *Перпетуя* (правосл.) и наоборот мужское имя является православным (*Агн, Перегрин*), а женское (*Агна, Перегрин*) – неправославным.

Функционирование имён-латинизмов в современных восточнославянских языках неодинаково. Многие из них активно используются и в наши дни, например, *Виктор / Віктар / Віктор* (далее имена подаются в русской, белорусской и украинской орфографии соответственно), *Валентина / Валянціна / Валентина, Валерий / Валерый / Валерій, Константин / Канстанцін / Костянтин, Максим / Максiм / Максим, Марина / Марына / Марина, Наталия (Наталья) / Наталля / Наталія (Наталя), Павел / Павел / Павло, Сергей / Сяргей / Сергій* и др.

Однако следует отметить, что церковнославянские имена на восточнославянской почве часто меняли свою форму, что отразилось в произношении и написании. Так, в именах *Антоний, Игнатий, Кондратий* исчезло конечное [-ий]: *Антон, Игнат, Кондрат*; в имени *Сергий* [-ий] заменилось на характерную для восточнославянских языков финалию [-ей]: *Сергей*. При помощи финалии [-ей], которая присоединилась к усечённой основе имени *Корн(илий)*, образовалась форма *Корней*. От имён *Кассиан, Лукиан, Мариан* возникли в результате упрощения группы согласных [сс] в [с] и/или характерной церковнославянской форме группы гласных [иа] в [йа] формы *Касьян, Лукьян, Марьян*. Восточнославянская форма *Венедикт* употребляется наравне с польским вариантом *Бенедикт*. Церковнославянские формы с начальным [и]: *Иулиания, Иулита* (уменьшительное от *Иулия*), *Иустин, Иустина* стали употребляться одновременно как в восточнославянском варианте *Ульяна, Улита, Устин*, так и в польских формах *Юлиана, Юлия, Юстин, Юстина*. Изменили своё звучание и имена *Кеса-рий, Кесарь, Келестин*, которые стали звучать в неканоническом виде как *Цезарь, Целестин*. В восточнославянских языках употребляется как полная форма *Климентий*, так и формы *Климент* и *Клим*, которые по мнению Н. В. Бириллы, также «использовались в качестве полных» [1, с. 99].

Часть православных имён-латинизмов находится в пассивном составе лексики. Так, украинский словарь личных имён в списке устаревших и редкоупотребляемых имён содержит такие имена, как *Авкт, Авундій, Агн, Агриппа, Акила, Апелій, Арис, Віт, Далмат, Клавдіан, Конкордій, Корнут, Коронат, Крискент, Крискентіан, Кутоний, Магн, Марин, Перегрин, Поплій, Покл, Потит, Приск, Прокес, Прокул, Публій (Пуплій), Пуд, Ревокат, Руфин, Татіон, Тигрій, Тривимій, Турвон, Урван Фронтасій, Фрументій*.

Многие имена из православного календаря не зафиксированы ни в одном из словарей восточнославянских народов, что связано с их неблагозвучием, а следовательно, исключительно единичными случаями их употребления (сюда можно отнести такие имена, как *Касторий, Кикилия (Цецилия), Поплия, Препидигна, Прискилла, Прокес, Травимій, Транквиллин, Турвон, Уирко, Форвин*).

В памятниках белорусской письменности 15–18 вв., согласно исследованиям белорусского учёного Н. В. Бирилло [1], встречаются следующие андронимы: *Августин* (в вариантах *Авгуштын, Авкгуштын*), *Аверкий* (в вариантах *Аверко, Оверко, Оверке, Оверян*), *Акила* (в вариантах *Акула, Окула*), *Антоний* (в вариантах *Антоней, Антон, Онтон*), *Валентин* (в вариантах *Валентын, Валентый, Валентей, Валянт, Валентон*), *Венедикт* (в вариантах *Венедыкт, Бенедикт, Бенедыкт, Бенадыкт*), *Виктор* (в вариантах *Виктор, Вихтор*), *Викторин, Вит, Герман* (в вариантах *Герман, Гарман*), *Далмат* (в форме *Долмат*), *Дамиан* (в вариантах *Демьян, Демьян, Демян*), *Дометиан (Дементиан)* (в форме *Дементей*), *Игнатий* (в форме *Игнат*), *Иустин (Юстын)* (в форме *Устин*), *Кассиан* (в вариантах *Касьян, Касян*), *Климент* (в формах *Климент, Клим*), *Кондрат* (в вариантах *Кондрат, Кондратий*), *Константин* (в вариантах *Константин, Костентин*), *Корнилий* (в вариантах *Корней, Корнило, Корнили*), *Лавр* (в форме *Лавор*), *Лаврентий* (в вариантах *Лаврентий, Лаврен, Лаврин, Ваврын*), *Леонтий* (в форме *Левонтий*), *Лонгин* (в вариантах *Лонгин, Логвин*), *Лука* (в вариантах *Лука, Лукаш*), *Лукиан* (в вариантах *Лукьян, Лукаш*), *Максим, Марк* (в вариантах *Марк, Марка, Марко, Маркей*), *Маркиан, Мартин* (в вариантах *Мартин, Марцын*), *Мартиниан* (в форме *Мартимьян*), *Меркурий, Павел, Роман, Сергей, Силван* (в вариантах *Селивон, Силивон*), *Сильвестр* (в форме *Селивестр*), *Спиридон* (в вариантах *Спиридон, Свирид*), *Терентий*,

Тит, Флор (в форме *Хлор*), а также гениконимы: **Антонина** (в уменьшительной форме *Тося*), **Аполлинария** (в форме *Полоня*), **Домна, Маргарита** (в форме *Малггорета*), **Марина, Матрона (Матрёна)** (в форме *Матруна*), **Наталья (Наталья)** (в вариантах *Наталля, Наталя*), **Юлиания (Юлиана, Юлиания)** (в вариантах *Ульяна, Улляна*), **Иустина (Юстина)** (в вариантах *Устина, Усциня*).

Многие из представленных имён вместе с остальными, по справедливому замечанию исследователя современной белорусской антропонимии В. В. Шура [11, с. 15], “в белорусском народно-диалектном языке приобрели различные варианты, образовав своеобразную самобытную систему собственных личных имён”, а именно: *Агута, Агуста, Аўгуня, Аўгута, Антось, Антох, Акуліта, Куліта, Куліна, Антоля, Антося, Апаліна, Банадысь, Банаиш, Банэдык, Беньдзікт, Валюк, Валюсь, Валер, Віктусь, Вульяна, Гнат, Дóмант, Ігнась, Інацэнт, Кандраиш, Карнусь, Кастаіш, Кастусь, Касцюк, Кóстусь, Кастуся, Касян, Клаўдзя, Клімук, Купрэі, Лаўрын, Лаўрусь, Лукан, Лукаиш, Лунгась, Лявон, Магарэта, Мартын, Марцісь, Матруна, Мотра, Пáвал, Паўла, Паўло, Паўлюк, Паўлусь, Рамáиш, Рóмусь, Сальвук, Сілаиш, Сілівейстра, Свірыд, Спірыд, УТарэнта, Улюта, Уляна, Цэся, Хлёрка, Хлор, Цярэшка, Церах, Юліна, Юльяиш, Юста, Юстына* и др.

Таким образом, значительную часть восточнославянской антропонимической лексики – русской, белорусской и украинской – составляют православные личные имена по происхождению из латинского языка, которые успешно ассимилировались в языках; часть из них надёжно вошла в обращение, от многих образовались национальные формы.

Литература

1. Бірыла, М. В. Беларуская антрапанімія. У 3-х ч. / М. А. Бірыла. – Мн. : Навука і тэхніка, 1966. – Ч.1: Уласныя імёны, імёны-мянушкі, імёны па бацьку, прозвішчы. – 328 с.
2. Бірыла, М. В. Беларуская антрапанімія. У 3-х ч. / М. А. Бірыла. – Мн. : Навука і тэхніка, 1982. – Ч.3: Структура ўласных мужчынскіх імён. – 319 с.
3. Православный календарь. Алфавитный список имён святых. Молитвослов. – Мн., 1996. – 206 с.
4. Петровский, Н. А. Словарь русских личных имён / Н. А. Петровский. Спец. науч. ред. О. Д. Митрофанова. – М.: Русский язык, 1980. – 380 с.
5. Слоўнік асабовых імёнаў. Беларуска-рускі і руска-беларускі / Уклад. У. А. Сарока; Навук. рэд. М. Н. Крыўко. – Мн. : Тэсей, 2000. – 280 с.
6. Слоўнік асабовых імёнаў / Уклад. А. А. Станкевіч, Н. І. Фралова. – Гомель, 2001. – 236 с.
7. Словник власних імён людей (українсько-російській і російсько-українській) / Уклалі С. П. Левченко, Л. Г. Скрипник, Н. П. Дзятківська. Выд.5. – Київ, 1976. – 316 с.
8. Суднік, М. Р. Слоўнік асабовых уласных імён / М. Р. Суднік. – Мн. : Навука і тэхніка, 1965. – 122 с.
9. Тороп, Ф. Популярная энциклопедия русских православных имён / Ф. Тороп – М. : Белый волк, 1999. – 297 с.
10. Тихонов, А. Н., Бояринова, Л. З., Рыжкова, А. Г. Словарь русских личных имён / А. Н. Тихонов, Л. З. Бояринова, А. Г. Рыжкова – М. : Школа. – Пресс, 1995. – 736 с.
11. Шур, В. В. Беларускія ўласныя імёны: Беларуская антрапаніміка і тапаніміка: Дапам. для настаўнікаў / В. В. Шур. – Мн. : Маст. літ., 1998. – 239 с.

УДК 911.373(476)

У. Д. Кніга., У. А. Бобрык

Структурна-функцыянальныя адметнасці вясковых пасяленняў Беларусі

У артыкуле разглядаецца праблема вызначэння структурна-функцыянальных асаблівасцяў сельскіх паселішчаў Беларусі. Аўтары прыходзяць да высновы, што блізкія ландшафтна-геаграфічныя ўмовы, устойлівасць архаічнай культуры і быту выяўляюць шмат агульных рыс, што характэрны для ўсёй тэрыторыі Беларусі, прычым агульныя часам дамінуюць над лакальнымі.

Культура народа грунтуецца на глыбокіх традыцыях, якія адлюстроўваюць асаблівасці вытворчай дзейнасці, духоўны патэнцыял народа. У гэтым сэнсе нельга пераацаніць ролю традыцый, што адыгрываюць выключную ролю ў міжпакаленних сувязях, у захаванні і развіцці духоўнай спадчыны.

У сувязі з гэтым інтэрпрэтацыя структурна-функцыянальных асаблівасцей беларускай вёскі ўяўляецца нам дужа важнай. Не менш важным, на нашу думку, з'яўляецца таксама аналіз структуры асобнай сялянскай сядзібы. Здаўна беларус узводзіў храмы, будаваў і ўкладваў жыллё, дбайна апрацоўваў ніву, вырошчваў хлеб, вырабляў разнастайныя прылады працы, элементы ўпрыгожання жылля.

Характарызуючы гэты ёмісты і ўнутрана арганізаваны пласт традыцыйнай народнай культуры беларусаў, можна адзначыць наступнае: яскравае праяўленне агульнабеларускіх і мясцовых рэгіянальных рыс, прычым адметнасць праяўляецца як на структурна-функцыянальным узроўні, так і на лінгвістычным: марфалагічныя асаблівасці. Параўнальны аналіз разнастайных прыкмет у арганізацыі як вёскі ў цэлым, так і паасобнай сядзібы, дазваляе вылучыць на тэрыторыі Беларусі шэсць рэгіёнаў: Падзвінне, або Паазер'е, Падняпроўе, Цэнтральная Беларусь, Панямонне, Усходняе Палессе і Заходняе Палессе. Фарміраванне дадзеных цэнтраў звязана з наяўнасцю рэчак, па якіх ішла міграцыя і засяленне краю. Па меры засялення і ўзаемакантактаў адбывалася акумуляцыя культурных набыткаў, складваліся пэўныя вытворчыя і абрадава-бытавыя традыцыі, фарміраваўся рэгіянальны тып культуры. У сваю чаргу рэгіянальныя асаблівасці адлюстроўваюць багацце і лакальную разнастайнасць культурных набыткаў і практычнай скіраванасці ў арганізацыі жылля.

Падзвінне – рэгіён, што размяшчаецца ў басейне Заходняй Дзвіны і яе прытокаў; на поўначы мяжуе з Латвіяй, а на ўсходзе – з Расіяй. Паводле ландшафтна-геаграфічных умоў адрозніваецца ад асноўнай часткі Беларусі. Ужо ў 11 ст. тут было вядома дзесяць буйных пасяленняў (Полацк, Віцебск, Мінск, Друцк, Лукомль, Лагойск, Ізяслаў, Браслаў, Орша, Барысаў). Гаспадарчы ўклад і традыцыйна бытавая культура былі звязаны з промысламі – нарыхтоўка лесу, выраб брусаў, абадоў, бандарнай клёпкі. Найбольш густанаселеным здаўна было левабярэжжа Заходняй Дзвіны. Пераважалі маладворныя сельскія пасяленні (3–5 сядзіб), раскіданыя сярод лясных пагоркаў паблізу рэк і азёр. Мясцовае насельніцтва звычайна сялілася наводшыбе, удалечыні ад вялікіх дарог. Ф. Кудранскі адзначаў: «Ляжыць на знешнім абліччы беларускіх сёл і вёсак жаданне ўпотаі адасобіцца, скрыцца з вачэй». Паміж невялікімі вёскамі, хутарамі і асобнымі дварамі пралягалі вузкія гасцінцы і сцежкі.

Пашыраны тып сядзібнай забудовы замкнуты, калі гаспадарчыя памяшканні прымыкалі да жылля, утвараючы адзіны жыллёвы бытавы комплекс з крытым дваром. У глыбіні сядзібы будавалі гумно, прычым гумно ў вызначэнні мясцовых жыхароў – гэта шэраг гаспадарчых пабудоў з уласна гумном, пуняй для саломы і сена.

Тыповая планіроўка жылля: хата, сенцы, стопка. Часам у бяднейшых сялян у сенцах адгароджвалі месца для хатняй жывёлы.

У пасяленнях з замкнутай структурай двары размяшчаліся вакол месца агульнага карыстання, якое адыгрывала важную гаспадарчую ці грамадскую ролю. Гэта мог быць вадаём, выган, царква. А. Іконнікава пісала, што менавіта абшчына з'яўлялася сацыяльнай асновай замкнутага тыпу пасяленняў [1, с. 160].

Прычым пасяленні з вадаёмам сустракаюцца радзей. Гэта тлумачыцца іх маладворнасцю. Трэба сказаць, што ўжо ў 19 ст. такі тып пасяленняў значна скараціўся на карысць радавой планіроўкі ўздоўж берагоў рэк ды азёр. Такое архітэктурнае рашэнне арганізацыі пасяленняў мела вялікае гаспадарчае і транспартнае значэнне. Такая вёска ў агульных рысах паўтарала абрысы рэк ці азёр, уздоўж якіх размяшчалася.

Падняпроўе раскінулася ва ўсходняй частцы Беларусі – басейны верхняга Дняпра і яго прытокаў Сажа, Друці, часткова Беразіны.

На характар рассялення і тапаграфію сельскіх пасяленняў рэгіёна прыкметна ўплывалі не столькі рэльеф і водныя басейны (як у Паазер'і), колькі наяўнасць урадлівых глеб. Паводле вядомага даследчыка народнага жылля С. Максімава, сяляне гэтага рэгіёна схільны

былі сяліцца ў лясных краях воддаль ад вялікіх рэк і праязных трактаў. Па яго падліках, у беларускай частцы Чарнігаўскай губерні на берагах вялікіх рэк – Дняпра, Друці, Бесядзі размяшчалася толькі 13 паселішчаў, удалечыні ад іх – 51, на берагах невялікіх ручаін – 50 і паблізу азёр – 17 вёсак. Відавочна, што гэта было звязана з тым, што на рэчках плавалі не толькі гандляры, але і разбойнікі [2, с. 66].

Найбольш заселенымі ў разглядаемым рэгіёне былі левабярэжная частка Падняпроўя, Аршанска-Магілёўская і Горацка-Мсціслаўская раўніны. Акрамя земляробства ў лясных краях прыкметнай дапамогай у гаспадарцы было пчалярства, здабыванне смалы, выпальванне паташу і драўлянага вугалю, вытворчасці дзёгцю.

У адрозненне ад Паазер'я, паселішчы тут вызначаліся большымі памерамі і да пяцідзiesiąці або звыш таго двароў. Маладворнымі тут былі толькі засценкі, якія налічвалі 2–4 сядзібы. У іх жылі, як правіла, замежныя сяляне. Між зямельнымі масівамі вёсак пакідаліся зямельныя надзелы – засценкі, якія здаваліся ў арэнду шляхце. [2, с. 67]. Сялібы размяшчаліся ці на адзін, ці на другі бок дарогі, нярэдка і на два бакі, утвараючы вуліцу, што вяла да гандлёвай плошчы. Часам такія вёскі выцягваліся на некалькі сотняў метраў. Два рады пабудоў звычайна ўзводзіліся адзін адносна другога фасадамі, якія аздабляліся адмысловай разьбой налічнікаў і іншых элементаў жылля.

Найбольш распаўсюджаным тыпам планіроўкі асобнага сялянскага жылля былі: хата, сенцы, клець. Свіран для зерня размяшчаўся насупраць хаты. Хлявы прымыкалі да жылля праз павець ці ставіліся ў глыбіні двара. Асаблівасцю сялянскіх двароў у Падняпроўі былі паграбы.

Дабротныя дамы і гаспадарчыя пабудовы абносілі парканам з брамамі на вуліцу.

Цэнтральны рэгіён займае асноўную частку Мінскай і заходнюю ўскраіну Магілёўскай абласцей. Як асобны культурны цэнтр са сваёй адметнай матэрыяльнай і духоўнай культурай Цэнтральная Беларусь вызначылася ў 18–19 стст. Старажытныя гарады Слуцк, Нясвіж, Клецк, Копыль, Мінск з'яўляліся буйнымі культурнымі цэнтрамі, у якіх побач з іншымі пластамі культуры досыць цікавымі з'яўляюцца драўлянае дойлідства, архітэктурныя рашэнні, структура пасяленняў і арганізацыя сялянскага двара. Прычым вялікі адбітак у развіцці гэтай галіны чалавечай дзейнасці адыгралі як суседзі-славяне, так і культура іншых народаў. Цэнтральная Беларусь сканцэнтравала ў сабе шматлікія рысы і элементы, характэрныя амаль для ўсіх рэгіёнаў: гумны з сушылкамі, лазні, сохі рускага і літоўскага тыпу, розныя варыянты гаспадарчых пабудоў і будаўнічых канструкцый: *лэхі, стопкі (сцёпкі), хлеў (хлевушок), катух, адрына, франтон*.

У планіровачнай структуры пасяленняў гэтага рэгіёна асноўным элементам з'яўлялася гаспадарча-вытворчая адзінка – сядзіба (селішча) з улікам не толькі практычнага боку, але і з элементамі эстэтычнага густу. Як правіла, пасяленні Цэнтральнай Беларусі маюць ярка выражаны цэнтр з размяшчэннем у ім культавых пабудоў і плошчаў, да якіх вядуць адна або некалькі вуліц. Асобныя сялібы маюць некалькі двароў: чысты і гаспадарчы [3, с. 74]. На чыстым двары будавалі дом, амбар, лёх, выкопвалі калодзеж. На гаспадарчым двары размяшчаліся хлявы (катухі), гумно.

У дамах вокны, як правіла, размяшчаліся насупраць сонца. Дзесьці з другой паловы 19 ст. замест аднакамерных будынкаў сталі будавацца двух- і трохкамерныя дамы тыпу хата+сенцы, хата+сенцы+клець. Сустрэкаліся і больш складаныя варыянты: хата+хата+сенцы, да якіх часам прыбудоввалі ганак. У аснове канструкцыі ляжаў зруб з сасновых і вельмі рэдка алахавых бярэвенняў (дыляў), звязаных у просты ці чысты (нямецкі, або ластаўчын хвост) вугал.

Беларускае Панямонне займае верхні басейн Нёмана і яго прытокаў. Гістарычным цэнтрам названага рэгіёна з'яўляецца Навагрудак, дзе ў 1253г. каранаванася вялікі князь Міндоўг. У выніку розных гістарычных падзей – утварэнне беларуска-літоўскай дзяржавы, шырокай хвалі перасяленняў з Мазовіі, Прусіі, Жэмайці, а таксама з паўднёвых зямель (мангола-татарскае нашэсце) – край становіцца адной з самых населеных і багатых абласцей Старажытнай Русі. У выніку гэтага сімбіёзу склаўся досыць цікавы тып культуры, які выразна праглядаецца і ў арганізацыі як пасяленняў у цэлым, так і асобнай сялянскай гаспадаркі.

На характар рассялення і знешняе аблічча вёсак значны ўплыў аказала аграрная рэформа другой паловы 16 ст. Да згаданай рэформы вёскі аналізуемага рэгіёна вызначаліся сваёй немнагадворнасцю з бессістэмнай забудовай. «Устава на валокі» 1557 г. паспрыяла развіццю вёсак вулічнага тыпу, якія размяшчаліся на адкрытай мясцовасці і ўздоўж дарог. Адною з асаблівасцей вёсак гэтага рэгіёна быў той факт, што святары ці службовыя асобы ставілі свае дамы некалькі ў глыбіні ад вуліц.

Тыповай была пагонная (аднарадная) сістэма арганізацыі двара. Гумны, пуні для сена і снапоў ставіліся у канцы сядзібы, там жа нярэдка будавалі і свіран. Хата для жылля мела наступную структуру: хата+сенцы+камора, часам вылучалася кухня. У больш заможных сялян будаваліся падсені ці ганак з элементамі драўлянага дойлідства. Трэба зазначыць, што народная архітэктура Панямоння развівалася хутчэй, чым у другіх рэгіёнах, паколькі тут актыўна пераніраліся канструкцыйныя формы з захаду.

Усходняе Палессе займае большую частку Палескай нізіны. Багацце гэтай зямлі, развітая сетка водных шляхоў спрыялі значнаму прытоку сюды насельніцтва. Тут у 10 ст. заснаваны летапісным князем Турам горад Тураў. У ландшафце Усходняга Палесся ўзвышшы і грады: Мазырская, Юравіцкая, Хойніцка-Брагінская, а таксама нізіны Прыпяцкага Палесся.

Сельскія пасяленні былі нераўнамерна размеркаваны на тэрыторыі рэгіёна. Найбольш густанаселенымі з'яўляліся Хойніцка-Брагінскае, Юравіцкае, Мазырскае ўзвышшы, а на захадзе – Тураўская раўніна.

На размяшчэнне пасяленняў прыкметны ўплыў аказвалі прыродна-кліматычныя ўмовы і ландшафт: рэльеф мясцовасці, арыентацыя на сонца, наяўнасць вадаёмаў і г.д. Па межах асобных сяліб пакідаліся праезды (вуліцы ці завулкі).

Як паказвае моўная практыка, агульным тэрмінам для абазначэння пасялення з'яўлялася намінацыя вёска альбо сяло. Прычым тэрмін сяло бытуе не толькі на Палессі, а таксама ў заходніх і паўднёвых славян [4, с. 33].

Структура двара наступная: пагонная і Г-падобная. Будоўлі размяшчаліся паслядоўна: хата-сенцы-стопка-павець-хлявы-адрына. Нярэдка сенцы ставіліся перад хатай. Клець і свіран узводзілі ў другім радзе насупраць жылля. Цікавым, на наш погляд, з'яўляецца той факт, што ў вялікіх сёлах было па некалькі клецей – па колькасці жанатых мужчын. У сваіх клецях кожная шлюбная пара захоўвала непадзельны скарб. Стопкі для гародніны будавалі як у комплексе, так і асобна.

У некаторых вёсках Палесся, асабліва на Мазыршчыне, замест стопак будавалі паграбы (лехі).

Хаты ўяўляюць сабою зрубныя пабудовы з круглых ці абчасаных бяровенняў сасны, злучаных паміж сабой у просты вугал. Столь была параўнальна невысокая, што дазваляла захаваць цяпло. Абавязковым элементам паляшучкага жылля з'яўлялася прызба, што ўяўляе сабой невысокі земляны насып, замацаваны з вонкавага баку сцяны. Хаты больш заможных сялян аздабляліся дэкаратыўным франтонам (шчытом).

Заходняе Палессе займае басейн верхняй Прыпяці і яе прытокаў – Піны і Ясельды.

З'яўляючыся зонай старажытнага славянскага рассялення, Заходняе Палессе доўгі час захоўвала архаічныя рысы ў культурным і народным побыце. Найбольш значныя пасяленні Заходняга Палесся – Брэст, Кобрын, Пінск.

На матэрыяльную культуру, да якой адносіцца і драўлянае дойлідства, мясцовых жыхароў накладвалі непасрэдны адбітак прыродна-кліматычныя ўмовы, геаграфічнае суседства з Украінай і Польшчай. Найбольш населенымі былі масіў у міжрэччы Піны і Ясельды, Пабужжа, Пагарынне, Пінскае Палессе.

Структура і знешняе аблічча палескіх вёсак вызначалася значнай стрататасцю і самабытнасцю. Структура вёсак, іх планіроўка, знешнія контуры, сядзібныя забудовы, нярэдка паўтаралі ландшафт мясцовасці. Вёскі тут мнагадворныя, размяшчаліся на берагах рэк ці краях азёр ды балот. Традыцыйна сялянскі двор – аднарадны (пагонны).

Для асобнай сялянскай сядзібы пашырана наступная структура – хата+сенцы+камора. Часам у сенцах выдзялялася кухня. У гэтым рэгіёне сустракалася і мураванае дойдліства: жылыя пабудовы ставіліся на каменны фундамент.

Зруб жылля рабіўся з бяровенняў-дыляў, якія злучаліся ў своеасаблівы вугал – «ластаўчын хвост». Для гаспадарчых будынкаў шырока ўжывалася шулька –слупавая канструкцыя. Калі жылыя забудовы часам ставіліся на мураваны фундамент, то гаспадарчыя месціліся на штандарах – дубовых слупах.

Аналізуючы ўсё сказанае, можна сцвярджаць, што блізкія ландшафтна-геаграфічныя ўмовы, устойлівасць архаічнай культуры і быту выяўляюць шмат агульных рыс, што характэрны для ўсёй тэрыторыі Беларусі. Прычым агульныя часам дамінуюць над лакальнымі.

Літаратура

1. Иконникова, А. В. Планировочные традиции в народном зодчестве / А. В. Иконникова // Архитектурное наследство. – 1968. – № 14.
2. Молчанова, Л. А. Материальная культура белорусов. – Мн., 1968. – 236 с.
3. Беларускае народнае жыллё / Д. Р. Сабаленка, І. С. Гуркоў, І. М. Іваноў [і інш.]. – Мн., 1973.
4. Бломквист, Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов / Е. Э. Бломквист // Восточно-славянский этнографический сборник. – М.: Изд-во АН СССР, 1956.

УДК 811.161.1'42

Т. А. Осипова

Вербализация концептов *революция, Россия* в художественных и публицистических текстах А. И. Солженицына

В статье рассматриваются особенности языкового выражения ключевых концептов *революция, Россия* в художественной прозе и публицистике А. И. Солженицына. Выявляются общезыковые и индивидуально-авторские реализации данных концептов. Согласно выводам автора работы, специфика объективации данных концептов обусловлена мировоззрением писателя. По мнению А. Солженицына, революция принесла России как хорошее, так и плохое. Концепт *революция* является одним из ключевых в творчестве А. И. Солженицына.

Художественная картина мира – опосредованная, в отличие от наивной картины мира [1, с. 53], для нее характерны авторские реализации концептов. Имя существительное *революция*, по данным электронного ресурса «Национальный корпус русского языка» [2], встречается в текстах писателя весьма часто: зафиксировано более 150 употреблений. По данным «Словаря современного русского литературного языка», революция – это «1. Коренной переворот в жизни общества, проявляющийся в насильственном низвержении отжившего общественного строя и утверждении нового, прогрессивного общественного строя. 2. Переворот в какой-либо области, ведущий к коренному преобразованию, усовершенствованию, обновлению чего-либо» [3, с. 1097–1098]. У Солженицына отражается всё то положительное и отрицательное, что несут революции.

Абстрактное имя революция в художественных и публицистических текстах писателя часто олицетворяется. *Революция* может объективироваться как личность – активная, действующая в том числе агрессивно: *И даже так рыдают: «развитие марксизма было приостановлено Октябрьской революцией»* («Наши плюралисты»); *...Однако этому неслышному хрупкому процессу выделения нового типа интеллигенции не суждено было в России произойти: его смешала и раздавила первая мировая война, затем стремительный ход революции...* («Образованщина»); *...Революция расправилась с пробудившей её русской интеллигенцией* («Образованщина»); *Самая крупная революция 20 века, взорвавшая Россию, а затем и весь мир...* («Наши плюралисты»). В по-

следнем контексте *революция* вербализуется также как взрывчатое вещество. *Революция* – личность разумная, обладающая интеллектом и речью: *И размышляет философ: «Октябрьская революция последовательно, не минуя ни одного пункта, опровергла все утверждения марксизма»* («Наши плюралисты»); как личность, принимающая помощь: *Его маленькая жизнь значила лишь – сколько он сможет помочь Революции* («Случай на станции Кочетовка»); как «полководец»: *...Мимо известного памятника Борцам Революции...* («На изломах»); *Хорошо жить и бороться для Мировой Революции...* («Молодняк»); *ВЧК – Часовой Революции...* («Архипелаг ГУЛаг»).

Революция выступает также как предмет манипуляций человека, предмет речи, исследований: *...Они клеветнически искажают революцию, и тем опасней, чем талантливей они это делают* («Настенька»); *Солдаты [...] приезжали в свои деревни с вестью, что [...] революция сделала ради крестьян...* («Эго»); *...Кто умеет за всякой мелочью Революцию мировую найти* («Настенька»); *...Такая революция никем из наших оппонентов не упоминается, не то что уж не исследуется* («Наши плюралисты»); как предмет размышлений, памяти, желаний, чувств человека: *Государству, если мы не жаждем революции, неизбежно быть плавно преемственным и устойчивым* («Как нам обустроить Россию»); *Помнишь – про мировую революцию?* («Желябугские Выселки»); *Он выражал психоидеологию среднего дворянства [...]: оно [...] проявляло боязнь крестьянской революции...* («Настенька»); *...Откинем мысль о революции...* («Образованщина»).

Концепт *революция* репрезентируется также как пространство: *В его доме [...] девочка и жила до двенадцати лет, сквозь германскую войну и революцию* («Настенька»); *...Гимназия каким-то чудом продержалась не только сквозь всю революцию, но ещё и несколько лет советских...* («Настенька»). *Революция* в текстах писателя – это гроза: *Вот – хоть бы в Китае поскорей революция, что она никак не разразится?* («Молодняк»); заразная болезнь: *Один из первых ударов диктатуры пришелся по кадетам (при царе – крайняя зараза революции...)* («Архипелаг ГУЛаг»). *Революция* – некая субстанция: *По смыслу и духу революции легко догадаться...* («Архипелаг ГУЛаг»). *Революция* в произведениях Солженицына объективируется также как процесс: – *Революция в литературе ещё, можно сказать, и не начиналась по-настоящему* («Настенька»). *Революция* – точка от-счета: *После революции нужны не то что новые слова, но даже новые буквы!* («Настенька»); *И несколько лет назад, до революции, встретились бы где-нибудь...* («Эго»); *Идея всеобщего избирательного права победила во Франции только в революцию 1848* («Как нам обустроить Россию»). У писателя подчеркивается связь войн и революций: *После такой войны не может не быть революции, а?* («Желябугские Выселки»). В качестве синонима лексемы *революция* выступает слово *переворот*: *Октябрь – лёгкий переворот уже сдавшегося режима* («Наши плюралисты»). Эпитеты, определяющие революцию, следующие: *единственная истинная революция, Мировая, Октябрьская, национальная, культурная, массовые кровавые революции, церковная революция*. Они, как правило, указывают масштаб революций и дают им оценку, как положительную, так и отрицательную.

Концепт *Россия* тесно связан с концептом *революция* и имеет весьма широкую репрезентацию в художественных и публицистических текстах А. И. Солженицына, то есть является у писателя ключевым, что вообще характерно для русской прозы и поэзии. Например, А. Н. Деревяго указывает, что доминантным кодом топонимной сферы поэзии 20 века (В. Брюсова, Н. Гумилёва, О. Мандельштама, Б. Пастернака, И. Бродского, А. Вознесенского), является оним *Россия* [4, с. 10]. Этот концепт представлен у Солженицына лексемами *Россия, Русь, Родина (родина)*.

Слово *Россия* зафиксировано более чем в 200 контекстах. *Россия* – субъект, личность: *...И Россия вернётся к теперь уже демократической жизни* (Эго); действующий субъект, субъект-исполнитель: *Вторая опасность – многосторонний тупик западной цивилизации, к которой и Россия давно избрала честь принадлежать...; Россия часто оказывалась исполнителем чужих задач, вовсе не своих* (Письмо вождям Советского Союза); субъект с неким своим делом: *Однако и не думать об общем деле России – никак нельзя...* (На изломах); *Россия* – хозяйка: *Ведь её [тюрьму] прошли лучшие люди России, а она еще молода и еще ничего для России не сделала* (Архипелаг ГУЛаг); читающий субъект: *Пророческая глубина «Вех» не нашла (и авторы знали, что не найдут) сочувствия читающей России...* (Образованщина); субъект, который ест: *И вот теперь-то этих мужиков, чей хлеб Россия и ела в 1928 году, бросились искоренять свои местные неудачники и приезжие городские люди* (Архипелаг ГУЛаг); субъект, имеющий смысл жизни: *...Потерялся смысл жизни и всей России и своей собственной* (Эго); *Еще в начале века наш крупный государственный ум*

С. Е. Крыжановский предвидел: «Коренная Россия не располагает запасом культурных и нравственных сил для ассимиляции всех окраин» (Как нам обустроить Россию); субъект со своей судьбой, историей: *Не отсюда ли повелась судьба России? Не здесь ли совершён поворот её истории?* (Захар-Калита); субъект, к которому испытывают определенные (негативные) эмоции: *В своём недоброжелательстве к России какой же вздор вы несёте Западу?* (Наши плюралисты); чувствующий субъект: *А те немногие юноши – надежда России* (Образованщина). Интересно, что в русской философской мысли (в частности, у Н. Бердяева) также существовало представление о России как о живом существе, о самостоятельном, активном начале [5].

Концепт *Россия* объективируется как предмет манипуляций человека: *Кто хочет увидеть единым взором, в один окоём, нашу недотопленную Россию...* (Крохотки); *Как нам обустроить Россию; Интеллигенция сумела раскачать Россию до космического взрыва...* (Образованщина); как делимый предмет: – *Но и представить, сколько ещё России у них...* (Желябугские Выселки); ...*Да не сумела управить её [России] обломками* (Образованщина); ценный предмет: *Ведь разворачивают Россию до конца?* (На изломах).

Россия вербализуется также как место, пространство: ...*Против них никто не может устоять и в России...* (Эго); *Но еще и до всякой гражданской войны увиделось, что Россия в таком составе населения, как она есть, ни в какой социализм, конечно, не годится, что она вся загажена; ...Надвижение небывалого голода на Россию* (Архипелаг ГУЛаг).

Эпитеты, которые характеризуют Россию, следующие: *старая, предреволюционная, проклятая, прежняя, ненавидимая, царская, будущая*. Как видно, они в основном писатель определяет прежнюю (дореволюционную) Россию, причем негативно.

Слово *Русь*, по данным Национального корпуса русского языка, употребляется реже – в нескольких десятках контекстов художественной прозы и публицистики А. Солженицына. *Россия* и *Русь*, по определению писателя, в некотором смысле – равнозначные понятия: ...*Останется то, что можно назвать Русь, [...] или – Россия (название с 18 века)*... (Как нам обустроить Россию).

Русь в текстах писателя вербализуется как действующий субъект: ...*Чтоб только Русь встряхнулась от басурманов* (Захар-Калита); субъект со своими идеями: *Вот и узнаём: «идея «своята Русь»... предусматривает, что ответственность за всё плохое несём не мы с вами»...* (Наши плюралисты); живое существо, которое можно утопить: *Как наша молитва: нет, в с ю Русь до конца не попустит Господь утопить...* (Крохотки); живое существо, которое голодает: ...*Такой голод, какого не знала Русь и в Смутное Время* (Архипелаг ГУЛаг). *Русь* – это объект проявления эмоций: *Вознёсся вопль и ужас угличского народа – то колокол возвещал общий страх за Русь* (Крохотки). *Русь* – место: ...*Формула, она и лежала на Руси в основе кабальной патриархальности* (Настенька); *А сколько всяких окаянных интеллигентов, неприкаянных студентов, разных чудаков, правдоискателей и юродивых, от которых еще Пётр I тцился очистить Русь...* (Архипелаг ГУЛаг).

Русь характеризуется эпитетами *святая, обильная, старая, земляная, трудовая*, чем подчеркивается «народный» характер Руси.

Существительное *Родина* (родина) употребляется более чем в 100 контекстах. *Родина*, по определению «Словаря современного русского литературного языка», «1. Страна, в которой человек родился и гражданином которой является; отечество. // Место рождения кого-либо. // О месте происхождения кого-, чего-либо. 2. Место возникновения чего-либо [3, с. 1377–1378].

Родина у Солженицына – это субъект, личность со своей волей: *Родина требовала: наступать – нам! и побыстрей, побыстрей!* (На краях); *Родина не может простить своего позора* (Архипелаг ГУЛаг); со своими интересами: ...*Служить только основательно понятным интересам родины...* (Как нам обустроить Россию); личность – хозяин: ...*Жуков как покаялся Сталину, и родине, и себе: «Отстоим!»* (На краях); ...*Зачем же эти лучшие миллионы подданных вы отрешаете от родины?* (Письмо вождям Советского Союза); личность, кормящая кого-либо: ...*Тут же и проявил нечувствие по отношению к родине, питающей столицу* (Как нам обустроить Россию); субъект, которому изменяют: *Это – измена родине* (Адлиг Швенкиттен); существо, которое живет: *Наша родина не может жить самоценно иначе, как если укрепятся, скажем, сорок таких рассеянных по ее раскинутости жизненных и световых центров...* (Как нам обустроить Россию); живое существо, которое тревожится: *Тревоги Родины и всегда волновали Жукова больше, чем свои* (На краях); существо, которого спасают: *Спаси Родину от германского фашизма...* (На краях); живое суще-

ство, которое умирает: *Есть патриоты умирающей родины...* (Наши плюралисты); чувствует боль: *...Боль его дальней родины* (Наши плюралисты).

Родина в текстах А. Солженицына может выступать как объект манипулирующей человека: *Теперь дайте только родину освободить* (Желябугские Выселки); *«Пал смертью храбрых на защите Родины»* (Адлиг Швенкиттен); *...Таким способом выбрать себе родину* (Образованщина); объект чувств – отрицательных и положительных: *Какое это мучительное чувство: испытывать позор за свою Родину* (Крохотки); *...«Мы гордимся своей необъятной родиной», «мы гордимся...»* (Как нам обустроить Россию).

Родина – пространство, место: *...Писать речи для крупного начальства, вроде: «Не допустим, чтоб ясное небо родины снова застлало клубы войны!»* (На изломах); *...На всех просторах родины* (Как нам обустроить Россию); *...Не желающих возвращаться на родину* (На краях); Родина – слово (термин): *С 1934 года, когда нам возвращен был термин Родина, были и сюда вставлены подпункты измены Родине – 1-а, 1-б, 1-г* (Архипелаг ГУЛаг).

У Солженицына часто употребляются как равноправные понятия Родина и родина: *...Судить наших сдавшихся пленников как изменников Родине; Другая часть, пока меньшая, составила первый поток изменников родине* (Архипелаг ГУЛаг).

Чаще всего существительное родина употребляется в текстах А. И. Солженицына со значением «страна, в которой человек родился и гражданином которой является; отечество». Однако возможно и другое значение этого слова – «место рождения кого-либо», то есть так называемая малая родина, например: *Озеро пустынное. Милое озеро. Родина...* (Крохотки).

Эпитеты, характеризующие Родину, немногочисленны и отличаются положительной окраской: *священная, исконная*.

Как показывает анализ, в прозе и публицистике А. И. Солженицына концепты *революция, Россия* находят через лексемы революция, переворот, Россия, Русь, родина интересную вербализацию, в том числе индивидуально-авторскую (особенно в художественной прозе). Специфика объективации данных концептов обусловлена мировоззрением писателя. По мнению А. Солженицына, революция принесла России как хорошее, так и плохое. Величие Революции и ее значимость для России подчеркивается у автора написанием данного слова с прописной буквы.

Литература

1. Попова, З. Д. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М.: АСТ: Восток–Запад, 2007. – 314 с.
2. Национальный корпус русского языка – [Электронный ресурс] – Режим доступа <http://search.ruscorpora.ru>. – Дата доступа: 23.01.2013.
3. Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. Т. 12 / Акад. наук СССР. Ин-т рус. яз.; Редкол.: Ф. П. Филин (пред.) и др. – М.–Л., 1961. – 1676 с.
4. Деревяго, А. Н. Ономастическое пространство поэзии XX в.: семантика онима, функциональный потенциал: Автореферат дисс. ... канд. филол. наук / А. Н. Деревяго. – Мн.: НАНБ, ин-т языкознания им. Я. Коласа, 2005. – 21 с.
5. Концепт «Россия» в философской картине мира Н. А. Бердяева. – [Электронный ресурс] – Режим доступа <http://www.alba-translating.ru/index.php/ru/articles/berdyaev.html> – Дата доступа: 22.01.2013.

УДК 398.95:398.332.3

К. Л. Хазанова

Восень у абрадавым календары беларусаў

У артыкуле даследуюцца восеньскія каляндарна-абрадавыя традыцыі ўсходніх славян. Асобная ўвага ўдзяляецца найменняў восеньскіх свят і прысвяткаў у беларускай мове. Аўтар прыходзіць да высновы, што каляндарна-абрадавая лексіка восеньскага цыклу ў асноўным матывуецца адпаведнымі рэлігійнымі найменнямі, пераважна стараславянскага (царкоўнаславянскага) паходжання. Падобныя лексемы на беларускай глебе звычайна трансфармуюцца ў адпаведнасці з адметнасцямі беларускай традыцыйнай агаласоўкі.

Спрадвеку духоўнае і матэрыяльнае жыццё ўсходніх славян кіравалася падзеямі, што адбываліся ў прыродзе і ў сямейным жыцці. Гэта нарадзіла падзел абрадавай культуры народа на дзве часткі: сямейны цыкл абрадаў і каляндарныя традыцыі.

Сямейна-абрадавая культура ўключае традыцыі, рытуалы, паэзію, лексіку, звязаную з падзеямі сямейнага жыцця. У першую чаргу, гэта – нараджэнне чалавека, вяселле і пахаванне. Указаныя падзеі былі і застаюцца найважнейшымі ў чалавечым жыцці. Яны ўплываюць і ўносяць адпаведныя змены не толькі ў жыццёвы лад адной асобы, але і нейкім чынам кранаюць жыццё іншых людзей. У народнай культуры здаўна даволі трывала захоўваюцца радзінна-хрэсьцінныя, вясельныя і пахавальна-памінальныя традыцыі.

На жыццё ўсходніх славян заўсёды вялікі ўплыў аказвала і прырода, у адпаведнасці з павевамі і асаблівасцямі якой людзі ладзілі жыццё, фарміравалі свой дабрабыт. Важнасць кліматычна-каляндарных змяненняў для ўсходніх славян паўплывала на ўзнікненне і актуальнае захаванне каляндарна-абрадавага цыклу духоўнай і матэрыяльнай культуры.

Кліматычныя ўмовы тэрыторыі спрадвечнага пражывання ўсходніх славян патрабавалі адрознення гаспадарчых работ у залежнасці ад пары года. У выніку сфарміраваліся адрозныя паводле месцаў года каляндарна-абрадавыя традыцыі.

У абрадавым календары беларусаў, відаць, самай яскравай па святах і звычаях з'яўляецца зіма. Узімку амаль не было працы па гаспадарцы. Прырода «адпачывала», з часам менавіта зімой усходнія славяне пачалі святкаваць новы год, да чаго далучыліся і хрысціянскія звычаі Каляд (Нараджэнне Хрыстова). Вясёласць веснавых абрадаў народнага календара звязана з абуджэннем і аднаўленнем прыроды, а таксама з чаканнем Вялікага Паста і, безумоўна, святкаваннем Вялікадня. Улетку «актыўнасць» каляндарна-абрадавых рытуалаў тлумачыцца цеплынёй надвор'я, шматлікімі работамі па гаспадарцы.

Аднак цікавыя і адметныя народныя традыцыі ў абрадавым календары беларусаў прыходзяцца і на восень. Восеньскія каляндарныя святы сімвалізавалі заканчэнне сельскагаспадарчага года.

Яшчэ ў канцы лета, напрыканцы жніва, «дажыналі хлеб» і апошні сноп захоўвалі ў доме пад іконамі. Паводле старажытных сялянскіх уяўленняў, гэта неабходна было, каб і наступным годам быў ураджай. А ў дзень, калі дажынаўся апошні сноп, ладзіліся дажынкі. Старадаўні звычай захоўваўся ў савецкія часы, а асаблівае аднаўленне набыў зараз, калі адзначаецца на дзяржаўным узроўні.

У беларускіх гаворках захоўваецца некалькі найменняў абраду дажынак. Самая пашыраная назва супадае з лексмай літаратурнай мовы: **Дажынкi** – *старадаўні земляробчы звычай, звязаны з закончэннем жніва* (в. Буда-Люшаўская, Буда-Каш.) [1]; **Дажынкi**, як канчаецца жніва. *Звязваюць большы сноп пшаніцы ці жыта і гуляюць дажынкi. Бывала, што ведзьмы ці русалкі звязвалі жыта. Ідзем жыта жаць на палоску, каласкі пазломаны-пазломаны, так кучкай. Ужо таго ня жнеш, нельзя. Ілі нагаворана што, ілі што яшчэ. Не жнеш, астаўляіш яго* (в. Старое Сяло, Ветк.)

Ужываецца і лексема **дакопкі**: **Дакопкі** *ешчэ завуцца дажынкi* (в. Прудоўка, Добр.). Неабходна заўважыць, што гэта слова ў беларускіх гаворках іншы раз называе 'заканчэнне копкі бульбы': **Дакопкі** *спраўляем, калі ўсё да каліва пакопана* (в. Ручаёўка) [2, с. 96].

Вядомае свята восеньскага каляндарнага цыклу прыпадае на дзень 11 верасня. У гэты дзень паводле праваслаўнага календара адзначалася Адсячэнне (Усекнавенне) галавы Іана Хрысціцеля. Пра паводзіны ў гэты дзень у народным сьведомасці захавалася шмат парад: нельга нічога рэзаць, рубіць капусту, працаваць пілой ці сякерай. Нават бульбу 11 верасня варылі «ў мундзірах». Лічылася, што ў мужчыны, які паголіцца ў гэты дзень, зранку забаліць галава.

У беларускіх гаворках сустракаюцца наступныя варыянты наймення свята:

Галавасек: **Галавасек** – *адзначаецца 11 верасня. У гэты дзень нельзя было нічога рэзаць і сеч* (в. Буда-Люшаўская, Буда-Каш.); **Галавасек** – *праваслаўнае свята, калі забараняецца рэзаць і сячы, адзначаецца адзінаццатага верасня. Не рэзалі качаноў і баршча не варылі. Таго, што Іван не верыў у Бога. Яму галаву адсяклі. Казнілі яго. Качана ніхто не рэжа* (в. Хальч, Ветк.); **Галавасек** –

праваслаўнае свята, калі забараняецца рэзаць і сячы, адзначаецца адзінаццатага верасня. На Галавасек не крышуць качана (в. Хальч, Ветк.);

Галаварэз: *Галаварэз* – свята, ў якое забаранялася секчы. Па-іншаму свята называецца Усекнавенне галавы Іана Прадцечы (в. Покаць, Чач.); *На Галаварэза* хадзілі ў цэркаў. Не елі нічога круглага, не шынкавалі, не засальвалі капусту (в. Покаць, Чач.);

Іван Галавасек: *Эта* казалі Ірадава дачка пажелала атсек самаму харошаму прыслугу галаву. Прыняслі галаву, вот і **Іван Галавасек** (в. Івакі Добр.); *Галавасека Івана* прызнавалі адзінаццатага сенцабра (в. Івакі, Добр.);

Іван Прэдцечы: *Ешчо* гэты празнік на цэркоўнаму **Іван Прэдцечы** называецца (в. Буда-Люшаўская, Буда-Каш.).

У верасні адзначаецца і яшчэ адно свята, з’яўленне якога ў народным календары звязана з прыняццем і пашырэннем хрысціянства на ўсходнеславянскіх землях. Гэта – Нараджэнне Прасвятой Багародзіцы. Па этнаграфічных звестках даўней свята прыпадала на 8 верасня [3]. У сувязі з пераходам на новы стыль, у дзень 8 верасня Нараджэнне Прасвятой Багародзіцы адзначаюць беларусы каталіцкага веравызнання. Аднаводна праваслаўнай традыцыі, свята прыпадае на 21 верасня.

У беларускіх гаворках гэты дзень завецца *Прачыстая*. Пры гэтым неабходна ўспомніць, што ў беларускіх вёсках Прачыстая адзначаецца не толькі 21 верасня, але 27 жніўня: *Прачыстая* – праваслаўнае свята, якое адзначаецца два разы. *Першая Прачыстая* дваццаць сёмага жніўня, *другая Прачыстая* – дваццаць першага верасня (в. Хальч, Ветк.). Па іншых звестках, свята адзначаецца 22 верасня: *Прачыстае* – аброчны празнік дваццаць другога сенцабра. *Сабіралісь з другіх сёл, дзерівень і прызнавалі два дні. Эта ў нас быў аброк дваццаць другога сенцабра* (в. Хальч, Ветк.). Народ захаваў свае прыкметы на гэты дзень: *Прячистая любя чыстае. Штоб на гародзе к Прячистай ўжо чыста, штоб ужо бульбу накапалі* (в. Хальч, Ветк.).

Памянёнае найменне ў гаворках мае фанетычныя (з вымаўленнем мяккага [р’] і [ч’]: *Прячистая*) і марфалагічныя варыянты: ужываецца ў форме субстантываванага прыметніка жаночага (больш распаўсюджаны варыянт) і ніякага роду: *Прачыстае* – праваслаўнае свята, якое адзначаецца два разы ў год. *Першае Прачыстае* дваццаць сёмага жніўня, *другая* дваццаць першага верасня (в. Хальч, Ветк.).

Напрыканцы верасня надыходзіць Узвіжанне. 27 верасня адзначаецца Уздвіжанне Чэснага і Жыватворнага Крыжа Гасподняга. У гаворках сустракаюцца найменні свята: *Узвіжанне, Уздвіжанне, Здвіжанне*. Разнастайнасць варыянтаў выклікана цяжкасцю вымаўлення на беларускай глебе стараславянскай лексемы. Да гэтага дня народ прымеркаваў адлет птушак у вырай, а таксама незвычайную актыўнасць змей, якія, паводле народных уяўленняў, менавіта ў гэты дзень запаўзаюць у норы: *На Узвіжанне ў лес не нада хадзіць, ужы ўсе вылазяць, усе ўмесце. І тады ўжо ў норы залазяць* (в. Івакі, Добр.).

Асноўнае месца ў календарных святах восеньскага цыкла належыць Пакрову. Гэта вялікае праваслаўнае свята – Пакроў Прасвятой Багародзіцы Прэснадзевы Марыі. Пакроў адзначаецца 14 кастрычніка: *Пакроў* гэты празнік восенню. *Счас с днём маці саўпадае* (в. Івакі, Добр.).

Яшчэ за некалькі дзён перад Пакровам у беларускім традыцыйным календары адзначаецца *Іван Пакроўны*. Гэты дзень таксама ў гаворках мае некалькі варыянтаў наймення: *Іван Багаслоў (Іван Пакроўны)* адзначаецца дзевятага, дзясятага кастрычніка. *Іван Пакравіцел* адзначаецца таксама (в. Старое Сяло, Ветк.).

Усходнія славяне здаўна лічыла Пакроў самым важным святам восені. Ужо сабраны ўраджай, гаспадары больш вольныя, каб сустрэць гасцей або нават ладзіць вяселлі дзецям. Пакроў станавіўся часам масавых шлюбавых. Часам шлюбныя святкаванні працягваліся да Піліпаўскага паста (27 лістапада).

Традыцыйна на беларускіх і рускіх землях у час Пакрова ладзіліся кірмашы. Дарэчы, у наш час паступова традыцыя кірмашоў і выстаў пад Пакроў аднаўляюцца ўжо на ўзроўні сучасных эканамічных тэндэнцый, калі многія галіны бізнесу збіраюць менавіта ў кастрычніку свае злёты, выставы і кірмашы, каб падвесці вынікі сезону, замацаваць стварэння сувязі, набыць новых бізнес-партнёраў, абмеркаваць планы на наступны год.

Беларусы захоўваюць адпаведныя прыкметы на 14 кастрычніка. Звычайна ў гэты дзень бывае халадней за папярэднія дні і чакаюць першага снегу. Назіранні людзей за восеньскімі змяненнямі ў прыродзе спарадзілі прыказку: *Прыйшоў Пакроў – не сагрэеш хату без дроў*. А па звестках этнографу, у расійскіх вёсках «беларускія перасяленцы на Пакроў зрывалі рабіну і вешалі на іконы, каб на будучы год у гаспадарцы вадзіўся скаціну» [3].

22 кастрычніка адзначаецца свята Казанскай іконы Прасвятой Багародзіцы. У некаторых беларускіх мясцовасцях існуюць свае паданні і абрады, звязаныя з гэтай іконай і гэтым днём: *Казанскую ікону пераносілі, называлася свіча. Вот прымерна год эта свіча ў маёй хаці стаяла, а патам пераносілі ў другую. Яна ў рамкі такой. На ножках. Украшана ўсім. Ну цяпер у нас не носяць эту свячу* (в. Залужжа, Ветк.).

Назваецца прысвятак *Казанская: Казанская* – прысвятак народнага календара (г. Ветка), а таксама *Казанка: Казанка*, кажуць, калі-то дзеці запалілі і выгарыла ўсё Хальчо. Так ужо і сдзелалі празнік. *Казанка* – *Божая ікона такая* (г. Ветка).

Дні канца кастрычніка – пачатку лістапада ў беларускім народным календары звязаны з памінаннем продкаў. На 2 лістапада прыходзяцца *Дзяды (Дзеды): На Дзеды ходзяць на кладбішча, памінаюць, радзіцелей памінаюць* (в. Івакі, Добр.). У гэты дзень: *у цэркве адпраўляюць і на кладбішча ідуць к сваім родствеікам на магілкі* (в. Хальч, Ветк.).

Восеньскія дзяды з'яўляюцца адметнасцю беларускага народнага календара і прыйшлі з каталіцкай традыцыі. Прыгадаем знакамітую паэму Адама Міцкевіча «*Dziady*». Для восеньскага дня памінання ў беларускіх гаворках фіксуюцца назвы *Дзмітраўскія* і *Змітраўскія дзяды*, адзначаецца скарачанае найменне *Змітрок*.

У гэты дзень звычайна адбывалася рытуальная вячэра ў памяць памерлых продкаў: *Это помінаюць усіх. Дзяды ён называўся. Второго ноябра помінаюць. Дзмітраўскія дзяды* (в. Меркулавічы, Чач.).

Часам сустракаецца памінанне і ў дзень 8 лістапада: *Змітраўскія дзяды, Змітрок* – дзень памінання продкаў, які адзначаўся 8 лістапада. *На кладбішча хадзілі. Дома гатавалі абед і прыглашалі сваіх радных, якія памерлі. Пасля таго, як паядуць, пад іконы сталі чарку гарэлкі накрытую кусочкам хлеба і тарэлку з тым, што было на стале, каб прэдкі паелі* (в. Меркулавічы, Чач.).

Напрыканцы восені наступае Піліпаўскі пост, які працягваецца да Каляд і сведчыць ад паступовым надыходзе зімы, а з ёй – зімовых свят і прысвяткаў традыцыйнага народнага календара беларусаў.

Прыведзены матэрыял сведчыць аб трывалым захаванні многіх восеньскіх звычаяў і абрадаў беларусаў. Указаныя старадаўнія традыцыі захаваліся ў большасці выпадкаў яшчэ з перыяду агульнаўсходнеславянскага адзінства, і нават з дахрысціянскіх язычніцкіх часоў. Такія абрады на працягу гісторыі ўсходнеславянскіх народаў арганічна перапляліся з хрысціянскімі традыцыямі і зараз складаюць адно неразрыўнае цэлае. Многія з указаных традыцыйных звычаяў настолькі трывала замацаваліся ў нашай свядомасці, што набылі сваё сучаснае пераасэнсаванне, заснаванае на старажытных вытоках.

Большасць абрадаў восеньскага цыклу накіравана на захаванне і павелічэнне жыццёвых сіл зямлі і людзей. Каляндарна-абрадавая лексіка восеньскага цыклу ў асноўным матывуецца адпаведнымі рэлігійнымі найменнямі, пераважна стараславянскага (царкоўнаславянскага) паходжання. Падобныя лексемы на беларускай глебе звычайна трансфармуюцца ў адпаведнасці з адметнасцямі беларускай традыцыйнай агаласоўкі (*Галавасек, Галаварэз, Казанка, Пакроў, Піліпаўка, Прачыстая, Узвіжанне*).

Спіс скарачэнняў
Буда-Каш. – Буда-Кашалёўскі раён
Ветк. – Веткаўскі раён
Добр. – Добрушскі раён
Чач. – Чачэрскі раён

Літаратура

1. Прыводзіцца фактычны матэрыял картатэкі лінгвістычнай лабараторыі кафедры беларускай мовы УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны» з указаннем лакалізацыі (населеных пунктаў Гомельскай вобласці) і захаваннем фанетычных і граматычных адметнасцей мясцовага вымаўлення.
2. Янкова, Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны / Т. С. Янкова. – Мн. : Навука і тэхніка, 1982. – 432 с.
3. Фурсова, Е.Ф. Календарныя обряды / Е. Ф. Фурсова [Электронны ресурс]. – Режим доступа : <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/library/fursova/calendar.html>. – Дата доступа: 20.01.2013.

УДК 811.161.1:[81'37:94]:81'367.625

Е. И. Холявко

Любитъ любого: о глубинной семантике древнего корня

Статья содержит этимологический комментарий корня *люб-. Семантическая реконструкция выполнена с привлечением фактов философии, культурологии и психологии. Концептуальное наполнение глагола *любитъ* определяется его этимологией, глубинной семантикой базового корня. Любовь основана на свободе выбора, она формируется как способность и потребность отношений принятия себя, другого и мира.

Нет убедительности в поношениях
и нет истины, где нет любви
А. С. Пушкин

«Любовь» можно назвать высшей ценностью, отражающей взаимоотношения между человеком и человеком, между человеком и миром, между человеком и Богом. Проблема развития абстрактных номинаций, выражающих это понятие, рассматривается в научных трудах А. В. Бастрикова [1], Т. И. Вендиной [2], С. Г. Воркачева [3], В. В. Колесова [4], Б. А. Ларина [5], Ю. С. Степанова [6] и др.

М. Ф. Мурьянов описывает семантику слов *вера, надежда, любовь* в славянских переводах греческого церковного текста [7, с. 349–367]. О. В. Герасимович устанавливает особенности лексикографической интерпретации слов *вера, надежда, любовь*; обосновывает правомерность квалификации триады «вера, надежда, любовь» как формулы, характеризующейся иконичностью языковой структуры; выделяет общее и особенное в представлении носителей разных восточнославянских языков о высших нравственных идеалах [8]. Понятие «любовь» изучалось в концептуальном, сопоставительном, лексико-семантическом и лингвокультурологическом аспектах.

Понятие «любовь» было также предметом исследования философов, психологов, биологов, культурологов, социологов. Среди наиболее значимых, на наш взгляд, работ отметим «Пир» Платона [9], «Смысл любви» В. С. Соловьева [10], «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского [11], «Любовь» К. С. Льюиса [12], «Искусство любить» Э. Фромма [13], «Работа любви» Г. С. Померанца [14].

Современное сознание воспринимает любовь как жизненную ценность, объединяющую в себе биологический, социальный, этический, эстетический культурные смыслы. Болгарский психолог С. Василев определяет любовь как «сложное биологическое и социальное, материальное и идеальное, разумное и безрассудное, желаемое и нежеланное, созидательное и разрушительное, эмоциональное и интеллектуальное, нравственное, психологическое, эстетическое и прагматическое влечение мужчины к женщине и наоборот, результатом которого являются крайне интенсивные, очень важные, иногда меняющие всю жизнь человека, переживания и поступки» [15, с. 66]. К. Хорни считает, что понятие «любовь» служит общим знаменателем для многих «всевозможных положительных чувств, будь то симпатия, нежность, дружеское расположение, благодарность, сексуальная любовь или чувство, что в тебе нуждаются и ценят тебя» [16, с. 196].

В гуманитарном знании прослеживается эволюция в понимании любви, проявляющаяся в усложнении культурных смыслов любви: от выражения жизненно важных потребностей – к содействию самореализации личности. В действительной любви «высшего уровня культурности» преимущественной ценностью является не сама любовь, а другой человек. Э. Фромм пишет: «Есть только одна страсть, которая удовлетворяет потребность человека в его единстве с миром и в обретении при этом чувства целостности и индивидуальности, и это – любовь. Любовь – единство с кем-то или чем-то вне самого себя при условии сохранения отделенности и целостности собственного Я. Именно переживание общности, причастности позволяет полностью раскрыться собственной внутренней активности...» [13, с. 21]. Итак, любовь – это действие, а не пассивный аффект.

«Любовь возможна, только если общение двух людей исходит из самой сердцевины их существования и, следовательно, если каждый из них воспринимает себя из сердцевины своего существования. Только в этом «центральном» сущностном опыте и содержится человеческая реальность, только в нем жизнь и основа любви. Опыт такой любви – это постоянный вызов, она не отдохновение, но совместное движение, рост и труд. Не важно даже, отмечен этот союз гармонией или конфликтами, радостью или печалью, – это вторично по отношению к основополагающему факту, что двое ощущают собственную сущность, что вдвоем они одно целое, ибо каждый из них целостен и не бежит от самого себя. Есть лишь одно доказательство присутствия любви: глубина взаимоотношений, сила и жизненность каждого из участников; именно по этим ее плодам и узнается любовь» [13, с. 177].

Поддерживая приведенную выше гуманистическую интерпретацию ключевого понятия культуры, опираясь на высказанное в разное время выдающимися лингвистами В. фон Гумбольдтом, А. А. Потебней, Н. И. Толстым, А. Вежбицкой отношение к языковому знаку как к определенному взгляду на мир, объектом исследования мы избрали именно глагол *любить*, а не соответствующее имя. Представляется верным, что концептуальная семантика обусловлена глубинной семантикой базового корня. Семантическая реконструкция позволяет проследить путь воплощения потенциальных сем в составе архесемемы, направления семантического развития слова и движения мысли, явленной в слове.

В разветвленной семантической структуре глагола *любить* доминирующим является обозначение чувства: ‘чувствовать глубокую привязанность к кому–, чему-либо, быть преданным кому–, чему-либо’; ‘чувствовать сердечную склонность к лицу другого пола’; ‘чувствовать склонность, интерес, влечение, тяготение к чему-либо’ с оттенками значения ‘испытывать удовольствие от созерцания, ощущения чего-либо’, ‘иметь пристрастие к чему-либо, отдавать предпочтение чему-либо’, ‘быть довольным чем-либо, чувствовать удовольствие, удовлетворение от чего-либо’; ‘нуждаться в каких-либо условиях как наиболее благоприятных (о животных, растениях)’ [17, с. 208–209]. Ю. С. Степанов считает, что семантика современного глагола отображает «модель круговорота общения», поскольку семантика глагола предполагает, что субъект и объект могут одновременно или поочередно замещать семантические позиции друг друга. Эта архаическая особенность семантики современного слова сохраняется страдательным причастием *любимый*, в функции прилагательного имеющим значение ‘внушающий чувство любви, пользующийся любовью’, ‘предпочитаемый всем остальным’, при субстантивации – ‘тот (та), кого любят; возлюбленный, возлюбленная’ [17, с. 208]. Аналогичное совмещение состояния субъекта и объекта проявляется латинским причастием действительного залога *amans* ‘любящий, расположенный, преданный, приверженный’; ‘любезный, ласковый’; ‘возлюбленный, возлюбленная’. Таким образом, русское причастие *любимый* «сохраняет свое исконное – не пассивное, а медиальное значение, т.е. значение действия, совершающегося ”для себя” или ”внутри себя”» [6, с. 419].

Ю. С. Степанов полагает, что современный глагол *любить* вобрал в себя исторические значения трех глаголов, реализующих трехфазовую модель: *любити* ‘вызывать в ком-то или в чем-то соответствующее действие, заставлять кого-то или что-то делать это’, **льбнути(ся)* ‘впасть, погрузиться в состояние любви, желания чего-то’, **льбѣти // *любѣти* ‘пребывать в состоянии любви, влечения к кому-либо или чему-либо’. Современными эквивалентами

названных глаголов, отображающих отдельные стадии приведенной семантической модели, будут следующие: *влюбить* – *влюбиться* – *любить* [6, с. 418–419]. Внутренняя форма производных глаголов очевидна: *в-любить* ‘вызвать соответствующее состояние’, *в-влюбиться* ‘пребывать в соответствующем состоянии, влюбить себя в кого-то’. Синонимичный глагол *нравиться* ‘производить на кого-либо хорошее, приятное впечатление, вызывать расположение к себе’ с оттенком значения ‘вызывать интерес, влечение у лиц другого пола’; ‘соответствовать чьему-либо вкусу, быть приятным кому-либо’ [17, с. 513] тоже сохраняет генетическую прозрачность своей структуры и семантическое единство адресата и адресанта: *нравиться* – ‘быть по нраву’ с постфиксом, свидетельствующим о направленности на субъект. Этот признак проецируемого подобия свойствен глаголу *нра-виться* и английскому эквиваленту *to like*, семантическая история которых подробно описана Ю. С. Степановым [6, с. 421–424].

Но поиск этимона глагола *любить* по-прежнему вызывает затруднение. Казалось бы, каузативный глагол должен мотивироваться соответствующим именем, «однако слав. **l’ubiti*, имея все внешние приметы каузатива, лишен каузативного значения и обладает переходным значением отличного характера, что позволяет этимологам видеть в славянском глаголе продолжение более длительных, древних отношений; не случайно **l’ubiti* также вполне допускает реконструкцию и.-е. глагольной темы **leubhei-*. Самостоятельность **l’ubiti* в том, что касается семантики и грамматики, не даёт возможности согласиться с распространённым мнением о прямой производности его от слав. **l’ubъ*; они оба продолжают ещё и.-е. отношения» [18, с.176]. По этой причине поддерживаем мнение Ю. С. Степанова, считавшего, что суть концепта «любовь» выражается не глаголом, а именем: др.-рус. *любы*, *любо* ‘любовь’, *любъ* ‘милый’, *любо* ‘мило, хорошо’ [6, с. 420], – и допускаем, что концептуальная семантика глагола обусловлена его этимологией.

О. В. Герасимович, проанализировав большой лексикографический материал, предполагает, что в качестве первоначального значения корня могло выступать значение ‘давать обет, обещать’; приводит родственные славянские: польск. *slub* ‘обет, клятвенное обещание, клятва, зарок’, ‘брак, бракосочетание’, *slubowac* ‘клясться, присягать, давать обет, зарок’ и др.; делает вывод о трансформации указанного выше значения «в ‘мир, согласие, мирный договор’, что является вполне семантически закономерным, так как согласуется с древними представлениями о необходимости давать обет в знак согласия заключить договор о мире». Материальным подтверждением обещания мира мог быть поцелуй, что отображает семантика болг. *любя* ‘любить; быть влюбленным; целовать’, сербохорв. *lubiti* ‘любить; целовать; желать, вожделеть’ [8, с. 122–123]. Эта идея представляется верной для *илуб*, однако семантические изменения могли быть обусловлены семным составом архаичных семем. Тогда актуализация общих сем слабости, мягкости и производной согласия способствовала бы развитию близкой семантики лексем *любы* и *миръ*, объясняла бы столь устойчивую древнюю синонимию родственных им *любъ* и *миль*. Учитывая значимость идеи целостности для архаического мировосприятия, вторичная семантика целования могла бы развиваться на основе идеи связи, единства, поскольку поцелуй и являлся конкретным материальным воплощением Целого, вспомним, к примеру, старослав. *цѣловати* ‘приветствовать’. Таким образом вся приведенная выше семантика может быть производной.

Возможно, в основе исходного значения корня **leub-* была сема огня, света. Это подтверждается, правда, косвенно, семантикой жадности, желания, свойственной др.-инд. *lobháyati* ‘вызывать, возбуждать желание’, *lábhyati* ‘желать’ [18, с.176], *lobha* ‘жадность, алчность’; ‘желание’; ‘стремление к чему-либо’ [19], лат. *lūbet*, *libet* ‘хочется, желательно, угодно’, *lūbīdō* / *libīdō* ‘желание, влечение, стремление’; ‘страсть, сладострастие’; ‘прихоть, произвол’. Эта семантика соотносится не только с и.-е. **leubheiō* ‘любить, страстно желать’, но и значениями родственных *улыбаться*, *лыбиться* с этимологической семантикой света. Наличие архаичных сем света, огня и желания, любви содействует устойчивости и распространённости метафорического образа. Приведем лишь несколько примеров: *Любовь есть точно огонь, и где он в двух горит, Превыше силы всей он действие явит* (Ф. Дмитриев-Мамонов); *Желаний огонь во грудь ее вдохнув* (А. Пушкин); *Огонь любви, огонь живительный* (Е. Баратынский); *Любовь,*

как огонь, – без пищи гаснет (М. Лермонтов); *И от огня любви житейское страданье Уносится, как мимолетный дым* (В. Соловьев); *Моя любовь горит огнем порой* (А. Блок); *Любовь есть свет всего, что живо* (Ф. Ключарев); *В жизни краткой и печальной Светит только безначальный, Непорочный свет любви* (И. Бунин) [20, с. 537–539]. Метафоры света, огня желаний и любви вполне могут быть генетически обусловленными.

Тот же образ был исходным для глагола *жалеть*, распространенного в народной речи для обозначения эмоциональной привязанности, предпочтения, сострадания, заботы. В. И. Даль приводит среди синонимов *болеть сердцем*. Это выражение очень точно передает физическое ощущение и душевное переживание. Родственный *жалить* и *желать*, глагол *жалеть* сохраняет в составе семемы исходную сему огня, что делает возможным формирование производных обозначений теплого чувства. В то же время этот глагол в предложенной Ю. С. Степановым трехфазисной модели занимает последнюю позицию, то есть является обозначением состояния пребывания в любви. Именно эта семантическая позиция актуализируется в противопоставлении любви жалости, отношения \ – чувству.

Действительно, в отличие от глагола *жалеть* глагол *любить* не был первоначально обозначением чувства. В словаре И. И. Срезневского доминирующее значение определяется просто: ‘любить, αγαρε’. Это значение иллюстрируется примерами христианской книжности: *Любите враги ваши, благословите клянущ\ вы; Любляше же Иис Марфу и сестру е\ и Лазаря* (Остр. Ев.); *Любляше же я оць вид\ на нею блгдть Божию* (Нест. Бор. Гл.); *Жену свою любите, но не дайте имъ надъ собою власти* (Поуч. Влад. Мон.); *Кто вы добръ, того любите, а злыхъ казните* (Новг.). Периферийные значения древнерусского периода связаны метонимически: ‘предпочитать, иметь склонность’: *Пустыню любить; Не суди суд\щимъ..., не люби расуждати достоинства очищающихъ т* (Гр. Наз.); ‘любоваться’: *Посълаша ему мечь и ино оружье, и принесоша к нему; онъ же примъ, нача хвалити и любити, и целова чр* (Пов. вр. л.); ‘целовать’: *Люб\ще тѣло свтго* (Златостр.).

Таким образом, семантика глагола *любить* древнерусского периода передает скорее отношение, а не чувство, что соответствует пониманию агапической любви. Это подтверждают и содержащиеся в словаре ссылки на греческий оригинал. Вторичная семантика развивается на основе признака предпочтения, в результате чего закономерно формируется обозначение чувства, страстного желания, эмоциональной привязанности. К 19 в. для семантики русского глагола *любить* характерен полный набор «чувственных» сем. Кроме того, значительно расширяется количество производных с корнем *люб-*, что говорит о важности этой группы лексики для русского сознания. В качестве доказательства приведем фактический материал, извлеченный из словаря В. И. Даля: *любить* ‘чувствовать любовь, сильную к кому привязанность, начиная от склонности до страсти; сильное желанье, хотенье; избранье и предпочтенье кого или чего по воле, волею (не рассудком), иногда и вовсе безотчетно и безрассудно’: *Парень любит девку*; ‘говор. о страсти половой’; *и она любит* ‘влюблена’; *Родители любят детей своих* ‘желают им добра, болеют за них сердцем’; *Тошно тому, кто любит кого; а тошнее того, кто не любит никого; Любить себя – любить друга* и др. Значения основного глагола и многочисленных производных с соответствующим корнем подтверждают семантическую эволюцию от обозначения отношения к обозначению чувства.

В таком случае путь семантического развития корня мог быть следующим: ‘свет, огонь’ > ‘желание, стремление, воля’ > ‘предпочтение’ > ‘выбор’. Если семы стремления, предпочтения легко обнаруживаются в семантике современного глагола, то сема выбора проясняется в родственных языковых единицах: разделительном союзе *любо, либо* или местоимении *любой* ‘каждый’; ‘какой угодно’. Можно вспомнить и лат. *libĕr* ‘свободный’.

Формирование семантики глагола *любить* нельзя рассматривать вне христианской книжности. Именно этим глаголом передается в текстах понятие «ἀγάπη» – деятельной, братской любви, ориентированной на благо ближнего: *вълюби ближняго своего яко и самъ с*. Ф. И. Буслаев обратил внимание, что «некоторые исследователи греческой культуры переводят слово *агапе* как *оказывать любовь*, подчеркивая таким образом, что *агапе* обозначает не столько чувства, (хотя это и немаловажно), но и процесс проявления этих чувств по отношению к окружающим людям <...> Любовь понимаем мы в смысле чувства свободного, подлежащего вольному избранию» [21].

Таким образом, концептуальная семантика глагола *любить* определяется глубинной семантикой базового корня. Любовь основана на свободе выбора, она формируется как способность и потребность отношений принятия себя, другого и мира. Это свет, направленный изнутри наружу; это связь, не имеющая иной цели, кроме самое себя; это сила – «не высшая сила, нисходящая на человека, и не возложенный на него долг: это его собственная сила, благодаря которой он роднится с миром и делает мир по-настоящему своим» [22, с. 24].

Литература

1. Бастриков, А. В. Изменение значений слов с морально-этической семантикой в русском литературном языке XVIII века : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / А. В. Бастриков / Ленинград. гос. ун-т. – Л., 1989. – 17 с.
2. Вендина, Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т. И. Вендина. – М. : Индрик, 2002. – 336 с.
3. Воркачев, С. Г. Концепт любви в русском языковом сознании // Коммуникативные исследования 2003 : Современная антология. – Волгоград : Перемена, 2003. – С. 189–208.
4. Колесов, В. В. Слово и дело : из истории русских слов / В. В. Колесов. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2004. – 702 с.
5. Ларин, Б. А. История русского языка и общее языкознание : избр. работы: учеб. пособие для фак. рус. яз. и лит. пед. ин-тов / Б. А. Ларин. – М. : Просвещение, 1977. – 224 с.
6. Степанов, Ю. С. Константы : словарь русской культуры : опыт исследования / Ю. С. Степанов. – М. : Языки рус. культуры, 1997. – 824 с.
7. Мурьянов, М. Ф. История книжной культуры России: очерки : в 2 ч. / М. Ф. Мурьянов; Рос. гос. б-ка. – СПб. : Мирь, 2007. – Ч. 1. – 620 с.
8. Герасимович, О. В. Семантическая история аксиологических номинаций *вера, надежда, любовь* в русском языке (на восточнославянском фоне) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.02; 10.02.03 / О. В. Герасимович. – Мн., 2010. – 213 с.
9. Платон, Пир / Платон // Мир и Эрос : Антология философских текстов о любви / Сост. Р. Г. Подольный. – М., 1991. – С. 10–30.
10. Соловьев, В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М. : Искусство, 1991. – С. 99–160.
11. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Правда, 1990. – 490 с.
12. Льюис, К. С. Любовь / К. С. Льюис // Вопросы философии. – 1989. – №8. – С. 107–149.
13. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер с англ.; под ред. Д. А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб. : Азбука классики, 2004. – 224 с.
14. Померанц, Г. Работа любви / Г. Померанц // Г. Померанц, З. Миркина, В тени Вавилонской башни. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 5–220.
15. Василев, С. В. Психология любви / С. В. Василев. – М. : Интерпринт, 1992. – С. 66.
16. Хорни, К. Невроз и личностный рост. Борьба за самореализацию / К. Хорни; пер. с англ. Е. И. Замфир; под ред. проф. М. М. Решетникова. – СПб. : совместное издание Восточно-Европейского Института психоанализа и БСК, 1997. – 316 с.
17. Словарь русского языка : в 4 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. – 3-е изд. – М. : Русский язык, 1985–1988. – Т. 2. К-О. – 1986. – 756 с.
18. Этимологический словарь славянских языков : праславянский лексический фонд / отв. ред. О. Н. Трубачев. – Вып. 15 (**letina* – **lokaśь*). – М. : Наука, 1988. – 264 с.
19. Кочергина, В. А. Санскритско-русский словарь / В. А. Кочергина [Электронный ресурс]. – М. : Русский язык, 1987. – 836 с. – Режим доступа: <http://log-in.ru/books/sanskritsko-russkiiy-slovar-kochergina-v-a-slovari/>. – Дата доступа: 15.05.2013.
20. Павлович, Н. В. Словарь поэтических образов : на материале русской художественной литературы XVIII–XX веков : в 2 т. / Н. В. Павлович. – М. : Эдиториал УРСС, 2007. – Т. 1. – 848 с.
21. Буслаев, Ф. И. О преподавании отечественного языка / Ф. И. Буслаев. – М. : Издание братьев Салаевых, 1867. – 477 с.
22. Фромм, Эрих. Человек для себя / Э. Фромм. – М. : АСТ; Мн. : Харвест, 2006. – 352 с.

Научное издание

**ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ
И ЕГО ТРАДИЦИИ В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Сборник научных статей

Основан в 2009 году

Выпуск 8

Подписано в печать . 2013 г.
Формат 60×84 ¹/₈. Бумага офсетная. Ризография. Усл. печ. л. .
Уч.-изд. л. . Тираж 70 экз. Заказ №

Издатель и полиграфическое исполнение:
учреждение образования «Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины».
ЛИ № 02330/0549481 от 14.05. 2009.
Ул. Советская, 104, 246019, г. Гомель.