

Ученые записки



НОВГОРОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

СЕТЕВОЕ ИЗДАНИЕ

ISSN 2411-7951

Главный редактор

Моторин А. В., д. филол. наук, профессор

Зам. гл. редактора

Макаров В. И., к. филол. наук, доцент

**Торопова Е. В., к. ист. наук, доцент, гл. редактор
научного направления (Великий Новгород)**

Ариас-Вихиль М. А., д. филол. наук, с. н. с. (Москва)

**Бессуднова М. Б., д. ист. наук, доцент
(Великий Новгород)**

Васильев Я. А., к. ист. наук, доцент (Великий Новгород)

**Владимирова Н. Г., д. филол. наук, профессор
(Калининград)**

Гайдуков П. Г., д. ист. наук, член-корр. РАН (Москва)

**Гиппиус А. А., д. филол. наук, профессор,
член-корр. РАН (Москва)**

**Жукова Е. Ф., к. филол. наук, доцент
(Великий Новгород)**

**Каминская Т. Л., д. филол. наук, доцент
(Великий Новгород)**

**Ковалев Б. Н., д. ист. наук, профессор
(Санкт-Петербург)**

Кулик С. В., д. ист. наук, профессор (Санкт-Петербург)

**Куприянова Е. С., д. филол. наук, профессор
(Великий Новгород)**

**Маленко С. А., д. филос. наук, профессор
(Великий Новгород)**

Прохорова О. Н., д. филол. наук, профессор (Белгород)

**Седов Вл. В., д. искусств., профессор, член-корр. РАН
(Москва)**

**Семенова А. Л., д. филол. наук, доцент
(Великий Новгород)**

Тарабардина О. А., к. ист. наук (Великий Новгород)

**Терешкина Д. Б., д. филол. наук, доцент
(Великий Новгород)**

**Шмелева Т. В., д. филол. наук, профессор
(Великий Новгород)**

№ 3 (48) 2023

Учредитель и издатель – Федеральное
государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого» (НовГУ)

Адрес редакции и издателя:
173003, Россия, Великий Новгород,
ул. Большая Санкт-Петербургская, 41, ауд. 1216
Тел. (8162) 338830 доб. 2294
Факс: (8162) 974526
E-mail: enotes@novsu.ru
<https://portal.novsu.ru/univer/press/eNotes1/>

Ученые записки

Новгородского государственного университета
№ 3 (48) 2023

Выпускающий редактор: Макаров В. И.
Оригинал-макет подготовлен редакцией
сетевого издания «Ученые записки
Новгородского государственного университета»

Свидетельство
Эл № ФС77-58076 от 20 мая 2014 г.
Роскомнадзора Российской Федерации
Выходит не менее 4 раз в год

Подписано в печать 24.04.2023 г.
Дата выхода 30.04.2023 г.

Отпечатано: ИП Копыльцов И.П.
349052, Воронежская обл., г. Воронеж,
ул. Маршала Неделина, д. 27, кв. 56
Тел. 89507656959, e-mail: Kopyltsov_Pavel@mail.ru



© НовГУ, 2023
© Авторы статей, 2023

(16+)

Memoirs of Novgorod State University



ONLINE SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN 2411-7951

№ 3 (48) 2023

Editor-in-Chief

Motorin A. V., Doctor of Philology, Professor

Deputy Editor-in-Chief

Makarov V. I., Candidate of Philology, Associate Professor

Toropova E. V., Candidate of History, Associate Professor,
Research Area Chief Editor (Veliky Novgorod)

Arias-Vikhil M. A., Doctor of Philology, Senior Scientific
Researcher (Moscow)

Bessudnova M. B., Doctor of History, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Vasiliev Ya. A., Candidate of History, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Vladimirova N. G., Doctor of Philology, Professor
(Kaliningrad)

Gaidukov P. P., Doctor of History, Corresponding Member
of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Gippius A. A., Doctor of Philology, Professor, Corresponding
Member of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Zhukova E. F., Candidate of Philology, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Kaminskaya T. L., Doctor of Philology, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Kovalev B. N., Doctor of History, Professor
(Saint Petersburg)

Kulik S. V., Doctor of History, Professor (Saint Petersburg)

Kupriyanova E. S., Doctor of Philology, Professor
(Veliky Novgorod)

Malenko S. A., Doctor of Philosophy, Professor
(Veliky Novgorod)

Prokhorova O. N., Doctor of Philology, Professor (Belgorod)

Sedov V. V., Doctor of Art History, Professor,
Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences
(Moscow)

Semenova A. L., Doctor of Philology, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Tarabardina O. A., Candidate of History (Veliky Novgorod)

Tereshkina D. B., Doctor of Philology, Associate Professor
(Veliky Novgorod)

Shmeleva T. V., Doctor of Philology, Professor
(Veliky Novgorod)

Founder and Publisher —

Federal State Budgetary Educational

Institution of Higher Education

“Yaroslav-the-Wise Novgorod State University”

(NovSU)

Postal Address:

173003, Russian Federation, Veliky Novgorod,
41, Bolshaya Sankt-Peterburgskaya str., office 1216

Tel.: +7 (8162) 338830 add. 2294

Fax: +7 (8162) 974526

E-mail: enotes@novsu.ru

<https://portal.novsu.ru/univer/press/eNotes1/>

Memoirs of NovSU

№ 3 (48) 2023

Executive Editor: Makarov V. I.

Camera-ready copy is prepared

by the Memoirs of NovSU editorial staff

Registration Certificate:

El No. FS77-58076 of May 20, 2014, issued by the
Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media

Published no less than 4 times a year

Signed for publication on April 24, 2023

Published on April 30, 2023

Printed by IE Kopyltsov I. P.

349052, Voronezh Region, Voronezh

27-56, Marshala Nedelina str.

Tel.: +7 (950) 765-69-59

E-mail: Kopyltsov_Pavel@mail.ru



© NovSU, 2023

© Authors of articles, 2023

(16+)

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы XXII Международной научной конференции «Духовные начала русского искусства и просвещения» («Никитские чтения»)			
Приветственное слово Льва, Митрополита Новгородского и Старорусского			
1	Балашова Е. Г.	Петр I, некрополь московского Высоко-Петровского монастыря и митрополит Новгородский Иов: факты, догадки и исторические открытия	168
2	Боронина Е. Г.	К вопросу формирования научной школы В.М.Щурова: монография И.Н.Карачарова «Песенная традиция бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье)»	175
3	Грот Л. П.	Изображение брачного дара Ярослава Мудрого в «Саге об Олаве Святом»	180
4	Гусакова В. О.	Светское и религиозное просвещение и воспитание в эпоху Петра I	186
5	Исаченко Т. А.	Храм святого князя Александра Невского на военном кладбище в Минске. Архитектурный проект Виктора Фомичева в фонде дворцовых библиотек РГБ	190
6	Комова М. А.	«Сказание о явлении чудотворного образа Успения Богоматери, с двенадцатью праздниками, что в селе Рышкове»: система мотивов, поэтика	195
7	Кошелева Т. И.	Образ Петра Великого в богослужебном тексте	201
8	Моторин А. В.	Праведники в изображении Н.С.Лескова	205
9	Мусса Т. В.	Компонентный анализ лексико-семантического поля «Смерть» (на материале «Изборника 1076»)	210
10	Околович М. Г.	Керамика земли новгородской: от неолита до наших дней	214
11	Ранне А., протоиерей	Совесть как фактор духовного развития человека	218
12	Ситников В. И.	Типология современного фольклоризма	225
13	Федосеева Т.В.	Ценностная оппозиция «святость / светскость» в ранней лирике Я.П.Полонского	230
14	Цеханская К. В.	Русское Православие: национальный миф или истина?	235
15	Челнокова Е. В.	Кризис культуры и антропологическая модель в экзистенциализме	239
16	Червоненко С.М.	Судьба русского патриаршества в изображении А.Н.Толстого (по роману «Петр Первый»)	245
17	Шашкова Е. В.	«Для чего мы приготовлены и приготовлены ли к чему-нибудь?» (по страницам «Литературных воспоминаний» И.И.Панаева)	250
18	Шипулин В. О.	Биополитические технологии власти в эпоху цифры	255
19	Ярыш В. И.	Археологические свидетельства об истоках берестяного ремесла в России и других государствах	261

CONTENTS

Proceedings of the XXII International Scientific Conference "The Spiritual Principles of Russian Art and Enlightenment" ("Nikitsky Readings")

Welcome address by Lev, Metropolitan of Novgorod and Starorussky

1	Balashova E. G.	Peter the Great, the necropolis of the Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow and Metropolitan lov of Novgorod: facts, guesses and historical discoveries	168
2	Boronina E. G.	To the formation of scientific school of V.M.Shchurov: I.N.Karacharov's monograph "Song tradition of the Psel river basin"	175
3	Groth L. P.	About Ladoga and the marriage gift of Yaroslav	180
4	Gusakova V. O.	Secular and religious education and upbringing in the era of Peter the Great	186
5	Isachenko T. A.	The Church of St. Prince Alexander Nevsky at the Military Cemetery in Minsk. Architectural project by Victor Fomichev in the RSL Palace Libraries Foundation	190
6	Komova M. A.	"The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God, with twelve holidays, in the village of Ryshkov": a system of motives, poetics	195
7	Kosheleva T. I.	The image of Peter the Great in the liturgical text	201
8	Motorin A. V.	The righteous in the image of N.S.Leskov	205
9	Mussa T. V.	Component analysis of the lexical-semantic field "Death" (on the material of "Izbornik 1076")	210
10	Okolovich M. G.	Ceramics of Novgorod Land: from the Neolithic to the present time	214
11	Alexander Ranne, archpriest	Conscience as a factor in the spiritual development of man	218
12	Sitnikov V. I.	The typology of modern folklorism	225
13	Fedoseeva T. V.	The value opposition of holiness and secularism in early lyrics of Ya.P.Polonsky	230
14	Tsekhanskaya K.V.	Russian Orthodoxy: national myth or truth?	235
15	Chelnokova E. V.	The cultural crisis and the anthropological model in existentialism	239
16	Chervonenko S. M.	The fate of the Russian patriarchate portrayed by A.N.Tolstoy (on the example of the novel "Peter the Great")	245
17	Shashkova E. V.	"What are we prepared for and are we prepared for anything?" (According to the pages of I.I.Panaev's "Literary memoirs")	250
18	Shipulin V. O.	Biopolitical technologies of power in the digital age	255
19	Yarysh V. I.	Yarysh V.I. Archaeological evidence of the origins of birch bark craft in Russia and other countries	261

**Уважаемые
участники конференции «Никитские чтения»,
посвящённой памяти митрополита Новгородского
и старорусского Арсения (Стадницкого).
Дорогие братья и сестры,
Христос Воскресе!**

Мы рады приветствовать всех, кто в эти пасхальные весенние дни приехал в Великий Новгород, чтобы принять участие в уже XXII Международной научной конференции «Духовные начала русского искусства и просвещения». Мне хотелось бы также поприветствовать всех тех, кто дистанционно будет принимать участие в чтениях, находясь в других городах или даже в других странах, а также участников из Великого Новгорода и Новгородской земли.

В этом году мы сугубо вспоминаем служение и подвиг Новгородского митрополита Арсения (Стадницкого). Он жил и проповедовал в очень непростые годы нашего возлюбленного Отечества, когда понятия светскость и религиозность приобрели, мягко говоря, антагонистический характер. Однако светскость может пониматься и как нейтральность государства и школы в вопросах веры и неверия. Или, как это понимали последователи Кавура в Италии XIX века, — независимость государства от Церкви и Церкви от государства. Другими словами, светскость это, прежде всего, свобода совести и вероисповедания. Но, с другой стороны, удалённость от вопросов религиозной жизни и проблематики у каждого отдельного человека своя. Также как и уровень воцерковлённости не у всех людей одинаковый. Все люди находятся в этом мире в движении: одни к Богу приближаются, а другие, наоборот, — от Него уходят в небытие. Изучение русского искусства, в этом отношении, особенно плодотворно, ибо показывает, как наиболее талантливые, глубокие деятели художественного делания мыслили в контексте вечных смыслов Евангельского провозвестия. Исследуя эти пути личностного становления и их конечные судьбы, мудрый читатель всегда сделает для себя правильные выводы. Задача же тех, кто профессионально изучает жизнь и творчество великих деятелей русского искусства и просвещения, помочь разобраться вдумчивому читателю в этом разнообразии трагических историй и драматических судеб. Православному христианскому исследователю необходимо всегда быть на стороне Христа, искать правильные ответы в свете Воскресения Христова.

Желаю участникам «Никитских чтений» интересных и содержательных дискуссий и помощи Божией.

Молитвами и заступничеством Новгородского святителя Никиты призываю на Вас благодатную помощь Божию в Ваших неустанных трудах на ниве духовного просвещения.

Христос Воскресе!



Лев, митрополит Новгородский и Старорусский
Великий Новгород
11 мая 2022 года

Е.Г.Балашова

ПЕТР I, НЕКРОПОЛЬ МОСКОВСКОГО ВЫСОКО-ПЕТРОВСКОГО МОНАСТЫРЯ И МИТРОПОЛИТ НОВГОРОДСКИЙ ИОВ: ФАКТЫ, ДОГАДКИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ОТКРЫТИЯ

Статья является исследованием, связанным с погребениями Нарышкиных в Боголюбском соборе Высоко-Петровского монастыря города Москвы. Формирование данного некрополя началось в конце 1680-х — начале 1690-х годов, во время настоятельства в Высоко-Петровском монастыре архимандрита Иова (1689—1694 гг.), впоследствии митрополита Новгородского, вдохновлявшего Петра своими человеколюбивыми начинаниями. Ктиторами монастыря были Петр I, знакомство с которым, возможно, и стало причиной назначения архимандрита Иова настоятелем обители, и родственники тогда еще юного царя по линии матери — Нарышкины. Четыре надгробия в соборе с середины XIX в. считались «безымянными». Анализ известных на сегодняшний день исторических материалов позволил определить, кто именно под ними похоронен, и восстановить схему погребений. Также в статье впервые в научном издании публикуются снимки фрагментов эпитафий надгробий Кирилла Полуэктовича Нарышкина († 1691) и его дочери Евдокии Кириловны († 1682).

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Петр I; митрополит Новгородский Иов; Высоко-Петровский монастырь; Нарышкины; некрополь; эпитафии

В 2022 году в России широко отмечалось 350-летие со дня рождения Петра I. Благодаря этому особое внимание было привлечено и к Высоко-Петровскому монастырю г. Москвы, ктиторами которого были сам Петр, тогда еще юный царь, и Нарышкины — его ближайшие родственники по материнской линии. Реставрационные работы в монастыре, в том числе в Боголюбском соборе — родовой усыпальнице Нарышкиных — поставили перед исследователями несколько вопросов. В их числе: можно ли установить, кто именно погребен под четырьмя надгробиями, которые в литературе второй половины XIX в. описываются как «неизвестные» или «безымянные»? осталось ли хоть что-то от надгробий конца XVII—XVIII вв., или они утрачены полностью? Кем был настоятель, при котором велось активное строительство в монастыре в конце 1680-х — начале 1690-х годов?

Временем расцвета для монастыря стали первые годы фактически самодержавного правления Петра, хотя номинально соцарём оставался и его брат Иван, после устранения от власти их сестры Софьи в 1689 году. В монастыре разворачивается активное каменное строительство, увеличивается число братии, монастырь становится родовой усыпальницей Нарышкиных. В том же 1689 году настоятелем обители становится архимандрит Иов, позже ставший настоятелем Свято-Троицкого Сергиева монастыря, а затем возведенный Патриархом Адрианом в сан митрополита Новгородского [1, с. 175-176], ставший соратником Петра в его благих начинаниях. Исследования, предпринятые автором статьи на рубеже 2020-х годов, позволили сделать несколько интересных открытий, связанных как с погребениями Нарышкиных, так и с особенностями взаимодействия Петра и митрополита Иова, истоком которых стали конец 1680-х — начало 1690-х годов.

Рождение 30 мая 1672 г. первенца царя Алексея Михайловича и второй его жены Натальи Кирилловны стало причиной увеличения монастырской территории практически вдвое за счет стоявшей по соседству боярской усадьбы, в которой несколько лет жили Нарышкины — родители царицы Кирилл Полуэктович и Анна Леонтьевна со своими детьми и домочадцами. Благодаря Богу за рождение царевича, дед Петра подарил усадьбу обители (конечно, через царя, иначе в те годы было невозможно дарить земли монастырям). Даже само имя — Пётр — было выбрано не случайно, но в благодарность святителю Петру и с надеждой на его небесное заступничество. В детстве юный царевич, а потом уже царь с матерью неоднократно посещали обитель. Именно здесь после стрелецкого бунта в мае 1682 года были погребены родные братья царицы Наталья Кирилловны — Иван и Афанасий, убитые стрельцами, а вскоре, в 1684 году, рядом с их могилами началось возведение величественного каменного Боголюбского собора.

В Боголюбском соборе были похоронены дедушка и бабушка Петра и их ближайшие родственники (всего около 30 человек). Над погребениями стояли 19 надгробий-саркофагов с эпитафиями на головной стороне, укрытые богатыми покрывами, о погребениях еще нескольких представителей рода свидетельствовали эпитафии на стенах.

Во время нашествия французов в 1812 году (во всяком случае, так утверждает Иван Захарович Крылов в своем труде «Достопамятные могилы в Московском Высокопетровском монастыре» [2, с. 50]) эпитафии четырех из этих надгробий были уничтожены, и к середине XIX века они уже значились как «безымянные». Интересная деталь — три из этих четырех погребений как бы нарушали общую логику захоронений: в основном, мужчин хоронили на правой стороне собора, а женщин — на левой [2, с. 7]. Однако исследования автора показали, что этот принцип не всегда соблюдался. Могли ли французы быть столь избирательны в уничтожении именно этих надписей? Или кто-то из благочестивых настоятелей не смог смириться с таким нарушением монастырских традиций? Это пока остается вопросом.

В ходе исследовательских работ в последнее время удалось выяснить, кто именно был похоронен под «безымянными» надгробиями, в том числе установлено место погребения первого коменданта Санкт-Петербурга (1710—1715) и губернатора Москвы (1716—1719) Кирилла Алексеевича Нарышкина († 1723), которое ранее не было указано нигде в справочной литературе.

Первые погребения в Боголюбском соборе появились сразу по завершении его строительства — здесь были упокоены останки почивших еще в 1682 году убиенных стрельцами Ивана и Афанасия, братьев царицы, и их сестры Евдокии, скончавшейся через три месяца после стрелецкого бунта.

В годы управления Петровской обителью архимандритом Иовом (1689—1694) в Боголюбском соборе на правой стороне рядом с убиенными Иваном и Афанасием были погребены скончавшиеся в 1691 году дед Петра I Кирилл Полуэктович Нарышкин († 30 апр. 1691) и его сын кравчий Федор Кириллович Нарышкин († 1 авг. 1691), а на левой стороне рядом с Евдокией Кирилловной была погребена жена еще одного сына Кирилла Полуэктовича, Мартемьяна, Евдокия Васильевна Нарышкина († 11 апр. 1691), дочь касимовского правителя Сеид-Бурхан султана (в крещении Василия).

Неоднократно в эти годы в Высоко-Петровский монастырь приходил Патриарх Адриан. В том числе — на погребение и на сороковой день по кончине Кирилла Полуэктовича, на погребение Федора Кирилловича Нарышкина и в феврале 1693 г. на погребение думного дворянина Ивана Ивановича Нарышкина [3].

Интересно, что имя настоятеля обители в записях о посещении Патриархом Высоко-Петровского монастыря в эти годы нигде не указано, тогда как настоятели до и после архимандрита Иова в записях о Патриархе встречаются. Связано ли это со скромностью будущего митрополита Новгородского? Быть может.

До недавнего времени мы полагали, что надгробия из Боголюбского собора утрачены полностью, поскольку после 1929 года найти их следы не удавалось. После закрытия собора в мае 1929 года и передаче его сперва Государственному историческому музею, а затем, по договору аренды от 14 августа 1930 г., — «Зернотресту» [4], надгробия были упразднены (как именно, остается неизвестным), а полы в здании собора залиты асфальтом, на котором было поставлено оборудование для ремонта сельскохозяйственной техники. Было неизвестно, сохранились ли сами погребения Нарышкиных. Недавно при реставрационных работах в соборе под вскрытым асфальтом были, во-первых, обнаружены на своих местах кирпичные основания, на которых стояли надгробия, что указывало на то, что глубже полы не вскрывались, а также, благодаря дополнительным работам, проделанным по благословению наместника Высоко-Петровского монастыря игумена Петра (Еремеева), под вскрытыми полами были найдены элементы резных эпитафий некоторых из надгробий, окрашенные в разные цвета.

Три эпитафии относятся к мужским захоронениям, одно — к женскому. Особую историческую значимость имеют найденные фрагменты эпитафии деда Петра I, Кирилла Полуэктовича Нарышкина. Погребение его находится в первом, ближнем к алтарю ряду, справа, у окна. Год кончины указан «от сотворения мира». Полный текст эпитафии приводится по статье архимандрита Григория (Воинова) «Надгробные памятники в Московском Высокопетровском монастыре» [5]. Найденные части выделены полужирным шрифтом: «**Лѣта 7199** **Апрѣля** въ 30-й день, **преставися** рабъ Божій, **боляринъ** Кирила **Полуехтовичъ Нарышкинъ**, і положень здѣ». (Илл. 1)



Илл. 1. Фрагменты эпитафии надгробия Кирилла Полуэктовича Нарышкина († 1691)

Также обнаружены части эпитафии от надгробия Евдокии Кирилловны Нарышкиной (Илл. 2), выполненной в том же стиле, что и ее отца, возможно, сделанные одновременно одним мастером, что дает возможность предположить, что и эпитафии убиенных Ивана и Афанасия были выполнены в том же стиле.

Данная информация может быть полезна для работ по восстановлению надгробий Нарышкиных в ходе реставрационных работ в Боголюбском соборе.



Илл. 2. Фрагменты надгробия Евдокии Кирилловны Нарышкиной († 1682)

Также обнаружены элементы эпитафий более позднего времени: еще одного дяди Петра I, пережившего стрелецкий бунт, — Мартемьяна Кирилловича Нарышкина († 1697) (выполнена практически в том же стиле, что и вышеописанные), и внука Кирилла Полуэктовича — Ивана Львовича Нарышкина († 1734).

Что касается исследований по идентификации надгробий, которые уже при первом их описании в источниках в середине XIX в. названы «безымянными», то определить, кто именно под ними погребен, помогло описание покровов гробниц в монастырских описях 1699 и 1774 годов. Об этих описях пишет в своем труде архимандрит Григорий (Воинов). Однако выводов о погребенных отец Григорий не делает, только упоминает тексты документов.

Анализ приводимых текстов и сопоставление с иной информацией позволяет утверждать, что под двумя «безымянными» надгробиями слева во втором ряду были погребены Кирилл Алексеевич Нарышкин (в 1691—1692 гг. — кравчий, а в 1697—1699 гг. — ближний кравчий, в 1710—1716 гг. — первый комендант Санкт-Петербурга, в 1716—1719 гг. — губернатор Москвы) и его сын Иван, умерший во младенчестве. Жена Кирилла Алексеевича, Феодора Степановна, почилла и была упокоена в обители в ноябре 1696 г. (где именно она погребена в монастыре, источники не сообщают). Кирилл Алексеевич, бывший в военном походе, не мог присутствовать на погребении супруги, однако отпевал ее и присутствовал на погребении сам Патриарх Адриан.

Кем же был Кирилл Алексеевич? Его отец, Алексей Фомич, приходился двоюродным братом Кириллу Полуэктовичу (деду Петра I). Не самое близкое родство, однако, он, очевидно, был близок двору и юному царю, и возможно, его высокий статус ближнего кравчего позволил ему похоронить в самом соборе, несмотря на не прямое родство с царицей, своего сына (почил до 1699 г., дата смерти точно не установлена). И всё же ни информации о том, где же погребен сам Кирилл Алексеевич, ни даже точной даты его смерти (везде указывается только год — 1723-й), несмотря на столь высокие занимаемые им должности, найти не удалось.

Иван Владимирович Купцов в «Материалах к некрополю Высоко-Петровского монастыря» пишет, что он погребен в Боголюбском соборе [6], однако дает при этом ссылку на последнюю страницу «Надгробных памятников...» архимандрита Григория, либо неверно трактуя запись в описи, начатой в 1699 г.: «Покров от гробницы Кравчего Кирила Алексеевича Нарышкина сына его Ивана Кириловича» [5, с. 233] (то есть речь идет о покрове для гробницы не самого кравчего, а его сына), либо исправляя (но не поясняя этого) запись о покрове из описи 1774 г.: «В монастырской описи 1774 г. подробно описаны покровы от гробниц бояр Нарышкиных: <...> 8) Кирила Афанасьевича» [5, с. 233] (причем покров назван среди покровов именно на левой стороне собора)... Но никакого Кирилла Афанасьевича в родословной росписи Нарышкиных не существует. В этом поколении в семье есть только два Кирилла — Кирилл Алексеевич Нарышкин и Кирилл Григорьевич Разумовский¹, женатый на фрейлине императрицы Елисаветы Екатерине Ивановне Нарышкиной. Так что, вероятно, в текст архимандрита Григория (либо в текст исходного документа) вкралась ошибка, и речь идет о покрове на надгробии Кирилла Алексеевича.

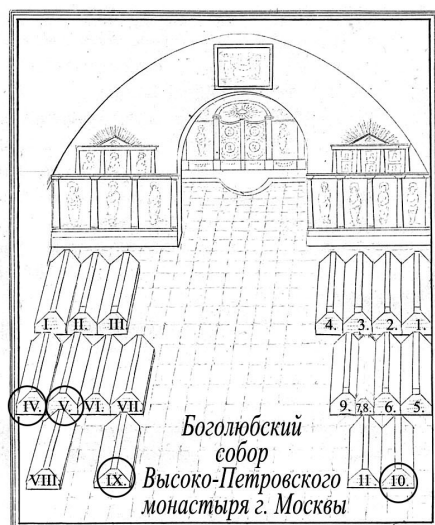
В Высоко-Петровском монастыре похоронены четверо его детей: младенец Иван (предположительно умер между 1697 и 1701 гг.), Дарья († 1730 г.) (погребены в соборе), Петр († 1770 г., отец троих детей и многочисленных внуков, среди которых — преподобная Мария Бородинская, в миру Маргарита Михайловна Тучкова, урожденная Нарышкина) и Наталья († 1770 г.) (погребены рядом с собором). О могиле же самого Кирилла Алексеевича не говорится — он вообще не упоминается ни в сборнике «Московский некрополь» 1907—1908 гг. [7], ни в сборнике «Петербургский некрополь» 1912 г. [8] на страницах, где перечислены все Нарышкины, погребенные в Москве и Санкт-Петербурге до начала XX в.

Что касается погребения младенца Ивана, то обратим внимание на текст у архимандрита Григория: «В монастырской Описи... 1699 года... замечено, что в Боголюбской церкви... на северной стороне у двух гробниц... в возглавии тех гробниц у стены гробница небольшая, красный покров», с комментарием, что эта гробница «не известно чья, ныне не существует» [5, с. 232]. В 1699 году на левой стороне было только два погребения (оба женские, в первом ряду) — 1682 и 1691 гг. Остальные появились позже.

Небольшое надгробие, существовавшее в соборе в конце XVII в., не просто исчезло («ныне не существует»), но со временем было, очевидно, переделано — на его месте, в начале второго ряда надгробий слева у окна, было поставлено надгробие обычных размеров. Позже рядом с ним появилось еще одно, однако в середине XIX в. оба уже без эпитафий и определяемые как «неизвестные». Исходя из анализа выше приведенных текстов о покровах и «утерянном» надгробии, можно сделать вывод, что в начале второго ряда, у стены был погребен тот самый младенец Иван, сын Кирилла Алексеевича, о котором говорит опись, начатая в 1699 г., а рядом с ним позже, в 1723 году, был погребен сам Кирилл Алексеевич Нарышкин. Очевидно, место для своего погребения рядом с сыном Кирилл Алексеевич приготовил заранее. Подобная практика оставления мест для более поздних погребений существовала и в других местах Боголюбского собора.

Обратим внимание и на то, что в описи 1774 года перечислены покровы от надгробий (но не всех), находящихся в Боголюбском соборе, причем сперва — от надгробий, расположенных на правой стороне, последовательно от первого к третьему ряду, включая общий покров супружеской пары Александра Львовича и Елены Александровны (одно из бывших ранее «безымянных» надгробий — женское на «мужской» стороне), а потом описание переходит на левую сторону, где описываются только три покрова, сперва в первом ряду — «девицы Евдокии Кириловны», потом «Кирила Афанасьевича», а после — еще одного надгробия из третьего ряда, опознать которое помогает именно указанный покров — «покров от гробницы Графини девицы Дарьи Кириловны Разумовской, дочери Графа Кирилла Григорьевича Разумовского» [5, с. 233]. Это третье ранее не опознанное надгробие (в третьем, ближнем ко входу в храм, ряду, второе от окна), принадлежит отроковице Дарье, скончавшейся в возрасте 9 лет, внучке почивающих в Боголюбском соборе Ивана Львовича Нарышкина и его супруги Дарьи Кирилловны.

Таким образом, к настоящему времени установлены имена всех, покоившихся некогда под «безымянными» надгробиями в Боголюбском соборе (илл. 3).



Левая сторона

- I. Евдокия Васильевна Нарышкина - жена Мартениана Кирилловича, † 11 апр. 1691 г.
- II. Евдокия Кирилловна Нарышкина - дочь К.П. Нарышкина, † 19 авг. 1682г.
- III. Прасковья Федоровна Нарышкина - жена Льва Кирилловича, † 2 авг. 1701 г.
- IV. Иван Кириллович Нарышкин, младенец, сын Кирилла Алексеевича, † между 1696 и 1701 гг.
- V. Кирилл Алексеевич Нарышкин, губернатор Москвы в 1716-1719 гг., † 1723 г.
- VI. Анна Леонтьевна Нарышкина - жена К.П. Нарышкина, бабушка Петра I † 2 июня 1706 г.
- VII. Прасковья Львовна Нарышкина - дочь Льва Кирилловича, † 5 ноября 1710 г.
- VIII. Дарья Кирилловна Нарышкина - жена Ивана Львовича, † 19 мая 1730 г.
- IX. Дарья Кирилловна Разумовская, отроковица, внучка Ивана Львовича и Дарьи Кирилловны Нарышкиных, † 1762 г.

Правая сторона

1. Боярин Кирилл Полуехтович Нарышкин - дед Петра I. † 30 апр. 1691 г.
2. Оружничий Иван Кириллович Нарышкин † уб. 17 мая 1682 г.
3. Стольник Афанасий Кириллович Нарышкин † уб. 15 мая 1682 г.
4. Кравчий Федор Кириллович Нарышкин † 1 авг. 1691 г.
5. Мартениан Кириллович Нарышкин † 4 марта 1697 г.
6. Лев Кириллович Нарышкин † 28 янв. 1705 г.
7. Евграф Львович Нарышкин, † 31 окт. 1705 г.
8. Феодора Львовна Нарышкина, † 1705 г.
9. Иван Львович Нарышкин † 11 июля 1734 г.
10. Сенатор Александр Львович Нарышкин † 25 янв. 1746 г.
11. Елена Александровна Нарышкина, жена Александра Львовича, † 1767 г.

убиты
стрельчаными

Илл. 3. Схема погребений Нарышкиных в Боголюбском соборе Высоко-петровского монастыря — скорректированная схема из книги И.З.Крылова [1]. Кружочками обозначены надгробия, ранее бывшие неизвестными.

Но вернемся ко времени, когда Боголюбский собор только начинал становиться родовой усыпальницей Нарышкиных, а в Высоко-Петровском монастыре разворачивалось обширное каменное строительство.

В 1690 году по указу Петра I в Высоко-Петровском монастыре началось строительство храма в честь преподобного Сергия Радонежского. Храм был возведен в благодарность за спасение царя в августе 1689 года, когда, будучи предупрежден о готовящемся покушении стрельцов, он бежал из села Преображенского в Троице-Сергиев монастырь, где оставался достаточно время, чтобы собрать силы для нанесения окончательного поражения своей сестре Софье и фактически стать единовластным царем.

Предположу, что именно в дни пребывания Петра I в Троице-Сергиевом монастыре в августовские дни 1689 года он и обратил свое внимание на деятельного насельника обители — отца Иова (в каком сане он пребывал в то время, мы не знаем). И не случайно вскоре, в том же 1689 году, отец Иов становится архимандритом Высоко-Петровского монастыря, ктиторами которого в то время были Нарышкины и сам Петр.

О том, кем был это поистине великий святитель до того, как стал во главе Высоко-Петровской обители, столь возвышенной при Петре I, известно крайне мало, кроме места его рождения и того, что он в раннем возрасте принял пострижение в монашество в Троице-Сергиевом монастыре.

Архимандрит Иов был настоятелем Высоко-Петровской обители около пяти лет. При его настоятельстве в монастыре разворачивается обширное строительство. Строится храм в честь преподобного Сергия Радонежского, завершается строительство новых Святых врат с надвратным Покровским храмом и колокольной над ним — впервые в монастырском строительстве² именно здесь мы видим такое соединение трех элементов — святых врат, храма и колокольни, — которое позже распространилось повсеместно. Одновременно начинается строительство здания монашеских келлий, донныне именуемых Нарышкинскими палатами. Возводятся стены, строятся настоятельский корпус и хозяйственные здания. Красота архитектурного ансамбля Высоко-Петровской обители — «жемчужины нарышкинского барокко», как именуют его специалисты, — в целом сохранилась и в советское время (разрушенное было восстановлено трудами реставраторов под руководством Б.П.Дедушенко) и до сего дня радует приходящих в монастырь [9].

После Высоко-Петровской обители архимандрит Иов становится наместником Троице-Сергиева монастыря, а 5 июня 1697 года был хиротонисан во епископа Патриархом Адрианом с возведением в сан митрополита Новгородского. О времени его руководства Новгородской епархией известно много [10]. Есть свидетельства о том, что и в Новгороде он не забывал Высоко-Петровскую обитель и ее основателя святителя Петра. Так, в жизнеописании митрополита Иова на сайте Новгородской епархии есть интересное упоминание об утвержденном при нем чине иконного возобновления: «[Да] поют молебен по чину и воду святят, и на молебне каноны глаголют Знамения Божия Матери, Петру чудотворцу всея Руси, да Николе святому, да Страшному Суду, да Никите Епископу...» [11]. Упоминание о святителе Петре — святом, не столь близком Новгороду, сколько Москве, — отсылает нас к сугубому почитанию митрополитом Иовом святителя Петра, бывшего, как говорится в его житии, и чудным иконописцем.



Илл. 4. Митрополит Новгородский Иов

В литературе неоднократно приходилось читать, что святитель поддерживал полезные преобразования Петра. Однако сами повествования, скорее, свидетельствуют о том, что святитель следовал своему сердцу, помогая нуждающимся, просвещая паству, устраивая богадельни, сберегая жизни «несчастнорожденных»

детей. И именно его благие начинания обращали на себя внимание императора, который сперва поддерживал их материально — и из собственных средств, и повелев приписать к Новгородскому архиерейскому дому дополнительные вотчины, а затем распространял начинания митрополита на всю Россию. Так, например, в 1715 г. Петр повелевал указом во всех городах империи учредить дома «для принятия и воспитания зазорно рождаемых младенцев», поручив смотреть за этими домами «городским начальникам и магистратам, под страхом за леностное смотрение гнева своего», и «в указе сем поставил сему человеколюбивейшему учреждению примером Преосвященнейшего Митрополита Новгородского Иова» [12].

Многим известны слова Петра после кончины святителя Митрофана Воронежского в 1703 году: «Не осталось у меня такого святого старца», но, полагаю, можно смело сказать, что в лице митрополита Новгородского Иова император вновь обрел старца-святителя, которого глубоко почитал [11]. Достойный архипастырь скончался 3 февраля 1716 года, погребен в Софийском соборе.

Таким образом, исследования, проведенные автором статьи, позволили определить, что важным этапом, положившим начало взаимодействия императора Петра I и митрополита Новгородского Иова стало настоятельство отца Иова в Высоко-Петровском монастыре, ктиторами которого были Петр и его сродники по материнской линии. В ходе работы удалось определить имена погребенных в Боголюбском соборе монастыря под надгробиями, эпитафии которых были уничтожены еще в начале XIX в. (почему и кем — пока остается исторической загадкой), а также определить по найденным фрагментам стилистическую идентичность эпитафий на надгробиях 1682 и 1691 года, что может помочь при дальнейших реставрационных работах в монастыре.

Примечания

1. Разумовский Кирилл Григорьевич, граф, генерал-фельдмаршал, президент Российской академии наук с 1746 по 1798 г. Скончался 09.01.1803 в Батурине (Черниговская обл., Украина).
2. Более ранний пример такого соединения — только колокольня при храме церкви Рождества Христова а Ярославле, построенная в 1650-е годы.
1. Григорий (Воинов), архимандрит. Списки настоятелей Московского Высокопетровского монастыря с 1379 года // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Моск. ун-те. Повременное издание. 1874. Январь — март. Кн. 1. Смес. М., 1874. С. 173-220.
2. Крылов И.З. Достопамятные могилы в Московском Высокопетровском монастыре. М.: Типография Лазаревых института восточных языков, 1841. 32 с.
3. Забелин И.Е. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы по определению Московской Городской Думы собранные и изданные руководством и трудами Ивана Забелина. М.: Издание Московской Городской Думы, 1884. Ч. 1. Стлб. 542, 543.
4. ЦАГМ. Ф. 1215. Оп. 3. Д. 74. Л. 222.
5. Григорий (Воинов), архимандрит. Надгробные памятники в Московском Высокопетровском монастыре // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Моск. ун-те. Повременное издание. 1874. Январь — март. Кн. 1. Смес. М., 1874. С. 221-233.
6. Купцов И.В. Материалы к некрополю Высоко-Петровского монастыря в Москве [Электр. ресурс] // Уральский родословед. Вып. 5. Сборник статей / Отв. ред. М.Ю.Елькин. Екатеринбург: Уральское историко-родословное общество, 2001. С. 81-85. URL: <http://www.okorneva.ru/stati-v-sbornike-uralskiy-rodoved-vyipusk-5/ivan-vladimirovich-kuptsov-materialyi-k-nekropolyu-vysokopetrovskogo-monastyrya-v-moskve/> (дата обращения: 20.03.2022).
7. Московский некрополь / [В.И.Саитов, Б.Л.Модзалевский]; [Авт. предисл. и изд. Вел. кн. Николай Михайлович]. СПб., 1907—1908. Т. 2. С. 317.
8. Петербургский некрополь / [В.И.Саитов]; Изд. Вел. кн. Николай Михайлович. СПб., 1912—1913. Т. 3 (М—Р). С. 213.
9. Спрингис Е.Э. Архитектурный комплекс Высоко-Петровского монастыря // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 71-75.
10. Галкин А.К. Иов, митр. Новгородский и Великолуцкий // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 25. С. 295-298.
11. Иов, митрополит Новгородский [Электр. ресурс] // Сайт Новгородской епархии Русской Православной Церкви. URL: <http://vn-eparhia.ru/svyatiteli-novgorodskoj-zemli-x-xii-vek/151-svyatiteli-novgorodskoj-zemli-xix-vek/957-iov-mitropolit-novgorodskij> (дата обращения: 20.03.2022).
12. Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. М.: Тип. Николая Степанова, 1838. Т. 6. С. 359.

References

1. Grigoriy (Voinov), arhimandrit. Spiski nastoyateley Moskovskogo Vysokopetrovskogo monastyrya s 1379 goda [Lists of abbots of the Moscow Vysoko-Petrovsky Monastery since 1379]. Chteniya v Imp. obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Mosk. un-te. Povremennoe zdanie. 1874. Yanvar' — mart. Kn. 1. Smes'. Moscow, 1874, pp. 173-220.
2. Krylov I.Z. Dostopamyatnye mogily v Moskovskom Vysokopetrovskom monastyre [Memorable graves in the Moscow Vysoko-Petrovsky Monastery]. Moscow, 1841. 32 p.
3. Zabelin I.E. Materialy dlya istorii, arkheologii i statistiki goroda Moskvy po opredeleniyu Moskovskoy Gorodskoy Dumy sobrannyye i izdannyye rukovodstvom i trudami Ivana Zabelina [Materials for the history, archeology and statistics of the city of Moscow according to the definition of the Moscow City Duma collected and published by the leadership and works of Ivan Zabelin]. Moscow, 1884. Part 1, stlb. 542, 543.
4. TsAGM (Central Archive of Moscow). F. 1215. Op. 3. D. 74. L. 222.

5. Grigoriy (Voinov), arkhimandrit. Nadgrobnye pamyatniki v Moskovskom Vysokopetrovskom monastyre [Tombstones in Moscow Vysoko-Petrovsky Monastery]. Chteniya v Imp. obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Mosk. un-te. Povremennoe zdanie. 1874. Yanvar' — mart. Kn. 1. Smes'. Moscow, 1874, pp. 221-233.
6. Kuptsov I.V. Materialy k nekropolu Vysoko Petrovskogo monastyrya v Moskve [Materials for the necropolis of the Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow]. Ural'skiy rodoved, iss. 5. Ekaterinburg, 2001, pp. 81-85. Available at: <http://www.okorneva.ru/stati-v-sbornike-uralskiy-rodoved-vypusk-5/ivan-vladimirovich-kuptsov-materialyi-k-nekropolu-vysoko-petrovskogo-monastyrya-v-moskve/> (accessed: 20.03.2022).
7. Moskovskiy nekropol' [Moscow Necropolis]. St. Petersburg, 1907—1908. Vol. 2, p. 317.
8. Peterburgskiy nekropol' [St. Petersburg Necropolis]. St. Petersburg, 1912—1913. Vol. 3 (M—R), p. 213.
9. Springis E.E. Arkhitekturnyy kompleks Vysoko-Petrovskogo monastyrya [The architectural complex of the Vysoko-Petrovsky Monastery]. In: Pravoslavnyaya entsiklopediya. Moscow, 2005. Vol. 10, pp. 71-75.
10. Galkin A.K. Iov, mitr. Novgorodskiy i Velikolutskiy [Iov, Metropolitan of Novgorod and Velikiye Luki]. In: Pravoslavnyaya entsiklopediya. Moscow, 2011. Vol. 25, pp. 295-298.
11. Iov, mitropolit Novgorodskiy [Iov, Metropolitan of Novgorod]. Sayt Novgorodskoy eparkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. Available at: <http://vn-eparhia.ru/svyatiteli-novgorodskoj-zemli-x-xii-vek/151-svyatiteli-novgorodskoj-zemli-xix-vek/957-iov-mitropolit-novgorodskij> (accessed: 20.03.2022).
12. Golikov I.I. Deyaniya Petra Velikogo, mudrogo preobrazatelya Rossii, sobrannye iz dostovernikh istochnikov i raspolozhennyye po godam [The Deeds of Peter the Great, the Wise Transfigurator of Russia, collected from reliable sources and arranged by year]. Moscow, 1838. Vol. 6, p. 359.

Balashova E.G. Peter the Great, the necropolis of the Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow and Metropolitan Iov of Novgorod: facts, guesses and historical discoveries. The article is a study related to the burials of the Naryshkins in the Bogolyubsky Cathedral of the Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow. The formation of this necropolis began in the late 1680s — early 1690s, during the abbacy of Archimandrite Iov (1689—1694), later Metropolitan of Novgorod, who inspired Peter with his philanthropic endeavors, in the Vysoko-Petrovsky Monastery. The ktetors of the monastery were Peter the Great, acquaintance with whom, perhaps, was the reason for the appointment of Archimandrite Iov as the abbot of the monastery, and relatives of the then young tsar on the mother's side — the Naryshkins. Four tombstones in the cathedral from the middle of the 19th century were considered "nameless". The analysis of historical materials known to date allowed us to determine who exactly is buried under them, and to restore the burial scheme. Also in the article, for the first time in a scientific publication, photos of fragments of epitaphs of tombstones of Kirill Poluektovich Naryshkin († 1691) and his daughter Evdokia Kirilovna († 1682) are published.

Keywords: Russian Orthodox Church, Peter the Great, Metropolitan Iov of Novgorod, Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow, necropolis, the Naryshkins.

Сведения об авторе. Елена Григорьевна Балашова — специалист по экспертно-аккредитационной деятельности Синодального отдела религиозного образования и катехизации; ORCID: 0000-0001-8047-8044; pravob@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Балашова Е.Г. Петр I, некрополь московского Высоко-Петровского монастыря и митрополит Новгородский Иов: факты, догадки и исторические открытия // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 168-174. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).168-174

For citation: Balashova E.G. Peter the Great, the necropolis of the Vysoko-Petrovsky Monastery in Moscow and Metropolitan Iov of Novgorod: facts, guesses and historical discoveries. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 168-174. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).168-174

Е.Г.Боронина

**К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ В.М.ЩУРОВА: МОНОГРАФИЯ
И.Н.КАРАЧАРОВА «ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ БАСЕЙНА РЕКИ ПСЁЛ (БЕЛГОРОДСКО-КУРСКОЕ
ПОГРАНИЧЬЕ)»**

Проанализирована монография И.Н.Карачарова с точки зрения подтверждения и развития научных идей по исследованию песенной культуры Юга России профессором Московской государственной консерватории В.М.Щуровым. Приводятся факты, свидетельствующие о том, что научные идеи В.М.Щурова стали базовой составляющей объемной работы И.Н.Карачарова, анализирующего историографические, этнографические и музыкально-фольклорные сведения о песенной традиции Попселья. Анализируются сведения, позволяющие выстроить преемственность научной мысли московской фольклористической школы в следующей последовательности: К.В.Квитка — А.В.Руднева — В.М.Щуров — И.Н.Карачаров.

Ключевые слова: В.М.Щуров, И.Н.Карачаров, научная школа, песенная традиция бассейна реки Псел, историография

Иван Николаевич Карачаров — последователь Вячеслава Михайловича Щурова (1937—2020), доктора искусствоведения, профессора Московской государственной консерватории им. П.И.Чайковского, известного ученого, исследователя теории и истории музыки устной традиции, собирателя музыкального фольклора. Ученых связывает многолетняя дружба, плодотворная научная, творческая и собирательская работа.

И.Н.Карачаров — фольклорист-исследователь, уроженец Белгородщины, доцент Белгородского государственного института искусств и культуры, кандидат искусствоведения, заслуженный работник культуры Российской Федерации.

Сферой научных интересов ученых были вопросы выявления стиливых особенностей и жанровой структуры народной музыки южнорусского региона и, конкретно, бассейна реки Псел Белгородско-Курского пограничья. И.Н.Карачаров, как и В.М.Щуров, активно изучал историю, традиции, музыкальный (песенный, хореографический и музыкально-инструментальный) фольклор региона, часто ездил в экспедиции, записывал музыкально-фольклорный и исторический материал.

И.Н.Карачаров выполнил кандидатскую диссертацию на тему «Русская народная музыкальная культура бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье) по специальности 17.00.02 «Музыкальное искусство»¹. Его научным руководителем стал профессор В.М.Щуров, который искренне заботился о научном росте молодого коллеги, стал редактором его монографии о песнях Белгородско-Курского пограничья [1].

Защита кандидатской диссертации состоялась 24 февраля 2005 года на заседании диссертационного совета Д 210.009.01 при Московской государственной консерватории им. П.И.Чайковского. Оппонентами стали доктор искусствоведения, профессор И.В.Мациевский (Санкт-Петербург, РИИИ) и кандидат искусствоведения Н.Ю.Данченкова (Москва, ГИИ), оба — известные фольклористы, представители ведущих Российских научно-исследовательских институтов. Была отмечена приверженность диссертанта отечественной фольклористической школе, последовательное раскрытие проблематики в рамках структурно-типологического и комплексного подходов, дальнейшее развитие регионалистики посредством описания локальной песенной традиции бассейна реки Псел Белгородско-Курского пограничья.

И.Н.Карачаровым доказано, что на указанных землях расположена стилистически единая песенная традиция, отличающаяся от других южнорусских манер. Выяснилось, что в результате воздействия исторических, природных, социальных и других факторов в верховьях реки Псел сформировалась своеобразная песенно-инструментальная традиция, обладающая общими свойствами южнорусской музыкальной культуры и в то же время имеющая яркие специфические черты. Одним из главных в работе является вопрос взаимодействия коренных и переселенческих традиций, формирующих целостную стиливую систему.

Проведенный нами анализ текста диссертации позволили выявить круг ученых, чьи научные взгляды разделяет И.Н.Карачаров. Так, методологические основы исследования основаны на положениях, выработанных фольклористами-музыковедами Московской государственной консерватории им. П.И.Чайковского — К.В.Квиткой, А.В.Рудневой и последовательно продолженных в трудах В.М.Щурова, Н.Н.Гиляровой, Н.М.Савельевой, Т.А.Старостиной. Помимо этого, учитывались методики, применяемые Е.В.Гиппиусом, Б.Б.Ефименковой, М.А.Енговатовой, О.А.Пашиной и другими отечественными учеными, представителями научных школ Российской академии музыки имени Гнесиных и Государственного института искусствознания.

Основным методом исследования является *системное описание традиции* (выделение основных компонентов, форм и способов их взаимодействия) с анализом музыкальных материалов *в русле сравнительного этномузыкознания*. Местная традиция рассматривается с трех точек зрения: *музыкально-этнографической, музыкально-стилевой и исполнительской*. Использование *средств структурного и стиливого анализа* песенных напевов, выявление особенностей ладовой системы песенного фольклора, помогает определить пути формирования и развития народной музыкальной традиции в исследуемом локусе.

В ходе исследования выявлены факторы, способствовавшие формированию единых качеств псельской народной культуры. Это, во-первых, единый характер занятий населения (ратный труд и земледелие), содействовавший налаживанию культурных связей.

Во-вторых, местные природные условия, наличие густых лесов и болот, делали реку Псел основной артерией, способствовавшей становлению культурных и торговых отношений Попселья. Это же было барьером, ограничивающим контакты местного населения с соседями и защитой от татар.

Третий фактор, сыгравший исходную стилиобразующую роль в псельской традиции, — культура древних славян-северян — автохтонных жителей этих мест, чьи поселения могли сохраниться по берегам реки Псел.

Выполнению диссертационного исследования предшествовала публикация монографии И.Н.Карачарова под названием «Песенная традиция бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье)» (2004) [1], в которой изложены основные положения диссертации. Работа выполнена под общей редакцией В.М.Щурова. В первой главе представлена система музыкальных жанров Попселья и формы его бытования, во второй — проанализированы особенности музыкальной стилистики песен исследуемого региона и особенности народного исполнительства. Книга снабжена обширным нотным материалом из 135 примеров.

Для изучения жанровой системы Попселья использованы методы структурного и стилевого анализа, рассмотрены особенности ритма, мелодики, лада, многоголосной фактуры, композиционной структуры напевов в связи с поэтикой и принципами стиховой организации напевов — с учетом жанровых и историко-возрастных факторов.

Факторы истории и этнографии, местной традиционной хореографии и народной инструментальной музыки рассматриваются в той мере, в какой они помогают раскрыть особенности культуры Попселья.

Анализируя виды многоголосной организации песен, И.Н.Карачаров обращает внимание на сложность ее классификации из-за различия терминологического аппарата у разных исследователей, а также существования множества комбинированных фактурных форм, объединяющих признаки нескольких. В обозначении основных понятий И.Н.Карачаров выступает последователем своего научного руководителя, перенимая используемый им терминологический аппарат.

Характеризуя композиционное строение песен Попселья, И.Н.Карачаров ссылается на исследование В.М.Щурова [2] и выявление им отличительной черты псельской песенной культуры — ее центрированность, «сжатость» присутствующих в ней элементов. Исследователь приводит обширную цитату: «Именно к народной песенной культуре бассейна Псла как нельзя лучше подходит замечание В.М.Щурова о том, что «напев народной песни строится по законам миниатюры, каждая мельчайшая деталь имеет в нем свое значение, а искусное сочетание всех деталей в прихотливом узоре при сохранении большой стройности целого рождает эффект филигранной отточенности формы, ее изысканности. Поэтому при музыкальном анализе песенных примеров необходимо внимание к каждому атому «строительного вещества», формирующего конкретное произведение музыкально-поэтического искусства» [1, с. 74]. Так, прибегая к классической терминологии анализа музыкальных форм, описывает В.М.Щуров особенность развития псельских песен. Важно, что научный вывод известного ученого нашел свое продолжение в работе его продолжателя И.Н.Карачарова, что позволяет говорить о продолжении развития научных взглядов В.М.Щурова.

В монографии И.Н.Карачарова содержится достаточно много ссылок на работы В.М.Щурова. Так, в разделе «Разбор литературы по теме» [1, с. 7] содержится информация о разнообразии хореографических построений при исполнении во время Великого поста «говеенского» танка, который описан в монографии В.М.Щурова «Южнорусская песенная традиция» [3].

Другая ссылка из этого же раздела [1, с. 8], расширяет сведения о составе инструментального ансамбля на территории белгородского Попселья и приводит конкретный состав музыкальных инструментов из той же монографии В.М. Щурова [3]. Это свидетельствует о глубине исследования музыкальной традиции Попселья В.М.Щуровым и И.Н.Карачаровым, которые помимо основного их интереса — народные песни — записывали исторические сведения об изучаемом регионе, а также примеры традиционной хореографии и инструментальной музыки.

Проследивая далее факторы, позволяющие говорить о проявлении научной школы В.М.Щурова в монографии И.Н.Карачарова [1], можно отметить, что автор работы, говоря об основных разновидностях ладовых структур, рассматривает характерный для данного региона терцовый лад с нижней большой секундой в качестве вводного тона, что придает ему черты целотоновости. Ученый отмечает В.М.Щурова как первооткрывателя подобного явления в этом регионе и находит подтверждение данного факта в последующих экспедициях: «Впервые отмеченный В.Щуровым в 1963 году в экспедиции в селе Богатое Ивнянского района Белгородской области, он был повторно зафиксирован нами спустя более 30 лет» [1, с. 53].

Еще одна цитата, которую внес в свою книгу И.Н.Карачаров из монографии В.М.Щурова «Южнорусская песенная традиция» [3, с. 79], касается проблемы многоголосного строения южнорусских песен. Он подчеркивает справедливое замечание учителя о специфике многоголосия Юга России: «Отличительная особенность южнорусской гетерофонии состоит в том, что уже в рамках этой простейшей формы многоголосия намечается путь к индивидуализации голосов», что является одной из характерных черт песен Попселья. Так, опираясь на научные наблюдения В.М.Щурова о специфике исторического пути и особенностях народной музыки исследуемого региона и многочисленные собственные записи фольклора, И.Н.Карачаров выстраивает

развернутую характеристику песенной традиции бассейна реки Псел (Белгородско-Курского пограничья) и делает выводы о её отличительных чертах и уникальности.

В то же время И.Н. Карачаров вступает в полемику с В.М.Щуровым, указывая [1, с. 9], что приведенные им нотные примеры нескольких песен из сел, расположенных по берегам реки Пены, притока Псла [3], могут быть использованы лишь с поправками. Он считает, что термины, которыми пользуется В.М.Щуров, такие как «песни западных районов Белгородской области», нуждаются в уточнении, поскольку песенные манеры, бытующие в западных регионах Белгородской области, существенно разнятся. «Так, музыкальные традиции Ивнянского, Ракитянского районов заметно отличаются от традиций Грайворонского и Борисовского районов Белгородской области» [там же]. Нотные примеры, представленные ученым, считает И.Н.Карачаров, выполнены в основном с общего канала, что снижает возможность их точной расшифровки. В целом же относительное несовершенство первых нотных транскрипций, выполненных собирателями старшего поколения, представляют немалую ценность, они позволяют получить верное представление о своеобразии южнорусского фольклора.

В анализе труда И.Н.Карачарова «Песенная традиция бассейна реки Псел», с точки зрения продолжения им научных разработок В.М.Щурова, стоит обратиться ко второму разделу указанной работы «Особенности метрической организации напевов». Здесь молодой ученый вновь обращается к проблеме использования научной терминологии и подтверждает свою приверженность трактовке понятий в духе толкований своего учителя: «Говоря о метрике в народной песне, мы применяем это понятие в расширенном значении — как способ организации ритмических мотивов. Так трактует данную категорию В.М.Щуров [2-5] вслед за Л.Мазелем и В.Цуккерманом» [6]. В данном случае можно говорить об именах, на чьих работах базируются исследования В.М.Щурова — это известные теоретики-музыковеды, профессора Московской консерватории Л.А.Мазель и В.А.Цуккерман.

В пятом разделе «Принципы сложения полифонической фактуры в ансамблевом пении Попселья» И.Н.Карачаров вновь прибегает к понятийному аппарату, сформулированному В.М.Щуровым: Говоря о сопряжении голосов в местной народной песне и, конкретно, о верхнем малоразвитом голосе, напоминающем бурдон, он пишет: «Данный голос отличается большой стабильностью, варьирование в нем наблюдается незначительное и проявляется, прежде всего, во внутреннем распевании слогодлительности (термин В.М.Щурова)» [1, с. 60].

В этом же разделе [1, с. 73] ученый предлагает вид многоголосия, где голоса мелодически самостоятельны и функционально разнородны, называть «развитой контрастной полифонией с двухголосной основой», согласно классификации В.М.Щурова. Таким образом ученый снова обращается к научным принципам музыкального синтаксиса, разработанным В.М.Щуровым, и подтверждает свою приверженность им в конкретном теоретическом вопросе.

И.Н.Карачаров приводит и иную трактовку тактовых редакций, предложенных В.М.Щуровым [1, с. 48], он развивает положения, предложенные профессором, указывая, что «такое решение не является безусловным».

Ссылаясь на мнение В.М.Щурова и в четвертом разделе «Основные разновидности ладовых структур» того же труда [1, с. 54]. Молодой ученый формулирует положение о том, что в изучаемой локальной традиции историко-стадиальные факторы выступают на первый план, не всегда проявляясь в чертах жанровой стилистики напевов, указывает, что песни, принадлежащие к одному и тому же историческому пласту, проявляют некоторые общие ладовые свойства. Именно об этом пишет В.М.Щуров в обосновании своего положения об историко-возрастной стилистике русских народных песен курской традиции [5, с. 51].

Подчеркивая особенности исполнения традиционных народных песен Попселья, в седьмом разделе анализируемой работы И.Н.Карачаров, выделяя терпкое звучание местных песен, связывает это с характерным ладовым свойством — целотонным ладом. Так, плотно заполненный тритоновый «каркас» «начинает сам резонировать», делая напев более ярким. В свое время В.М.Щуров указывал на подобную возможность южнорусского тритона «как бы прорезать воздух», что «делает песни с таким ладовым устройством слышными на очень большом расстоянии» [1, с. 80].

И в заключении своего исследования И.Н.Карачаров указывает, что яркие примеры местного многоголосия были записаны в Попселье В.М.Щуровым и опубликованы в сборнике песен в многомикрофонной записи, составленный по инициативе и под редакцией В.М.Щурова [1, с. 83]. Нотные примеры из этого сборника [7] многократно цитируются и анализируются в работе молодого исследователя.

Ссылка на труды В.М.Щурова в работе И.Н.Карачарова гораздо больше. Мы проанализировали лишь наиболее существенные.

И здесь необходимо указать, что сам известный ученый был учеником и последователем его научного руководителя — профессора Московской консерватории, доктора искусствоведения Анны Васильевны Рудневой. Район Попселья входил в сферу её научного интереса, как и в целом музыкальная народная культура Юга России. А.В.Руднева — одна из основателей московской фольклористической школы. Ею опубликованы работы, касающиеся теоретических и практических аспектов темы, исследуемой И.Н.Карачаровым: «Курские танки и карагоды» (1975) [8], «Народные песни Курской области» (1957) [9], «Русское народное музыкальное творчество» (1994) [10] и другие.

Имя А.В.Рудневой, ссылки на ее научные идеи занимают существенное место в работе И.Н.Карачарова. Так, ученый ссылается на мнение А.В.Рудневой более 25 раз, на высказывания — В.М.Щурова более 30 раз.

Это наиболее часто цитируемые имена в исследовании. Таким образом, прослеживается преемственность научной мысли, научной школы московской консерватории от учителя к ученику: А.В.Руднева — В.М.Щуров — И.Н.Карачаров.

В свою очередь, А.В.Руднева была ученицей К.В.Квитки, одного из основателей московской школы фольклористов-музыкантов. Его имя, его научные взгляды также упоминаются в анализируемом исследовании, а выстроенную выше цепочку правомерно представить более продолжительной: К.В.Квитка — А.В.Руднева — В.М.Щуров — И.Н. Карачаров.

Существенную часть работы И.Н.Карачарова составляют разыскания в области истории заселения, развития хозяйства и культуры Попселья. Используются мысли, положения из работ историков и этнографов: Д.И.Багалея — из истории северской земли, И.Д.Беляева — о сторожевой, станичной и полевой службе, М.А.Бойкова — краткое описание Курской губернии, А.И.Дмитрюкова — статистическое описание г. Суджи, М.Забылина — о русском народе, Д.К.Зеленина — о великорусских говорах, Д.С.Лихачева — о культуре Руси эпохи образования русского национального государства, Б.А.Рыбакова — о киевской Руси и русских княжествах XII—XIII веков и его же — о полянах и северянах, В.И.Самсонова — из прошлого Курского края, В.В.Седова — о восточных славянах VI—XIII веков, А.А.Танкова — о курском дворянстве, А.С.Фамицина — о скоморохах на Руси. Приводятся данные из «Повести временных лет», сборника «Из истории Курского края» и других работ.

Повышенное внимание к вопросам истории расселения народов на исследуемых землях, становления хозяйственных и культурных отношений отличало также и научные работы В.М.Щурова. Так, анализ местных песенных традиций в различных его работах предварялись разысканиями в сфере исторических и экономических предпосылок. Из истории и способов хозяйствования выводил профессор конкретные факторы культурной жизни региона, общие и специфические черты локальных народных традиций. Такой же путь раскрытия темы продолжен и в труде И.Н.Карачарова.

Самая большая подборка литературы в исследовании И.Н.Карачарова связана с вопросами музыкальной фольклористики. Авторы этих работ — в подавляющем большинстве — коллеги и соратники В.М.Щурова, видные советские и российские фольклористы. Кроме упомянутых выше, это Э.Е.Алексеев, Т.С.Бершадская, О.В.Величина, Н.М.Владыкина-Бачинская, Н.Н.Гилярова, Е.В.Гиппиус, А.Н.Иванов, В.Л.Гошовский, Т.О.Дигун, Е.А.Дорохова, М.А.Енговатова, Б.Б.Ефименкова, Т.В.Кирюшина, Е.А.Краснопевцева, Г.В.Лобкова, Е.И.Мельник, А.М.Мехнецов, З.Я.Можейко, Т.С.Рудиченко, Н.М.Савельева, Б.Ф.Смирнов, Т.А.Старостина, Л.Л.Христиансен, А.Чекановская.

Из указанных выше фамилий можно выделить фигуры крупных ученых старшего поколения — Е.В.Гиппиуса, К.В.Квитку, А.В.Рудневу — как наставников В.М.Щурова, к наследию которых не раз обращался ученый в своих исследованиях.

Многие из вышеперечисленных возглавляли ранее или руководят сегодня научной деятельностью в сфере этномузыкального знания: Н.Н.Гилярова — заведующая Научным центром народной музыки им. К.В.Квитки МГК им. П.И.Чайковского (ранее кабинетом народной музыки руководили К.В.Квитка, А.В.Руднева), Г.В.Лобкова — заведующая кафедрой этномузыкалогии СПбГК им. Н.А.Римского-Корсакова (ранее руководил кафедрой А.М.Мехнецов), Е.А.Дорохова — заместитель руководителя Центра русского фольклора ГРДНТ им. В.Д.Поленова, Н.М.Савельева и Т.А.Старостина — профессора Московской консерватории, З.Я.Можейко — ученый с мировым именем из Бalarуси, Л.Л.Христиансен был ректором Саратовской консерватории, Е.В.Гиппиус, В.М.Щуров, Т.В.Кирюшина, М.А.Енговатова руководили музыкально-этнографическим Центром им. Е.В.Гиппиуса РАМ им. Гнесиных, В.М.Щуров вплоть до ухода из жизни — до сентября 2020 года — возглавлял кафедру народной художественной культуры Московского государственного института культуры и одновременно стоял за профессорской кафедрой Московской государственной консерватории.

Выявленный выше неполный список коллег и наставников свидетельствует о широких академических взглядах ученых В.М.Щурова и И.Н.Карачарова. Это тот круг специалистов, к которому складывались их научные взгляды. Подавляющее большинство из них — соратники В.М.Щурова. С ними он советовался, проговаривал свои научные подходы и положения, на конференциях под их председательством многократно представлял результаты своих научных изысканий.

Безусловно, круг ученых, с кем контактировал В.М.Щуров, несравнимо больше. Особенно это касается Московской консерватории, научных школ бывших республик СССР. Но и те ученые, которые указаны в диссертации И.Н.Карачарова, выполненной под руководством В.М.Щурова, дают яркий срез научных контактов известного ученого, свидетельствуют о его исследовательских интересах и предпочтениях, об путях складывания его научной школы.

Значение наследия В.М.Щурова в развитии отечественного этномузыкального знания еще подлежит изучению. Но сегодня мы вправе говорить о научной школе ученого, о его учениках и преемниках, о его значимом вкладе в процесс становления и развития отечественной этномузыкалогии.

Примечание

1. Карачаров И.Н. Русская народная музыкальная культура бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье): дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.02; МГК им. П.И. Чайковского, Москва, 2005.
1. Карачаров И.Н. Песенная традиция бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье) / Под общ. ред. проф. В.М.Щурова. Белгород: Крестьянское дело, 2004. 422 с.
2. Щуров В.М. О ладовом строении южнорусских песен // Музыкальная фольклористика. Вып. 1. М., 1973. С. 107-138.
3. Щуров В.М. Южнорусская песенная традиция. М., 1987. 304 с.
4. Щуров В.М. Несимметричные ритмические структуры в русской народной песне // Проблемы композиции народной песни / Научные труды Московской государственной консерватории. Сб. 10. М., 1997. С. 4-32.
5. Щуров В.М. Стилиевые основы русской народной музыки. М., 1998. 464 с.
6. Мазель Л.А., Цуккерман В.А. Анализ музыкальных произведений. М., 1967. 752 с.
7. Руднева А., Щуров В., Пушкина С. Русские народные песни в многомикровфонной записи. М.: Советский композитор, 1979. 342 с.
8. Руднева А.В. Курские танки и карагоды. М., 1975. 309 с.
9. Руднева А.В. Народные песни Курской области. М., 1957. 127 с.
10. Руднева А.В. Русское народное музыкальное творчество. М., 1994. 222 с.

References

1. Karacharov I.N., Shchurov V.M. (ed.). Pesennaya traditsiya basseyna reki Psel (Belgorodsko-Kurskoe pograniich'e) [Song tradition of the Psel river basin (Belgorod-Kursk border)]. Belgorod, 2004. 422 p.
2. Shchurov V.M. O ladovom stroenii yuzhnorusskikh pesen [On the model structure of South-Russian songs]. In: Muzykal'naya fol'kloristika, iss. 1. Moscow, 1973, pp. 107-138.
3. Shchurov V.M. Yuzhnorusskaya pesennaya traditsiya [South-Russian song tradition]. Moscow, 1987. 304 p.
4. Shchurov V.M. Nesimmetrichnye ritmicheskie struktury v russkoy narodnoy pesne [Asymmetrical rhythmic structures in Russian folk song]. Coll. of papers "Problemy kompozitsii narodnoy pesni / Nauchnye trudy Moskovskoy gosudarstvennoy konservatorii", iss. 10. Moscow, 1997, pp. 4-32.
5. Shchurov V.M. Stilevyie osnovy russkoy narodnoy muzyki [Stylistic foundations of Russian folk music]. Moscow, 1998. 464 p.
6. Mazel' L.A., Tsukkerman V.A. Analiz muzykal'nykh proizvedeniy [Analysis of musical works]. Moscow, 1967. 752 p.
7. Rudneva A., Shchurov V., Pushkina S. Russkie narodnye pesni v mnogomikrofonnoy zapisi [Russian folk songs in a multi-microphone recording]. Moscow, 1979. 342 p.
8. Rudneva A.V. Kurskie tanki i karagody [Kursk tanks and khorovods]. Moscow, 1975. 309 p.
9. Rudneva A.V. Narodnye pesni Kurskoy oblasti [Folk songs of the Kursk region]. Moscow, 1957. 127 p.
10. Rudneva A.V. Russkoe narodnoye muzykal'noye tvorchestvo [Russian folk music creativity]. Moscow, 1994. 222 p.

Boronina E.G. To the formation of scientific school of V.M.Shchurov: I.N.Karacharov's monograph "Song tradition of the Psel river basin". The article analyzes I.N.Karacharov's monograph in the context of confirmation and development of scientific ideas on studying the song culture of the South of Russia by Professor of the Moscow State Conservatory V.M.Shchurov. The facts are given that V.M.Shchurov's scientific ideas have become the basic component of I.N.Karacharov's voluminous work analyzing historiographical, ethnographic and musical-folklore information about the Popselye song tradition. The information that allows to build the continuity of the scientific thought of the Moscow folklore school is analyzed in the following sequence: K.V.Kvitka — A.V.Rudneva — V.M.Shchurov — I.N.Karacharov.

Keywords: V.M.Shchurov, I.N.Karacharov, scientific school, song tradition of the Psel river basin, historiography.

Сведения об авторе. Елена Германовна Боронина — кандидат педагогических наук, профессор кафедры народной художественной культуры; Московский государственный институт культуры; Почетный работник образования Российской Федерации; ORCID: 0000-0001-5937-286X; eboronina@list.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Боронина Е.Г. К вопросу формирования научной школы В.М.Щурова: монография И.Н.Карачарова «Песенная традиция бассейна реки Псел (Белгородско-Курское пограничье)» // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 175-179. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).175-179

For citation: Boronina E.G. To the formation of scientific school of V.M.Shchurov: I.N.Karacharov's monograph "Song tradition of the Psel river basin". *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 175-179. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).175-179

Л.П.Грот

ИЗОБРАЖЕНИЕ БРАЧНОГО ДАРА ЯРОСЛАВА МУДРОГО В «САГИ ОБ ОЛАВЕ СВЯТОМ»

Показано, что утвердившееся в науке отождествление Старой Ладogi и Альдейгьюборга из исландских саг совершенно ошибочно. Согласно аргументам статьи, условие Ингигерды передать ей в дар Aldeigjuborg касалось требования отдарить ей ее приданое со стороны ее матери, которое иначе должно было бы отойти к ее мужу князю Ярославу. В статье обращается внимание на то, что Ингигерда по линии матери происходила из правящего дома ободритских князей, из нынешних Мекленбурга и Гольштейна. Там и находился Aldenburg / Aldeigjuborg (исл.), по славянски Старград. Таким образом, рассказ Снорри Стурлусона о свадебном даре не касался Старой Ладogi.

Ключевые слова: князь Ярослав, принцесса Ингигерда, Старая Ладoga, Альдейгьюборг, брачный дар

Ладoga в современной Ленинградской области, а исторически — в Новгородской земле привычно отождествляется в российской исторической науке с топонимом Aldeigjuborg из исландских саг [1]. Это отождествление представляет особый интерес для русской истории, поскольку оно связано с историей о брачном даре князя Ярослава Мудрого своей невесте принцессе Ингигерде, дочери короля свеев Олафа Шётконунга. Данная история о брачном даре князя Ярослава и будет рассмотрена в предлагаемой статье.

Согласно сообщению «Саги об Олаве Святом», входящей в состав компилятивного труда Снорри Стурлусона «Круг земной», Альдейгьюборг был отдан Ингигерде князем Ярославом в качестве свадебного дара. В названном источнике приводится такой рассказ: «Следующей весной в Швецию прибыли послы Ярицлейва конунга из Хольмгарда узнать, собирается ли Олав конунг сдержать обещание, данное предыдущим летом, и выдать свою дочь Ингигерд за Ярицлейва конунга. Она отвечает:

— Если я выйду замуж за Ярицлейва конунга, то хочу я получить от него в качестве дара все владения ярла Альдейгьюборга и сам Альдейгьюборг» [2].

Известная скандинавистка Г.В.Глазырина подчеркивает, что сообщение «Саги об Олаве Святом» об условии, выдвинутом Ингигерд, уникально и не повторяется ни в отечественных, ни в зарубежных памятниках [3].

Как было отмечено в начале статьи, Альдейгьюборг / Aldeigjuborg у современных российских историков и филологов безусловно отождествляется с Ладогой. Немаловажно уточнить, на основе каких источников и с какого времени это отождествление появилось в российской науке. И ответ можно дать незамедлительно: это отождествление было внесено Г.-З.Байером, который, в свою очередь, почерпнул идею из шведской донучной историографии.

Следует вспомнить, что Байером был написан целый ряд других работ, помимо пресловутых *De Varagis*. В частности, здесь для нас интересна статья *Geographia Russiae ex scriptoribus septentrionalibus*, которая была опубликована в «Комментариях Петербургской академии наук», в X томе 1747 г. (русский перевод — в 1767 г.).

Известно, что интерес Байера к древнерусской истории пробудился через его знакомство с сочинениями шведских литераторов. Ещё в бытность его в Кенигсбергском университете с Байером установили знакомство и начали переписку некоторые шведские историки и литераторы. И здесь следует напомнить, что XVII—XVIII вв. были особым периодом в шведской историографии. Тогда в ней стало доминировать особое направление, принявшее форму грубого фантазирования на исторические темы с созданием величественных картин выдуманной истории Швеции в древности. Это направление шведской историографии я в моих работах охарактеризовала как шведский политический миф [4].

В рамках данного мифа в Швеции XVII—XVIII вв. были выдуманы все норманистские идеи: Рюрик из Швеции, варяги из Швеции, древнешведское происхождение имени Руси, а также и миф о финно-угорском субстрате на севере и в центре Восточной Европы. Все эти фантазии были рождены для обслуживания определенных геополитических задач шведской короны в русских землях. Основопологающей их идеей было стремление доказать, что насельниками Восточной Европы в древности были предки финнов и предки шведов, которые правили в Восточной Европе задолго до появления здесь русских, т.е. шведский политический миф работал на вытеснение русских из собственной истории. Этим как бы обосновывалось особое историческое «право» Швеции на завоеванные новгородские земли в Смутное время. А поскольку неправое дело особенно нуждается в идеологизации, то для данной политики было подключено историческое мифотворчество на самом высоком университетском уровне. Особо отличился на этом поприще шведский писатель и профессор медицины Олоф Рудбек (1630—1702). С 1670 г. он начал работать над многотомным трудом под названием «Атлантида», где он собрал все предшествовавшие фантазии о великой древней истории предков шведов. Основной мыслью рудбековской «Атлантиды» было стремление «обосновать» основоположничество шведов в историях большинства европейских народов, а Швецию представить колыбелью общеевропейской культуры — «кузницей народов и матерью племен». Современный шведский исследователь готицизма и рудбекианизма Ю.Свеннунг охарактеризовал «Атлантиду» как произведение, где шовинистические причуды фантазии шведов были доведены до пика абсурда [5].

Но в XVII в. «Атлантида» Рудбека воспринималась образованными шведами как историческая истина в последней инстанции. А с конца XVII — первой половины XVIII в. имя Рудбека получило и подлинно общеевропейскую популярность. Обильную дань поклонения Рудбеку отдали такие виднейшие представители французского Просвещения, как Монтескье, Вольтер, Руссо, Шатобриан [6, 7].

Таков, кстати, был уровень западноевропейской общественной мысли того периода: даже самым признанным ее гигантам не было чуждо поклонение историческим фальсификатам. Западноевропейская мода на Рудбека и других представителей шведской донаучной историографии давала фальсификатам шведского политического мифа входной билет в мир общеевропейской науки, а в русле западноевропейских утопий эти исторические фальсификаты проникли и в Россию на волне увлечения западнолюбом.

Я выделила Рудбека среди других представителей шведского политического мифа в силу того, что именно ему «открылась» идея отождествить Альдейгьюборг / Aldeigjuborg с русской Ладогой. И именно от Рудбека позаимствовал Байер данную идею, а от Байера эта идея и перешла в русскую науку.

В вышеупомянутой «Атлантиде» Рудбеком среди многих других «открытий» было обнаружено тождество русской Ладоги и Альдейгьюборга из исландских саг. Эта мысль проходит у него во всех книгах «Атлантиды». В первой части, рассуждая о географии Восточной Европы, Рудбек написал, что есть такое озеро Aldesco, которое также называется Ladesco, и при нем находится старый город Aldejoborg, о котором можно прочесть в наших сагах, например, в *Hervararsaga*. Его название, уверяет Рудбек, правильнее писать Aldesco, поскольку Al da — это то, что образует большие волны, а Laa — это то, что не образует волн [8]. В приведенной псевдолингвистической ахинее Рудбек исходил из убеждения, как было сказано выше, что древнейшим населением Восточной Европы были предки шведов, поэтому и географические названия должны объясняться из древнешведского языка. Эти идеи Рудбек продолжает развивать во второй книге, где он рассуждает о тождестве Атлантиды со Швецией и уверяет, что это якобы очевидно из свидетельств греческих и латинских писателей. В одном из очередных «географических» пассажей Рудбек замечает, что озеро Aldejo (Ladoga) расположено у Рипейских гор [9].

Подобную же мысль повторяет Рудбек и в третьей книге, замечая, что река Russa впадает в озеро Aldescojo или в озеро Ladoga, и на этой Ладоге расположены города Nogård и Ladoga, который в наших старых сагах назывался Aldejoborg [11].

Байер со всем тщанием собрал многие «изыски» Рудбека и представил их в своих статьях. В частности, это касалось и псевдолингвистической ахинеи об озере Aldescojo, или Ладога. Байер не мог работать с русскими источниками, да и не стремился к этому. Но он с большим пиететом относился к «Атлантиде» Рудбека, что явствует из его переписки со шведскими писателями, а также из вышеупомянутой статьи *Geographia Russiae ex scriptoribus septentrionalibus*, которая в «Истории Российской» В.Н.Татищева была опубликована под названием «Из книг северных писателей, сочиненное Сигфрид Беером. Комментариев Санкт-Петербургских том X. С. 371» [11].

В этой статье Байер придал «лингвистической» ахинее Рудбека о Ладоге и Альдейгьюборге ту форму, в которой она получила хождение в российской науке: «От Сноррона называется Ярлс Рики, говорит бо, что Ингигерда, дочь Алая, шведского короля, когда обручена была за Ярослава князя, сына Владимира царя, то по брачным договорам со стороны жениховой утвержденное вено приняла. Снорри, стр. 318, говорит, что Алдеюборг и Ярлс область, тамо лежасчая. Олай Рудбеквий, стр. 19, думает, что Алдено и Ладено чрез преложение литер сказано, и иные подобные приклады приводит... Ширины же области ни Олай Верелий, ни Торфей определить не отважились... часть Бярмы к западной стороне реки была. В оной области был Алдейгобург..., у Оддона монаха Алдейгиубург... Кто ж мне теперь оспорит, что город в Карелии был недалеко от моря? Для сего я с теми согласен, которые думают, что в Ингрии недалеко от Санкт-Петербурга развалины оные Алдейоборга были. Алдейоборг, по силе имени Палеаполь без сомнения, у русских Старый город... как ныне Старую Ладогою оные развалины называют» [11, с. 215-216, 217, 218].

Высказанное мнение Байера оспорил Г.Ф.Миллер, который в своей речи, или диссертации «О происхождении имени и народа российского» подчеркнул, что «Сие безспорно, что у Альдейгабурга приставали корабли, и оттуда опять за море отпускались. Но оное к Волхову реке и к старой Ладоге применить по моему мнению весьма не прилично» [12].

Аналогичные сомнения высказывал и А.Л.Шлецер. В «Несторе» Шлецер писал о том, что в исландских источниках много говорится об одном важном месте, называемом Альдейгаборг, но его местонахождение достоверно установить не удастся [13].

Однако в российской исторической науке возобладало и утвердилось мнение Байера, подхваченное Н.М.Карамзиным и распространившееся в российской исторической науке под влиянием его авторитета. Карамзин пересказал Байера, который, в свою очередь, прилежно транслировал О.Рудбека и других шведских мифотворцев.

Карамзин передал рассказ о норвежском принце Эрике, который бежал в Швецию, собрал войско и напал на северо-западные Владимировы области, осадил и взял приступом город Российский Альдейгабург или как вероятно, решил Карамзин, нынешнюю Старую Ладогу, где обыкновенно приставали мореплаватели Скандинавские, и где по народному преданию, Рюрик имел дворец свой [14].

Тождество Альдейгабурга и Старой Ладоги упоминает Карамзин и в рассказе о женитьбе Ярослава на Ингигерде, подчеркнув, что Ингигерда получила в вено город Альдейгабург, или Старую Ладогу [15].

В примечаниях к I тому Карамзин разъясняет, что если «откинуть слог *ga*, Альдейгабург может значить на Готском языке старый город; но вероятнее, что сие имя дано ему от озера, которое называлось Альдеск, Альда». При этом Карамзин дает ссылку на О.Рудбека, на его «Атлантиду» (т. I, с. 659-650). И далее добавляет, что имя Альдога от перестановки двух букв обратилось в Ладогу: так стали в России называть сей город, отбросив окончание *-бург*. Карамзин упоминает и то, что Миллер не хотел верить, чтобы Ладога была Альдейгабургом [16].

Здесь в помощь к анализу вопроса представляется полезным привлечь работу известной скандинавистки Г.В.Глазыриной «Свадебный дар Ярослава Мудрого шведской принцессе Ингигерд (К вопросу о достоверности сообщения Снорри Стурлусона о передаче Альдейгьюборга / Старой Ладоги скандинавам)» [3, с. 240-244].

Уже из заглавия статьи видно, что и у Глазыриной тождество Альдейгьюборга и Ладоги воспринимается как бесспорное. Тогда достоверность чего подвергается сомнению в статье Глазыриной? А недостоверным автору статьи представляется само сообщение о возможности передачи князем Ярославом Мудрым Старой Ладоги принцессе Ингигерде в качестве свадебного дара. Это сообщение, доказывает Глазырина, противоречит данным об имущественно-правовом состоянии общества Скандинавии. И сообщает далее, что существовавшие в скандинавских странах X—XI вв. имущественные отношения ограничивали возможности женщины выступать владелицей имущества, прежде всего, земельного имущества.

Как поясняется в статье Глазыриной, женщина в скандинавском обществе рассматриваемого периода на протяжении всей жизни находилась под покровительством мужчины — отца или опекуна до замужества, а после замужества — супруга. И именно они управляли и распоряжались имуществом, лишь номинально принадлежавшим женщине. Только с конца XII вв. в Швеции известны факты владения землей женщинами. Исходя из анализа источников, Глазырина делает вывод о том, что Снорри модернизирует информацию, описывая события начала XI в. на основе практики, сложившейся в Скандинавии только в XIII в. На рубеже X—XI вв., подчеркивает Глазырина, Ингигерда не могла получить в качестве свадебного дара крупное земельное владение и уж тем более — полноправно распорядиться им и передать своему родственнику [3, с. 243-244].

В моей статье я собираюсь выступить на стороне Снорри Стурлусона и показать, что его рассказ о свадебном даре Ярослава Мудрого достоверен. Только он не касался Старой Ладоги. Иными словами говоря, недостоверным является не сообщение Снорри Стурлусона, а отождествление Альдейгьюборга с Ладогой. Я начну с того, что вкратце уточню вопрос о том, что представляли из себя в рассматриваемое время традиции свадебного дара, а также традиции обмена другими ценностями, например, приданым.

В тексте саги Снорри Стурлусон использует слово *tilgjof*, для перевода которого Глазырина использует и слово *дар* (в заглавии статьи), и слово *вено*. Вено, согласно словарю И.И.Срезневского, Словарю древнерусского языка, Толковому словарю В.Даля, означает и подарок жениха невесте, и приданое невесты, которое после свадьбы поступает в распоряжение мужа. Такой смысл заключался и в термине *tilgjof*. Разъясняя в рассматриваемой статье условия функционирования традиции *tilgjof*, Глазырина пишет, что в ситуации со свадебным даром князя Ярослава величина приданого, положенного за Ингигердой, должна была равняться стоимости свадебного дара со стороны жениха.

Но ни в упомянутой саге, ни в историографии по данному вопросу, в частности, в приводимой статье Глазыриной приданое Ингигерды конкретно не рассматривается. Однако косвенно вопрос о приданом Ингигерды все же у Снорри Стурлусона затрагивается. В главе «О женитьбе короля Олава» рассказывается, что за дочерью шведского короля Астрид / Эстрид будет дано такое же приданое, какое было обещано за ее сестрой Ингигердой, а король Олав даст Астрид такой же свадебный дар, какой он обещал дать Ингигерде.

Но тогда и при обсуждении брака Ингигерды с князем Ярославом должны были обговариваться подобные условия, а именно вопрос о том, что величина приданого невесты должна была быть равна величине свадебного дара со стороны жениха. И здесь надо вспомнить о том, что в социальном и соответственно, в имущественном положении дочерей шведского короля Олафа Шётконунга была существенная разница. И эта разница заключалась в наследстве со стороны матери, поскольку Ингигерда по линии матери происходила из правящего дома ободритских князей.

Вопрос о материнском родословии Ингигерды затрагивал один из наиболее известных в Швеции современных исследователей шведских королевских родословий Ларс О. Лагерквист. В своих монографиях он отмечал, что король Олоф Шётконунг был женат на ободритской княжне по имени Эстрид (иногда он титулует её ободритской принцессой) из нынешних Мекленбурга и Гольштейна [17, 18].

Лагерквист ссылаясь при этом на самый ранний и самый достоверный источник по данному вопросу — на хронику Адама Бременского «Деяния архиепископов Гамбургской церкви», написанную в середине 70-х гг. XI в., т.е. лет через 20 после смерти Ингегерды. Адам Бременский сообщил то, что было пропущено в других, более поздних источниках, а именно — сведения о происхождении Ингигерды со стороны матери: «Король свеев был истый христианин и взял себе в жёны славянскую девушку по имени Эстрид из рода ободритов (*Estred nomine de Obodritis*). Она родила ему Якоба и дочь Ингигерду, ту самую, на которой женился благочестивый король Руссии Ярослав (*rex sanctus Gerzlef de Ruzzia*)» [19, 20].

Таким образом, высокородная Ингигерда по материнской линии принадлежала к ободритскому княжескому роду, правившему в нынешних Мекленбурге и Гольштейне. И там до сих пор сохранился город, который сейчас носит название Ольденбург-ин-Хольштайн. До XII в. он являлся столицей славянского племени

вагров, входившего в племенной союз ободритов. Славянское название города было Стариград (Старград), а Адам Бременский в упомянутой хронике называл его Aldinburg.

Другой немецкий хронист Гельмольд из Босау писал о том, что «Альденбург — это то же, что на славянском языке Старгард, то есть старый город. Расположенный, как говорят, в земле вагров, в западной части [побережья] Балтийского моря, он является пределом Славии. Этот город или провинция был некогда населен храбрейшими мужами... Говорят, в нем иногда бывали такие князья, которые простирали свое господство на бодричей, хижан и тех, которые живут еще дальше» [21].

Интересна в данном контексте ссылка Татищева на Страленберга: «Страленберг из Гельмольда и Петра Дикмана на стр. 95, 191 и 192 сказует: “Славяня, оставя свою древнюю столицу Старый град, или Альденбург, вместо оного в Руси престол основали и оный Новгород имяновали”» [22].

Таким образом, в восточной части Гольштейна располагалась земля вагров со столицей Альденбург / Альдейгьюборг (исл.). Отсюда происходила мать Ингигерды. И следовательно, эти земли или их часть входили в наследство Ингигерды со стороны матери и должны были составлять долю ее приданого в соответствии с законами и традициями того времени. Да, собственно, вопрос о приданом и свадебных дарах проходит почти через всю европейскую историю, особенно, западноевропейскую историю. Например, А.Моруа, рассуждая о взглядах Жорж Санд, напомнил, что во Франции и в XIX в. женщина, выходя замуж, должна была передавать мужу управление своим наследным земельным владением, полученным в наследство по отцовской или материнской линии [23].

Связь Ингигерды через материнское родословие с Вагрией и с ее столицей Альденбургом разъясняет и подлинную роль ее родственника Рагнвальда во всей этой истории. В статье Е.А.Рыдзевской «Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе» приводятся сведения о том, что матери Ингигерды и Рагнвальда были сестрами, т.е. Рагнвальд был двоюродным братом Ингигерды со стороны матери. Рыдзевская в приведенной статье добавляет, что по другим генеалогическим данным, Рагнвальд был ее двоюродным дядей.

В любом случае Рагнвальд являлся близким родственником Ингигерды, возможно, старшим мужским родственником. И в соответствии с существовавшими в то время правовыми традициями, очень хорошо описанными Глазыриной в вышеуказанной статье, родственник Ингигерды по материнской линии Рагнвальд управлял ее материнским наследством в ободритском Альденбурге, судя по всему, и до ее брака с князем Ярославом.

Я не располагаю сейчас информацией о том, чем было вызвано условие Ингигерды фактически отдарить ей ее приданое, которое иначе должно было бы отойти к ее мужу князю Ярославу. Можно догадываться, что ситуация определялась какими-то политическими интересами. И, разумеется, было бы важно разобраться в их тайных пружинах. Но это вопрос другой работы. А здесь в моей статье я ставила своей целью показать, что в истории со свадебным даром Ярослава нет ничего загадочного, если эту историю рассматривать в рамках правовых традиций своего времени. По условиям брачного договора Ярослав должен был поднести невесте свадебный дар, а Ингигерда должна была предоставить равноценное приданое, которое должно было перейти в руки супруга. Ингигерда выставила условием передать ей в качестве свадебного дара ее приданое со стороны матери — город Альденбург и принадлежавшие городу земли. Управление этими землями передавалось в руки Рагнвальда — родственника со стороны матери Ингигерды. Рагнвальд, вероятно, управлял ими и ранее, согласно существовавшей традиции, ограничивавшей возможности женщины владеть земельной собственностью. Это видно из приводимой в начале статьи «Саги об Олофе Святом»: «Рагнвальд ярл будет держать Альдейгьюборг как держал до сих пор». Подобное утверждение относится в саге к тому времени, когда Рагнвальд сопровождал Ингигерду в Киев.

Это то, что мы можем почерпнуть из источников. Но источники не содержат данные том, что Альденбург (Альденгьюборг по-исландски) был тождествен Ладоге. Выше было показано, что тождество Aldenborg / Стариграда со Старой Ладогой было запущено в жизнь шведским писателем Олафом Рудбеком в его знаменитом произведении «Атлантида». Но Рудбек — это не наука, а, повторяя слова шведского медиевиста Ю.Свеннунга, вершина абсурда шовинистических фантазий шведов.

Завершить статью хочу двумя краткими выдержками из скандинавских саг, которые могут дать дополнительную информацию к размышлению.

Первый отрывок касается рассказа о норвежском ярле Эйрике из «Круга земного». В нем повествуется о том, как ярл Эйрик — сын знаменитого в истории Норвегии X в. вождя Хакона пришел в землю Вальдемара конунга и опустошил ее, грабя и убивая. Он подошел к Альдейгьюборгу и взял его в осаду. Эйрик осаждал город, убил множество народа и в конце концов взял город, разрушил и сжег его. На зиму он отправлялся в Данию, а иногда в Швецию [24]. Вот об этом названии «земля Вальдемара конунга» или «земля Вальдмара старого» и хотелось сказать пару слов. Здесь необходимо напомнить, что в моем докладе «О трёх варяжских братьях, которые “попаша по собѣ всю русь, и придоша...”», представленном на XX Никитских чтениях (2020 г.), а затем в одноименной статье, опубликованной в Липецке, я уточнила перевод летописной фразы «попаша по собѣ всю русь». В уточненном переводе фраза «попаша по собѣ всю русь» передается как «взяли за себя всю Русь», где хороним «вся Русь» охватывал и южнобалтийское побережье, вплоть до Вагрии [25].

В названных работах я подчеркнула, что эти контакты между Русской землей в Поднепровье и Приильменье с Русью на южнобалтийском побережье изучены недостаточно. Но понятно и так, что эти контакты были развиты, поскольку туда из Новгорода отправлялись и князь Владимир, где он набирал

варяжское войско, и князь Ярослав в 1015 г., т.е. буквально за пару лет до сватовства к Ингигерде, «пославъ за море, приведе варяги». Могло это дать норвежским соседям повод характеризовать земли вагров / ободритов как «земли конунга Вальдимара»? Думаю, что да. Возможно, с целью усиления этих контактов и их правового углубления и сватался Ярослав к Ингигерде. Более тщательное изучение источников даст ответ и на этот вопрос.

Второй отрывок касается упоминания *Альдейгьюборга* / *Альденборга* в саге о Харальде Суровом. В ней, в частности, рассказывается, что возвращаясь из Константинополя, Харальд провел зиму у Ярослава, а весной собрался в путь. Харальд отправился из Хольмгарда в Альдейгьюборг, там он достал себе корабль и летом поплыл с востока, повернув прежде всего к Швеции (*Svíþjóð*)» [26].

Поскольку из Константинополя Харальд прибыл к Ярославу в Киев, то нынешние переводы исландских саг, где Хольмгард выдается исключительно за Новгород, явно неполон: и Киев, и Новгород могли называться Хольмгард. И тогда сага указывает маршрут Харальда из Киева через Европу до Альденбурга / Стариграда, где он зафрахтовал корабль и взял курс на Швецию.

Современной исторической науке необходимо вернуть Aldenoborg / Стариград на его законное место на западе южнобалтийского побережья, а Ладогу освободить от фантомных скандинавов, якобы когда-то управлявших этой русской землей.

1. Рыдзевская Е.А. Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе // КСИИМК. М.:Л., 1945. Вып. 11. С. 51-65.
2. Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar. N.Linder og H.A.Aggsson. Uppsala, W.Schultz. 1869—1872. Saga Ólafs hins helga Haraldssonar. Kap. 95.
3. Глазырина Г.В. Свадебный дар Ярослава Мудрого шведской принцессе Ингигерд (К вопросу о достоверности сообщения Snorri Sturlusona о передаче Альдейгьюборга / Старой Ладоги скандинавам) // ДГВЕ. Материалы и исследования. 1991 год. М., 1994. С. 241.
4. Грот Л.П. Шведские ученые как наставники востоковеда Г.З.Байера в изучении древнерусской истории // Вестник Липецкого государственного университета. Научный журнал. Серия «Гуманитарные науки». 2012. Вып. 1(6). С. 35-46.
5. Svennung J. Zur Geschichte des goticismus. Stockholm, 1967. S. 91.
6. Грот Л.П. Путь норманизма от фантазии к утопии // Варяго-русский вопрос в историографии. М., 2010. С. 103-202.
7. Фомин В.В. Слово к читателю // Скандинавизация и ее небылицы о русской истории. Сб. статей и монографий / Составитель и ред. В.В.Фомин. М., 2015. С. 7-24.
8. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1937. Första delen. S. 415.
9. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1939. Andra delen. S. 60.
10. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1947. Tredje delen. S. 221.
11. Из книг северных писателей, сочиненное Сигфрид Беером. Комментарии Санкт-Петербургских том X. С. 371 // Татишев В.Н. Собрание сочинений. Т. I. М., 1994. С. 208-232.
12. Миллер Г.Ф. О происхождении имени и народа российского // Фомин В.В. Ломоносов. Гений русской науки. М., 2006. С. 386.
13. Шлёцер А.Л. Нестор. Ч. I. СПб., 1809. С. 273-274.
14. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. I. Гл. IX [Электр. ресурс]. URL: <https://онлайн-читать.рф/карамзин-история-государства-российского/2#9> (дата обращения: 13.01.2023).
15. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. II. Гл. II [Электр. ресурс]. URL: <https://онлайн-читать.рф/карамзин-история-государства-российского/3#2> (дата обращения: 13.01.2023).
16. Карамзин Н.М. Примечания к I тому Истории государства Российского [Электр. ресурс]. URL: https://rvb.ru/18vek/karamzin/4igr/01text/02prim/vol_01.htm (дата обращения: 13.01.2023).
17. Lagerqvist Lars O. Sverige och dess regenter under 1000 år. Norrtälje, 1976. S. 25.
18. Lagerqvist Lars O. Sveriges regenter. Från forntid till nutid. Stockholm, 1997. S. 33-34.
19. Adam von Bremen. Hamburgische kirchengeschichte. Dritte Auflage. Hrsg. von Bernhard Schmeidler. Hannover und Leipzig, 1917. Lib. II, cap. 28-29. S. 99-100.
20. Adam av Bremen. Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar. Översatt av Emanuel Svenberg. Kommenterad av Carl Fredrik Hallencreutz, Kurt Johannesson, Tore Nyberg, Anders Piltz. Stockholm, 1984. S. 90-91.
21. Гельмольд. Славянская хроника. Книга I. Глава 12. О епископе Марке. М.: АН СССР, 1963. С. 53-55.
22. Татишев В.Н. Собрание сочинений. Т. I. М., 1994. С. 340-341.
23. Моруа А. Надежды и воспоминания. М., 1983. С. 228.
24. Snorre Sturlasson. Heimskringla: Noregs konunga sögur. I—III. Finnur Jónsson, København, 1893—1900. B. I. S. 416-419.
25. Грот Л.П. Летописное выражение «Пояша по собъ всю Русь» и его смысл в контексте сказания о призвании варяжских братьев // Гуманитарные исследования центральной России. 2021. № 4(21). С. 7-18.
26. Snorre Sturlasson. Heimskringla: Noregs konunga sögur. I—III. Finnur Jónsson, København, 1893—1900. B. III. S. 99.

References

1. Rydzevskaya E.A. Svedeniya o Staroy Ladoge v drevnesevernoy literature [Information about Staraya Ladoga in Ancient Northern literature]. KSIIMK. Moscow; Leningrad, 1945. Vyp. 11, pp. 51-65.
2. Heimskringla eða Sögur Noregs konunga Snorra Sturlusonar. N.Linder og H.A.Aggsson. Uppsala, W.Schultz. 1869—1872. Saga Ólafs hins helga Haraldssonar. Kap. 95.
3. Glazyrina G.V. Svadebnyy dar Yaroslava Mudrogo shvedskoy printsesse Ingigerd (K voprosu o dostover-nosti soobshcheniya Snorri Sturlusona o peredache Al'deyg'yuborga / Staroy Ladogi skandinavam) [Yaroslav the Wise's wedding gift to the Swedish Princess Ingigerda (On the issue of the authenticity of Snorri Sturluson's message about the transfer of Aldeigjuborg / Staraya Ladoga to the Scandinavians)]. DGVE. Materialy i issledovaniya. 1991 god. Moscow, 1994, p. 241.
4. Grot L.P. Shvedskie uchenye kak nastavniki vostokoveda G.Z.Bayera v izuchenii drevnerusskoy istorii [Swedish scientists as mentors of orientalist G.Z.Bayer in the study of Ancient Russian history]. Vestnik Lipetskogo gosudarstvennogo universiteta. Nauchnyy zhurnal. Seriya "Gumanitarnye nauki", 2012, iss. 1(6), pp. 35-46.
5. Svennung J. Zur Geschichte des goticismus. Stockholm, 1967, p. 91.

6. Grot L.P. Put' normanizma ot fantazii k utopii [The path of Normanism from fantasy to utopia]. Varyago-russkiy vopros v istoriografii. Moscow, 2010, pp. 103-202.
7. Fomin V.V. Slovo k chitatel'ny [A word to the reader]. In: Fomin V.V., ed. comp. Skandinavomaniya i ee nebylitsy o russkoy istorii. Moscow, 2015, pp. 7-24.
8. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1937. Första delen, p. 415.
9. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1939. Andra delen, p. 60.
10. Rudbeck O. Atland eller Manheim. Uppsala och Stockholm, 1947. Tredje delen, p. 221.
11. Iz knig severnykh pisateley, sochinennoe Sigfrid Beerom. Kommentariyev Sankt-Peterburgskikh tom X. S. 371 [From the books of Northern writers, composed by Sigfrid Beer. St. Petersburg Commentaries volume 10. P. 371]. In: Tatishev V.N. Works, vol. I. Moscow, 1994, pp. 208-232.
12. Miller G.F. O proiskhozhdenii imeni i naroda rossiyskogo [About the origin of the name and people of Russia]. In: Fomin V.V. Lomonosov. Geniy russkoy nauki. Moscow, 2006, p. 386.
13. Shletser A.L. Nestor. Ch. I. St. Petersburg, 1809, pp. 273-274.
14. Karamzin N.M. Istoriya gosudarstva Rossiyskogo [History of the Russian state], vol. 1, chapter IX. Available at: <https://onlayn-chitat'.rf/karamzin-istoriya-gosudarstva-rossiyskogo/2#9> (accessed: 13.01.2023).
15. Karamzin N.M. Istoriya gosudarstva Rossiyskogo [History of the Russian state], vol. II, chapter II. Available at: <https://onlayn-chitat'.rf/karamzin-istoriya-gosudarstva-rossiyskogo/3#2> (accessed: 13.01.2023).
16. Karamzin N.M. Primechaniya k I tomu Istории gosudarstva Rossiyskogo [Notes to Volume 1 of the History of the Russian State]. Available at: https://rvb.ru/18vek/karamzin/4igr/01text/02prim/vol_01.htm (accessed: 13.01.2023).
17. Lagerqvist Lars O. Sverige och dess regenter under 1000 år. Norrtälje, 1976, p. 25.
18. Lagerqvist Lars O. Sveriges regenter. Från forntid till nutid. Stockholm, 1997, pp. 33-34.
19. Adam von Bremen. Hamburgische kirchengeschichte. Dritte Auflage. Hrsg. von Bernhard Schmeidler. Hannover und Leipzig, 1917. Lib. II, cap. 28-29, pp. 99-100.
20. Adam av Bremen. Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar. Översatt av Emanuel Svenberg. Kommenterad av Carl Fredrik Hallencreutz, Kurt Johannesson, Tore Nyberg, Anders Piltz. Stockholm, 1984, pp. 90-91.
21. Gel'mol'd. Slavjanskaya khronika. Kniga I. Glava 12. O episkope Marke [Slavic chronicle. Book 1. Chapter 12. About Bishop Mark]. Moscow, 1963, pp. 53-55.
22. Tatishev V.N. Works, vol. I. Moscow, 1994, pp. 340-341.
23. Morua A. Nadezhdy i vospominaniya [Hopes and memories]. Moscow, 1983, p. 228.
24. Snorre Sturlason. Heimskringla: Noregs konunga sögur. I—III. Finnur Jónsson, København, 1893—1900. B. I, pp. 416-419.
25. Grot L.P. Letopisnoe vyrazhenie "Poyasha po sob' vsyu Rus'" i ego smysl v kontekste skazaniya o prizva-nii varyazhskikh brat'ev [The chronical expression "Пояша по соб' всю Русь" and its sense in the context of the folk tale of the mission of Varangian brothers]. Gumanitarnye issledovaniya tsentral'noy Rossii, 2021, no. 4(21), pp. 7-18.
26. Snorre Sturlason. Heimskringla: Noregs konunga sögur. I—III. Finnur Jónsson, København, 1893—1900. B. III, p. 99.

Groth L.P. About Ladoga and the marriage gift of Yaroslav. The article shows that the identification of Staraya Ladoga and Aldegyuborg from the Icelandic sagas, which has been established in science, is completely erroneous. According to the arguments of the article, Ingigerda's condition to give her Aldeigjuborg as a gift concerned the demand to give her her dowry from her mother, which otherwise should have gone to her husband Prince Yaroslav. The article draws attention to the fact that Ingigerda, on her mother's side, came from the ruling house of the Obodrite princes, from the current Mecklenburg and Holstein. There was Aldenburg / Aldeigjuborg (Isl.), Stargrad in Slavic. Thus, Snorri Sturluson's story about the wedding gift did not concern Staraya Ladoga.

Keywords: Prince Yaroslav, Princess Ingigerda, Staraya Ladoga, Aldegyuborg, marriage gift.

Сведения об авторе. Лидия Павловна Грот — кандидат исторических наук; директор образовательно-консалтингового предприятия «НОРПКОН АБ»; ORCID: 0000-0003-0184-1023; lpgroth@gmail.com.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Грот Л.П. Изображение брачного дара Ярослава Мудрого в «Саге об Олаве Святом» // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 180-185. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).180-185

For citation: Groth L.P. About Ladoga and the marriage gift of Yaroslav. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 180-185. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).180-185

В.О.Гусакова

СВЕТСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ВОСПИТАНИЕ В ЭПОХУ ПЕТРА I

Деятельность Петра I охватывала все сферы устрояемого им государства — Российской империи. Образованию он уделял самое пристальное внимание, так как для реализации его великих замыслов требовались люди, полезные Отечеству. Они должны были обладать не только знаниями и практическими навыками, но и высокими нравственными качествами. Несмотря на устоявшееся мнение, что государь черпал примеры за границей, Петр I не поощрял обучение молодежи за рубежом. Основанные им школы действовали в Москве и Санкт-Петербурге. Благодаря инициативе царя школы основывались и в регионах. Государь лично набирал учащихся и сам давал уроки арифметики, географии, артиллерии, корабельного дела и рисования. Таким образом, он не только закладывал основы учительства, но и воодушевлял учеников на учение. Много внимания уделялось музыке и искусству. Не осталось без внимания Петра I и сфера духовного образования. При Александро-Невском монастыре была организована «Славенская» школа. Сторонником петровских реформ в сфере образования был епископ Феофан (Прокопович), который стал инициатором и создателем школы для сирот и детей бедняков и людей «всякого звания». Выпускники школ петровского времени составили славу Российской истории.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, школы, преобразования, патриотизм, государство

Деятельность императора Петра I вызывала и продолжает вызывать множество разных, нередко диаметрально противоположных оценок, противоречивых высказываний и суждений, что, несомненно, подтверждает величие личности государя.

Можно утверждать, что в эпоху его царствования не было ни одной сферы жизнедеятельности русского человека, куда бы государь не внес свою лепту.

Историк Михаил Петрович Погодин писал: «Место в системе Европейских Государств, управление, разделение, судопроизводство, права сословий, табель о рангах, войско, флот, подати, ревизии, рекрутские наборы, фабрики, заводы, гавани, каналы, дороги, почты, земледелие, лесоводство, скотоводство, рудопроизводство, садоводство, виноделие, торговля внутренняя и внешняя, одежда, наружность, аптеки, госпитали, лекарства, летоисчисление, язык, печать, типографии, военные училища, академия — суть памятники его неутомимой деятельности и его Гения. Он видел все, обо всем думал и приложил руку ко всему, всему дал движение, или направление, или самую жизнь. Что теперь ни думается нами, ни говорится, ни делается, все, труднее или легче, далее или ближе, повторяю, может быть доведено до Петра Великого. У него ключ или замок» [1].

Государственные преобразования Петра I требовали новых знаний и новых людей, владеющими этими знаниями, способных и готовых эти знания применять и приумножать.

Следует отметить, что Петр I отдавал предпочтение экспериментальной науке и был чужд западной схоластики. Вектор его преобразований носил практический характер и был направлен на обучение людей наукам — арифметике, фортификации, артиллерии и «докторскому искусству» и др. — востребованным в петровскую и последующую эпохи, и никак не предполагал приобщение народа к духовным и нравственным ценностям Запада.

К тому же Петру I были нужны люди, могущие строить флот, а также хорошо обученные воины. Известно, что с 1697 по 1714 год около двухсот русских людей обучалось в Голландии и Англии. Даже по тем временам эта цифра не велика. Несмотря на то, что Петра нередко обвиняют в увлечениях западной культурой, государь не приветствовал идею образования за рубежом. Она противоречила его патриотическим взглядам и проводимой им экономической политике.

Основав новую столицу и обустрояя ее по специально разработанному проекту, Петр I формировал тем самым новое пространство и среду для «вращения новых людей» — полезных Отечеству, образованных и воспитанных на лучших образцах мировой культуры.

Государь полагал, что его эпоха, овеянная романтикой созидания нового сильного государства — империи, столицы Санкт-Петербурга, флота, армии и т.д. — воодушевит молодое поколение, которое затем все свои творческие и научные интересы сосредоточит на родной земле. Но для этого в молодом поколении было нужно воспитывать патриотизм и профессионализм.

Еще до основания новой столицы, по велению государя, первые светские школы открывались в Москве. В их числе — «Школа математических и навигацких наук», известная еще своим преподавателем и составителем первого русского учебника по арифметике Леонтием Филипповичем Магницким.

Строительство Адмиралтейства в основанном в 1703 году Санкт-Петербурге повлекло за собой открытие на базе переведенных из Москвы старших классов филиала Московской навигацкой школы — Морской академии, называемой еще «С.-Петербургскою школою».

В 1704 году царь потребовал доставить в столицу дворянских недорослей от десяти лет и старше; в 1705 — всех отроков московских дворян и шляхтичей; а в 1711 и 1712 годах государь лично осматривал в Петербурге дворян, не состоявших на службе, и определял детей на учебу, а взрослых на работу.

Такие дворянские смотры государь проводил регулярно. Последний смотр проходил в 1721—1722 годах.

Здесь следует заметить, ссылаясь на мнение историка Николай Иванович Павленко, что в допетровскую и петровскую эпоху дворянином именовали человека, служившего при царском дворе или царедворца, а всех остальных дворян называли шляхтой [2, с. 74]

Заботясь о патриотическом воспитании дворян, в 1715 году Петр I издал указ. В нем среди прочего говорилось: «Которые есть в России знатных особ дети, тех всех от 10 лет и выше выслать в школу С.-Петербургскую, а в чужие края не посылать» [3, с. 97].

В Морскую академию принимали детей дворян и в исключительных случаях разночинцев. Главными предметами их обучения стали: арифметика, геометрия, география, навигация, фортификация, артиллерийское дело, астрономия, корабельная архитектура, рисование. Помимо обучения наукам и искусствам, много внимания уделялось воспитанию, которое осуществлялось в строгих формах. Известно, что многие ученики совершали побег, и причины тому были жесткая дисциплина и трудность учения, а также воздействие родителей, считавших Морскую академию «праздной затеей». Генерал-губернатор Санкт-Петербурга, князь Александр Данилович Меншиков всячески боролся с такого рода беспорядками, а сам Петр I не раз посещал академию и для воодушевления преподавателей и учеников лично давал уроки арифметики, географии, артиллерии, корабельного дела и рисования. Кроме того, своим примером царь закладывал в подрастающем поколении нравственные основы лидерства, подразумевающего ответственность за всякое начинание и выбранный путь для себя и своих подчиненных.

Среди выдающихся выпускников Морской академии можно назвать: адмиралов Николая Федоровича Головина и Алексея Ивановича Нагаева, исследователя Камчатки, капитана-командора Алексея Ильича Чирикова, мореплавателей и первооткрывателей братьев Дмитрия Яковлевича и Харитона Прокофьевича Лаптевых и др.

Вслед за Навигацкой школой в Санкт-Петербург из Москвы переехали Артиллерийская и Инженерная школы. В них обучались как дети дворян, так и соответственно пушкарей и шляхетства.

Также действовала школа при петербургском гарнизоне для солдатских детей. Помимо наук в школах преподавали музыку и игру на музыкальных инструментах, которая способствовала гармонизации внутреннего мира учеников и их эстетическому развитию.

Следует отметить, что «в царствовании Петра I, столь важный в женской жизни вопрос, как замужество, неожиданно связался с образованием. Петр специальным указом предписал неграмотных дворянских девушек, которые не могут подписать хотя бы свою фамилию, — не венчать» [4, с. 75-76]. Известно, что во время посещения Франции в 1717 году Петра I заинтересовал проект и устройство пансиона Сен-Сира как первой светской женской школы. Государь лично посетил Сен-Сир и удалившуюся туда на покой его основательницу Франсуазу д'Обинье, маркизу Ментенон, морганатическую супругу Людовика XIV. Однако в России устроить женское образовательное учреждение он не успел.

Не осталось без внимания Петра I и сфера духовного образования. Для этого при Александро-Невском монастыре (ныне лавре) была организована «Славенская» школа, основанная в ознаменование победы над Швецией и окончания Северной войны.

В распоряжении архиепископа Новгородского Феодосия (Яновского), во исполнение императорских указов, от 11 июля 1721 года говорилось: «учредить во общую пользу при Александро-Невском Монастыре, для учения юных детей чтения и писания, Славенскую школу, в которой, как того Монастыря служительских детей, так и сирот, не имеющих родителей и своего пропитания, и посторонних, кто кого отдать похочет, принимая от пяти до тринадцати лет, — учить Славенского чтения и писания по новопечатным Букварям, а потом и грамматики... И содержать ту школу из обыкновенных того монастыря доходов» [5].

Занятия в Славенской школе начались осенью 1721 года. Они включали изучение арифметики и грамматики, прослушивания толкования Десятословия, молитв и Евангелия, а также музыку и живопись.

Ревностным приверженцем петровских реформ в сфере образования был епископ Феофан (Прокопович), неординарная и богато одаренная личность, писатель, богослов, поэт, драматург, переводчик, ученый.

В 1721 году владыка открыл в своем петербургском доме на набережной реки Карповки школу для сирот и детей бедняков и людей «всякого звания». В нее принимали отроков 10—12 лет. Владыка содержал школу на собственные средства, а после кончины завещал ей все свое имущество.

И здесь, как и в прочих учебных заведениях, была установлена строгая дисциплина, регламентация жизнедеятельности и надзор. При этом владыка Феофан (Прокопович) считал, что детям в школе должно быть интересно, и прилагал к этому все усилия. Епископ Феофан лично разработал программу для своих учеников, которая основывалась на «триязычии» (изучении русского, и греческого языков, и латыни); много внимания уделял истории, географии, арифметике, геометрии, рисованию и музыке. В школе действовал хор. Ученики играли на музыкальных инструментах и ставили пьесы.

Авторству владыки Феофана (Прокоповича) принадлежит букварь «Первое учение отрокам, в нем же буквы и слоги», выдержавший одиннадцать переизданий. Историк Василий Никитич Татищев называл этот букварь «Лучшим нравоучением для юношей».

Один из учителей школы на Карповке и в том числе академик Петербургской академии наук, Зигфрид Байер, сравнивал ее со школами Древней Греции. В Санкт-Петербурге школу называли «очаг разума и духовности».

Развитие горно-металлургического дела и строительство горных заводов повлекло создание заводских школ. Первые горнозаводские школы были открыты в Вилимом Ивановичем (Георгом Вильгельмом) Генниным, управляющим Олонецкими заводами, в 1715 году, а горнорудные — Василием Никитичем Татищевым, управляющим Уральскими заводами в Алапаевске, Кунгуре, Уктусе. Они просуществовали вплоть до конца XIX столетия.

Важно отметить, что и в образовании, и в других сферах, где государь Петр I проводил реформы, он действовал личным примером. Именно на это нравственную черту государя обратил внимание Александр Сергеевич Пушкин в стихах:

«Самодержавною рукой
Он смело сеял просвещение,
Не презирал страны родной:
Он знал ее предназначенье.
То академик, то герой,
То мореплаватель, то плотник,
Он всеобъемлющей душой
На троне вечный был работник».

Далее поэт обращает внимание на то, что потомкам надлежит брать пример с царя Петра I:

«Семейным сходством будь же горд;
Во всем будь пращурю подобен:
Как он, неутомим и тверд,
И памятью, как он, незлобен» [6].

Резюмируя вышесказанное, следует отметить, что преобразования Петра I затрагивали духовно-нравственное воспитание народа. Для создания империи Петру I требовались хорошо обученные и воспитанные люди, которые не только владели высокими профессиональными навыками, но обладали высоким духовно-нравственным потенциалом, позволяющим им служить Отечеству, а не реализовывать исключительно личные, нередко корыстные цели. Кроме того, эти требования распространялись и на иностранных мастеров и ученых, которые раскрывали свои таланты на русской почве во славу Российской империи.

Именно при императоре Петре I учение стало рассматриваться как служба или первый подготовительный этап служения Отечеству, успехи в котором являлись показателем духовно-нравственных качеств ученика, его ответственности и разумности. Можно сказать, что при Петре I духовно-нравственное воспитание приобрело более широкое значение и помимо церковного благочестия включало в себя любовь к Отечеству земному и готовность послужить ему.

1. Погодин М.П. Петр Великий [Электр. ресурс] // Погодин М.П. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. URL: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_1841_petr_veliky.shtml (дата обращения: 03.12.2022).
2. Павленко Н.И. Был ли А.Д.Меншиков грамотным? // Наука и жизнь. 2005. № 3. С. 69-75.
3. Петербург петровского времени. Очерки / Под ред. А.В.Предтеченского. Л.: Ленинградское газетно-журнальное и книжное изд-во, 1948. 160 с.
4. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начала XIX века). СПб.: Искусство-СПб, 1994. 399 с.
5. Санкт-Петербургская духовная академия. История академии [Электр. ресурс]. URL: <https://spbda.ru/about/history> (дата обращения: 09.12.2022).
6. Пушкин А.С. Стансы. 1826 год [Электр. ресурс]. URL: <https://www.culture.ru/poems/4767/stansy> (дата обращения: 09.12.2022).

References

1. Pogodin M.P. Petr Velikiy [Peter the Great]. In: Pogodin M.P. Selected works. Moscow, 2010. Available at: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_1841_petr_veliky.shtml (accessed: 03.12.2022).
2. Pavlenko N.I. Byl li A.D.Menshikov gramotnym? [Was A.D.Menshikov literate?]. Nauka i zhizn', 2005, no. 3, pp. 69-75.
3. Predtechenskiy A.V., ed. Petersburg petrovskogo vremeni. Ocherki [Petersburg of Peter the Great's time]. Leningrad, 1948. 160 p.
4. Lotman Yu.M. Besedy o russkoy kul'ture. Byt i traditsii russkogo dvoryanstva (XVIII — nachala XIX veka) [Conversations about Russian culture. The life and traditions of the Russian nobility (18th — early 19th century)]. St. Petersburg, 1994. 399 p.
5. Sankt-Peterburgskaya dukhovnaya akademiya. Istoriya akademii [St. Petersburg Theological Academy. History of the Academy]. Available at: <https://spbda.ru/about/history> (accessed: 09.12.2022).
6. Pushkin A.S. Stansy. 1826 god [Stanzas. 1826]. Available at: <https://www.culture.ru/poems/4767/stansy> (accessed: 09.12.2022).

Gusakova V.O. Secular and religious education and upbringing in the era of Peter the Great. Peter the Great's activities covered all spheres of the state he organized — the Russian Empire. He paid the closest attention to education, since the realization of his great plans required people useful to the Fatherland. They had to have not only knowledge and practical skills, but also high moral qualities. Despite the well-established opinion that the sovereign drew examples abroad, Peter the Great did not encourage young people to study abroad. The schools founded by him operated in Moscow and St. Petersburg. Thanks to the tsar's initiative, schools were founded in the regions. The sovereign personally recruited students and gave lessons in arithmetic, geography, artillery, ship building and drawing. Therefore, he not only laid the foundations of teaching, but also inspired students to learn. A lot of attention was

paid to music and art. The sphere of spiritual education was not left without attention of Peter the Great. The Slavenskaya school was organized at the Alexander Nevsky Monastery. Bishop Feofan (Prokopovich), who became the initiator and founder of a school for orphans and children of the poor and people of "every rank", was a supporter of Peter's reforms in the field of education. Graduates of the schools of Peter the Great's time made up the glory of Russian history.

Keywords: spirit and moral education, schools, transformations, patriotism, state.

Сведения об авторе. Виктория Олеговна Гусакова — кандидат искусствоведения; заведующая сектором методической работы Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии; ORCID: 0000-0002-2924-6886; victoryspb78@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Гусакова В.О. Светское и религиозное просвещение и воспитание в эпоху Петра I // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 186-189. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).186-189

For citation: Gusakova V.O. Secular and religious education and upbringing in the era of Peter the Great. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 186-189. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).186-189

Т.А.Исаченко

**ХРАМ СВЯТОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО НА ВОЕННОМ КЛАДБИЩЕ В МИНСКЕ.
АРХИТЕКТУРНЫЙ ПРОЕКТ ВИКТОРА ФОМИЧЕВА В ФОНДЕ ДВОРЦОВЫХ БИБЛИОТЕК РГБ**

Статья посвящена малоизвестному архитектурному проекту храма во имя св. блгв. кн. Александра Невского, выстроенному на Военном кладбище в Минске после кончины Государя Императора Александра III. Чертежи, обнаруженные в фонде Дворцовых библиотек Отдела рукописей РГБ (Ф. 492. Ед. хр. 330. кон. 90-х гг. XIX в.), позволяют предполагать, что существует фактическая ошибка, связанная с подменой имен архитекторов, один из которых строил, а другой проектировал храм. И хотя традиционно проектирование и возведение храма-памятника в самом Минске прочно связывается с именем Виктора Струева (1864—1924), чертежи фонда Дворцовых библиотек Российской государственной библиотеки прочно связывают данный проект с именем Виктора Фомичева, посвятившему свой проект Государю Императору Александру III.

Ключевые слова: Храм-памятник Александра Невского в Минске, посвящение, Государь Император Александр III, архитектор В.А. Фомичев, архитектор В.И.Струев, прот. Виктор Бекаревич

Хорошо известно, что в советский период многое из того, что было связано с нашей предреволюционной историей, оказалось не только предано забвению, но и тотально уничтожено. После октябрьского переворота сформировалось тенденциозное восприятие памятников дворцовой и храмовой архитектуры в разрыве с именами Российских Императоров и их Небесных Покровителей. Памятники, имеющие отношение к русской государственности, истории нашей монархии нового времени, были взяты под охрану исключительно как памятники архитектуры, вследствие чего в массовом сознании народа сложилась порочная практика видеть в объектах русской истории, связанных с Царствующим Домом, не святыни нашей памяти (особенно связанные с трагической гибелью Царской Семьи последнего Императора), а лишь памятники архитектуры и живописи, историческое значение и духовное значение которых традиционно замалчивалось [1-4].

В Советском Союзе не оставалось ни одного памятника Государю Императору Александру I Благословенному, ни одного памятника царю Освободителю Александру II, а единственный памятник Александру III Миротворцу оказался перемещен с площади перед Московским вокзалом во внутренний двор Мраморного дворца и не уничтожен только потому, что, как считалось в 30-е годы, он выражал личное отношение скульптора Павла Трубецкого к личности Государя Императора. Глумливая надпись на постаменте памятника Миротворцу, составленная Ефимом Придворовым (Демьяном Бедным), не умалила величия памятника, а лишь прибавила дурной «славы» хулителю.

Те же разрушительные тенденции коснулись и русских кладбищ, мемориальных надгробий и часовен. Между тем, несмотря на нещадное искоренение из памяти народа царских имен, неотделимых от жизни Имперской России, храмы, посвященные первым лицам Царствующего Дома, существуют и поныне. Память о них укоренена в истории и лишь припорошена временем. В этом смысле обнаруженный нами архитектурный проект храма-памятника во имя св. блгв. кн. Александра Невского, с посвящением его Государю Императору Александру III на Военном кладбище в Минске (белор. Ваенныя могілкі), представляет большой интерес. Он связан не только с именем русского Царя-Миротворца Александра III, но и с именем его отца, Александра II, Царя-Освободителя, с Царской Семьей в целом. На это указывает история появления храма в Минске.

Православный кладбищенский храм Александра Невского г. Минска (ул. Козлова, д. 11) — один из самых старых в черте города, он был построен в окраинном предместье Долгий Брод, получившему свое название по броду через ручей Слепня, а впоследствии давшего имя улице Долгобродская. К началу XX в. Минск вобрал в себя окружавшие его «предместья» и разместился, подобно многим имперским городам, на семи холмах. Район Военного кладбища расположен неподалеку от одного из таких холмов именуемого «Золотая горка».

Церковь св. Александра Невского — единственный храм в Минске, полностью сохранивший свой первоначальный вид. В самой Беларуси история его проектирования прочно связывается с именем белорусского архитектора Виктора Ивановича Струева, окончившего московское Училище живописи, ваяния и зодчества в 1892 г., с 1893 года жившего в Минске. О Струеве известно, что до 1914 г. он служил епархиальным, а с 1915 — губернским архитектором, почти четверть века посвятил храмостроительству. Сохранившиеся на территории некогда весьма пространной Минской епархии памятники зодчества (преимущественного деревянного), свидетельствуют о неуклонном стремлении Струева к поискам национального абсолюта в деревянном храмостроительстве [5]. Любивший деревянные храмы В.И.Струев проектировал также и каменные строения — ему принадлежат проекты минского церковно-археологического музея (1907), звонницы Борисовского Воскресенского собора, Крестовоздвиженского храма в г. Лунинец (1912—1921) [6, с. 268].

Хранящиеся в Отделе рукописей РГБ чертежи проекта храма на Военном кладбище у «золотой горки» в Минске (Ф. 492. Дворцовые библиотеки. Ед.хр. 330, кон. 90-х гг. XIX в.) подписях к рисункам содержат имя

другого архитектора — Виктора Фомичева. Рисунки хранятся в папке большого формата, выполнены в цвете, имеют подписи и представляют храм в различных ракурсах. О Фомичеве известно, что в 1885 году он окончил архитектурное отделение Московского училища живописи ваяния и зодчества (УЖВЗ) — то же, что В.И.Струев, но на 7 лет раньше¹.

Рисунки проекта могли быть представлены В.А.Фомичевым на конкурс — подобный тому, какой был объявлен после трагической кончины Императора Александра II на возведение храма Воскресения Христова (храма Спаса-на-Крови). В фондах Российской государственной библиотеки, например, сохранился специальный (нумерованный) выпуск журнала «Зодчий» за 1884 год с проектами этого храма в разных его вариантах. Можно предположить, что в преддверии коронации Наследника престола (1896), в память о почившем Императоре Миротворце, был объявлен подобный конкурс проектов, один из вариантов которого представил В.А.Фомичев. В самом Минске 1896 год отмечался, кроме того, как 100-летие основания 119-го Коломенского полка, прославившегося в сражениях русско-турецкой войны. Коломенский полк был расквартирован в городе, а военное (братское) кладбище было местом упокоения погибших.

Возвращаясь к имени архитектора проекта, отметим большую вероятность того, что хранящийся в чертежах ОР РГБ проект — не просто конкурсный вариант В.А.Фомичева, а именно тот проект, который был воплощен в жизнь. Основанием для такого суждения служат сопроводительные подписи к рисункам, указывающие имя архитектора *строящегося храма*, место его возведения и посвящение: 1) «Проект строящейся каменной церкви на военном кладбище въ г. Минскъ. Въ память Государя Императора Александра III»; 2) «Проектировалъ и строил архитектор В.Фомичевъ» Дополнительная надпись на чертеже указывает имя небесного покровителя Государя Императора Александра III — св. блгв.кн. Александра Невского, в честь которого освящен Престол кладбищенской церкви и культ которого прочно связан с русским Минском. В Соборном сквере города (сегодня это площадь Свободы) некогда возвышался памятник Александру II, а в 1836 году был заложен еще один сквер, получивший свое официальное название «Александровский» по одноименной часовни в честь Александра Невского, разрушенной в 30-х XX в. (она находилась на месте современного входа в сквер у пересечения улицы Энгельса и проспекта Независимости). Местная знать любила прогуливаться по Александровскому скверу (ныне Центральному), в центре которого сверкал струями фонтан, украшенный скульптурной композицией «Мальчик, играющий с лебедем» — единственный в городе, запущенный в 1874 году, спустя всего год с того дня, как в Минске заработал водопровод. Оригинал скульптуры «Мальчика, играющего с лебедем» был создан в 1833—34 годах, а ее создатель — Теодор Калиде — на выставке в Лондоне в 1851 году получил медаль и заказ на отливку такой же скульптуры от английской королевы. И сегодня копия скульптуры «Мальчика, играющего с лебедем» украшает парк королевской резиденции на острове Вайт (Island of Wight) под Лондоном, другие резиденции европейских монархов и парки Европы.

Таким образом, православный кладбищенский храм Александра Невского г. Минска — один из самых старых в черте города, а его история связана памятью Государя Императора Александра III. Об этом свидетельствуют подписи архитектора Виктора Фомичева на чертежах, переданных в библиотеку имени Ленина после 1925 года вместе с другими, перемещенными из императорских дворцовых библиотек книгами и материалами.

Александр-Невский храм-памятник, воздвигнутый *на могилах*, и сегодня глубоко почитаем в народе. История посвящения храма памяти Государя Императора Миротворца сохранилась в церковной общине храма, о чем упоминают участники съемок фильма, вышедшего в свет к 800-летию со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского². В фильме звучат слова, что храм был посвящен памяти «в Бозе почившего Государя Императора Александра III, любимого простыми солдатами и офицерами, участника освободительной Балканской кампании еще в бытность его Цесаревичем». Нам исторические документы, на которые ссылаются прихожане, видеть не довелось, однако безмолвное подтверждение этой историчности присутствует во всем. И лишнее тому подтверждение — обретенный нами проект.

Освящение кладбищенской церкви, выстроенной за два года, произошло на Сретение Господне 1898 года, о чем уведомили Государя Императора Николая Александровича, живо интересовавшегося делом строительства полкового храма, связанного с памятью отца и начавшегося в преддверии 20-й годовщины окончания Русско-турецкой войны в 1896 году. Благодаря обильным пожертвованиям и личному участию военнослужащих в строительных работах дело продвигалось быстро, и вчерне возведение храма-памятника было завершено уже к сентябрю 1897 года. В каком-то смысле можно назвать возведенный в столь короткие сроки храм св. Александра Невского *обыденным*. Примечательно, что в нем сохранились реликвии, связанные с именем Николая II — чудотворный образ святителя Николая, поднесенный последним Императором России героям русско-японской войны 1905 г. перед отправкой их на дальний восток. По сей день в храме хранятся старинные предметы того времени. Среди прочих — походная церковь, сопутствовавшая Коломенскому полку в его передвижениях в период войны 1904—1905 гг. Церковь эта существует с 1863 года.

В процессе реставрации, проводившейся в 2017 г., внутри киота-часовни была обретаена грамота следующего содержания: «Киот-часовня сей сооружён иждивением и трудами Гг. (господ) Штаб- и Обер-офицеров и нижних чинов 119-го пехотного Коломенского полка в память 100-летнего юбилея службы полка и в честь Коронования Их Императорских Величеств Государя Императора Николая II и Государыни Императрицы Александры Феодоровны в командование полком полковника Александра Васильевича

Бестужева»³. Следовательно, связь храма с Царствующим Домом закреплена еще в одной дате — дне «Священного Коронования», состоявшегося 15 мая 1896 года.

Церковь спроектирована в стиле русского узорочья XVII века (так называемом «русском стиле»), столь любимом в Царской Семье, содержит элементы модерна, присущие этому стилю, что позволяет уловить сходство в оформлении западного фасада храма (элементы окружностей над входом) с элементами декора доходного дома В.Ф.Краевского, также спроектированного В.А.Фомичевым в Санкт-Петербурге (1880—1881). Дом расположен по адресу: пер. Ульяны Громовой, 4 (бывш. Гусев переулок, перед революцией — домовладение А.Ф.Буксгевдена).

В заключение добавим к сказанному, что история храма-памятника в советский период была не лишена драматичности. Когда в начале 1960-х началось повсеместное закрытие церквей, то властями была сделана попытка отобрать и Александро-Невскую церковь. При этом был пущен слух, что храм до войны использовался как мастерская по изготовлению гробов и посему его надлежит вернуть похоронному ведомству. Это утверждение противоречило истине, ибо было хорошо известно, что после того как храм в 1938 году был опечатан, он не открывался до вступления в город немецкой армии в 1941 году. Против фальсификации исторических фактов активно выступил протоиерей Виктор Бекаревич (1915—2002)⁴, назначенный настоятелем Александро-Невского храма в апреле 1959 года.

В этой вынужденной борьбе, вероятно, закрепилось, выйдя на первый план, легендарное прошлое, связанное с русско-турецкой кампанией.

Через редакцию «Журнала Московской Патриархии» (№ 10, 1968 год) он сообщил правдивые сведения о храме, особо подчеркнув важность церковного и общественного значения Александро-Невской церкви как храма-памятника русско-турецкой войны 1877—1878 годов, во время которой русские сражались за освобождение Болгарии от турецкого владычества. Убедительность аргументов, изложенных отцом Виктором, побудила власти отказаться от своих намерений. Его поддержали соратники-партизаны, стоявшие в те годы на ключевых государственных постах Белоруссии.

Добавим к сказанному, что долгие годы живет и не пресекается традиция, когда в День освобождения Болгарии, 3 марта, являющийся государственным праздником этой балканской страны, к минским могилам приходят представители Посольства Болгарии в Беларуси, чтобы воздать должное памяти воинов, возложить живые цветы молитвенно почтить память героев.

О том, что церковь святого Александра Невского одновременно имеет второе посвящение — русским воинам и является памятником русско-турецкой войны, свидетельствуют мраморные плиты в центральном нефе храма. На них золотом начертаны имена 118 воинов Коломенского полка и 30-й артиллерийской бригады, погибших под Плевной. 119-й пехотный Коломенский полк — пехотная воинская часть скобелевской дивизии, двигавшейся на Константинополь. История Коломенского полка берет свое начало с 1797 года, и в 1897 году исполнилось 100 лет с дня его возникновения. Вероятно, в преддверии этой даты, соединившейся с памятью о безвременно почившем осенью 1894 года Императоре Александре III, и начался строится храм-памятник на Военном кладбище Минска, где покоились останки героев балканской войны. В 1863 году пехотный Коломенский полк был расквартирован в Минске, в связи с чем комплектование его осуществлялось за счет призывников — уроженцев белорусской земли. В апреле 1877 года 119-й Коломенский полк, вместе с другими подразделениями этого корпуса, был направлен в Турцию для участия в начавшейся войне. Уже после взятия Плевны воины Коломенского полка, действуя в боевых порядках 3-й пехотной дивизии, совершили в условиях труднопроходимой местности несколько бросков в направлении городов Ловча, Тырново и Казанлык. Далее, вплоть до заключения 19 февраля 1878 года мирного договора в Сан-Стефано, полк сражался в составе передовых частей Русской императорской армии в их наступательном порыве за овладение Константинополем (ныне Стамбул).

За мужество и храбрость, проявленные на войне, бойцам полка были высочайше пожалованы знаки на головные уборы с надписью: «за отличие в турецкую войну в 1877 и 1878 годах». Полковой священник протоиерей Иоанн Носович был награжден золотым наперсным крестом с украшениями, а также орденом святого Владимира III степени. В сентябре 1878 года он был назначен главным священником полевой армии и прикомандирован к ставке главнокомандующего. На место своей постоянной дислокации, в город Минск, Коломенский полк возвратился в июне 1879 года.

На древках двух хоругвей, украшающих храм, закреплены металлические кольца с тисненным на них текстом: «Жертва начальника штаба 30-й пехотной дивизии», «Жертва командира и штаба 4-го армейского корпуса». За алтарной апсидой размещаются две братские могилы воинов, а рядом — захоронения высших офицерских чинов, ветеранов русско-турецкой войны за освобождение Болгарии 1877—1878 гг.

Итак, возведение церкви на Военном кладбище Минска пережило несколько этапов своей истории: сначала храм существовал в виде маленькой деревянной церкви, освященной в честь небесного покровителя русских царей — святого князя-воина Александра Невского, позднее он был спроектирован и отстроен в московско-ярославском стиле русского узорочья XVII века, возведен на том самом месте, на котором стоит и по сей день. История его проектирования и возведения тесно сопряжена с памятью об Императорской Семье, именами двух Императоров — Александров, почитание которых увековечил в год своего коронования возведением храма «на могилах» их внук и сын, Император-страстотерпец Николай Александрович. Обнаруженные чертежи восстанавливают связь с Царствующим Домом, возвращая русским святыням изначально присущее им высокое покровительство.

Примечания

1. Архитектурное отделение УВЖЗ просуществовало до 1918 г., оно было создано на основе Кремлевского архитектурного училища, и обучение строилось по образцу Петербургской Академии художеств, а по окончании училища его выпускникам присваивалось звание художников-архитекторов с награждением Большой или Малой серебряной медалью. Московское училище считалось одним из лучших художественных учебных заведений дореволюционной России, кузница кадров самых известных московских художников и архитекторов.
2. URL: <https://youtu.be/5pLkNCFMoeY>.
3. URL: <https://m.deiverbo.com/aleksandro-nevskaya-letopis>.
4. Протоиерей Виктор Бекаревич (1915—2002) был одним из старейших и авторитетнейших священнослужителей Белорусской Православной Церкви. В период его настоятельства были проведены весьма значительные ремонтно-реставрационные работы, храм обрёл благолепный вид и достойное убранство. Прот. Виктор в полной мере явил данный ему от Господа талант проповедника и мудрого любвеобильного пастыря. См. Пастырь Добрый. К 100-летию со дня рождения протоиерея Виктора Бекаревича (<http://church.by/pub/pastyr-dobryj-k-100-letiju-so-dnja-rozhdenija-protoiereja-viktora-bekarevicha-3>).

1. Берташ А.В. Стилистические особенности храмостроительства в 1830—1870-е годы в России: столица и национальные окраины // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 15. Искусствоведение. 2013. Вып. 1. С. 178-198.
2. Берташ А.В. Русское храмостроительство середины XIX — начала XX вв. В оценке дореволюционных и советских историков архитектуры: к историографии вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 183-197.
3. Берташ А.В. Содержание и эволюция русского стиля в церковной архитектуре середины XIX — начала XX веков // Искусство христианского мира. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богосл. ин-та, 1998. Вып. II. С. 113-123.
4. Интервью прот. Александра Берташа «Проблема нашей памяти». [Электр. ресурс]. URL: <https://slovo-bogoslova.ru/publikacii/intervyu-protoiery-aleksandr-berta/> (дата обращения: 08.09.2015).
5. Чернатов В.М. Национальные проявления в архитектурных произведениях Виктора Струева // Наука — образованию, производству, экономике: материалы 11-й Международной научно-технической конференции. Т. 2. Минск: БНТУ, 2013. С. 328-332.
6. Кулагин А.Н. Крестовоздвиженская церковь // Свод памятников истории и культуры Белоруссии. Брестская область. Минск 1990. 376 с.

References

1. Bertash A.V. Stilisticheskie osobennosti hramostroitel'stva v 1830—1870-e gody v Rossii: stolica i nacional'nye okrainy [Stylistic features of church building in the 1830s — 1870s in Russia: capital and national suburbs]. Bulletin of St. Petersburg University, 2013, vol. 1, pp. 178-198.
2. Bertash A.V. Russkoe hramostroitel'stvo serediny XIX — nachala XX vv. V ocenke dorevo-lyucionnyh i sovetskih istorikov arhitektury: k istoriografii voprosa [Russian temple building of the middle of XIX — early XX centuries in the assessment of pre-revolutionary and Soviet historians of architecture: to the historiography of the question]. Hristianskoe chtenie, 2017, no. 5, pp. 183-197.
3. Bertash A.V. Soderzhanie i evolyuciya russkogo stilya v cerkovnoy arhitekture serediny XIX — nachala XX vekov [The content and evolution of the Russian style in church architecture of the mid-XIX — early XX centuries]. Iskustvo hristianskogo mira. Moscow, 1998. Issue II, pp. 113-123.
4. Interv'yu prot. Aleksandra Bertasha "Problema nashey pamyati" [Interview with archpriest Alexander Bertash "The problem of our memory"]. Available at: <https://slovo-bogoslova.ru/publikacii/intervyu-protoiery-aleksandr-berta/> (accessed: 08.09.2015).
5. Chernatov V.M. Nacional'nye proyavleniya v arhitekturykh proizvedeniyah Viktora Strueva [National manifestations in the architectural works of Viktor Struyev]. Proc. of "Nauka — obrazovaniyu, proizvodstvu, ekonomike-11", vol. 2. Minsk, 2013. pp. 328-332.
6. Kulagin A.N. Krestovozdvizhenskaya cerkov' [Holy Cross Church]. A set of historical and cultural monuments of White Russia. Brest region. Minsk, 1990. 376 p.

Isachenko T.A. The Church of St. Prince Alexander Nevsky at the Military Cemetery in Minsk. Architectural project by Victor Fomichev in the RSL Palace Libraries Foundation. The article is devoted to the little-known architectural project of the church in the name of St. Alexander Nevsky, built at the Military Cemetery in Minsk after the death of the Emperor Alexander III. The drawings found in the fund of the Palace Libraries of the Department of Manuscripts of the of the Russian State Library (F. 492. Archival unit 330. The end of 90-ies of the 19th century) suggest that there is a factual error associated with the substitution of the names of the architects who built and designed the temple. And although traditionally the design and construction of the memorial temple in Minsk itself is strongly associated with the name of Viktor Struyev (1864—1924), the drawings of the fund of the Palace Libraries of the Russian State Library strongly associate this project with the name of Viktor Fomichev, who dedicated the memorial temple to the Sovereign Emperor Alexander III. Contrary to the tendentious perception of monuments of palace and temple architecture formed in Soviet times, in a break with the names of Russian Emperors and their Heavenly Patrons, the discovered drawings restore the connection with the Reigning House, restoring the Russian shrines to their originally inherent high patronage.

Keywords: Monument to Alexander Nevsky in Minsk, dedication, Emperor Alexander III, architect V.A.Fomichev, architect V.I.Struyev, archpriest Viktor Bekarevich.

Сведения об авторе. Татьяна Александровна Исаченко — доктор филологических наук, гл. научн. сотр. сектора изучения особо ценных фондов Центра Исследования проблем развития библиотек (ЦИПР) ФГБУ «Российская государственная библиотека»; ORCID: 0000-0002-1710-2340; isachenko33@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Исаченко Т.А. Храм святого князя Александра Невского на военном кладбище в Минске. Архитектурный проект Виктора Фомичева в фонде дворцовых библиотек РГБ // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 190-194. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).190-194

For citation: Isachenko T.A. The Church of St. Prince Alexander Nevsky at the Military Cemetery in Minsk. Architectural project by Victor Fomichev in the RSL Palace Libraries Foundation. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 190-194. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).190-194

М.А.Комова

«СКАЗАНИЕ О ЯВЛЕНИИ ЧУДОТВОРНОГО ОБРАЗА УСПЕНИЯ БОГОМАТЕРИ, С ДВЕНАДЦАТЬЮ ПРАЗДНИКАМИ, ЧТО В СЕЛЕ РЫШКОВЕ»: СИСТЕМА МОТИВОВ, ПОЭТИКА

Настоящая статья впервые рассматривает поэтику «Сказания о явлении чудотворного образа Успения Богородицы с двенадцатыми праздниками, что в селе Рышкове Боровского уезда Калужской губернии». Автор исследует устойчивую систему мотивов в контексте древнерусской книжной традиции, сравнивает данный текст с русскими сказаниями об основании монастырей на месте явления чудотворных икон, церквей и часовен. Выделяются основные мотивы: «живой иконы», явления близ водного источника, на горе, дереве, камне, исчезновения иконы, выбора места иконой для церкви, чудесного исцеления, чуда ослепления и прозрения, «указующего гласа Господа», которые имеют как общерусское, так и региональное отражение.

Ключевые слова: сказания об иконах, мотив, поэтика, икона

В книжной традиции Древней Руси особое место занимают сказания о явленных иконах, получивших как общерусское, так и местное распространение. В северо-восточной части бывшей Черниговской земли (восточное Подесенье, Верхнеокский регион), занимавшей в позднесредневековый период пограничное «украинное» положение, получили прославление несколько икон Богородицы, в частности, Свенская-Печерская близ Брянска, Колочская близ Можайска и Рышковская близ Боровска [1]. Среди повествований об иконах наименее известно филологам-медиевистам региональное «Сказание о явлении чудотворного образа Успения Богородицы, с двенадцатью праздниками, что в селе Рышкове, Боровского уезда, Калужской губернии». В основе «Сказания...» лежит ставший традиционным для древнерусской литературы мотив о явлении иконы, развернуто раскрытый в беллетристическом рассказе об основании монашеской обители.

Региональные сказания о иконах связаны системой мотивов с общерусскими сказаниями о богородичных иконах Владимирской, Тихвинской, Колочской, на чем основаны живые традиции древнерусской книжности. Позднесредневековые сказания о создании («зачатии») храмов или монастырей на месте явления икон возводятся, в частности, к сюжету Киево-Печерского Патерики, о чудесном даровании Богородицею своего иконного изображения мастерам-архитекторам в качестве благословения на строительство монастырской Успенской церкви [2, с. 89-91]. Предтечей «зачатия» монастыря часто становилось устройство храма на месте Богоизбранном, на которое указывали многочисленные факты чудотворений от икон. С развитием монастырской общежительной традиции на Руси со времени Преподобного Сергия Радонежского со учениками были основаны нескольких десятков монастырей вокруг Москвы. Особое почитание снискали явленные на месте монастырей чудотворные иконы.

Русская средневековая литература в целом ориентирована на образец, основой которого является христианская традиция. Именно поэтому образцами для древнерусских книжников являлись письменные произведения (летописные и патериковые записи). Мотивы и сюжеты осознанно переносились из одного произведения в другое. Их богословско-христианский подтекст переписчики узнавали в реальных событиях и акцентировали на них внимание. Чудеса от местнотимой реликвии подтверждали значимость избранного Богом места для просвещения человеческого (здесь индикатором служила явленная икона Богородицы и последующее устройство часовни, церкви, монастыря). Поэтому ряд рассказов о чудесах не просто показывают качественные изменения, произошедшие с персонажем, а раскрывают важный сотериологический смысл.

Текст «Сказания...», исследуемого в данной статье, впервые был опубликован в 1867 г. в периодическом издании «Калужские епархиальные ведомости». Письменный оригинал «Сказания» в данное время не найден. Учитывая, что опубликованный текст имеет особенности пространного литературного произведения, написанного на церковно-славянском языке, используемом в позднем средневековье, мы можем предположить, что в основе издания могла быть положена запись о явлении иконы и чудесах от нее, происходящая из церковной летописи монастырского храма в селе Рышкове Калужской губернии. Тем более, что Рышковская чудотворная икона сохранялась и почиталась в данном селении до революции 1917 г. Действительно, в издании Е.Поселянина, посвященного чудотворным иконам Богородицы, отмечен источник текста: «Таково сказание о чудотворной иконѣ Успенія Рышковской, написанное витієватым славянским языкомъ на доскѣ и хранимое съ давнихъ лѣтъ въ храмѣ с. Рышкова» [3, с. 406]. Этот текст «Сказания...», который цитирует Е.Поселянин в издании 1909 г., отличается от текста, опубликованного в 1867 г. в «Калужских епархиальных ведомостях». Поселянин приводит краткое изложение сюжета с изменением последовательности составных частей предложений и использованием слов-заместителей или синонимов. Учитывая, что приведенный в 1909 г. текст был закавычен, а значит процитирован, можно предположить, что Поселянин и публикатор в Калужских епархиальных ведомостях (1867 г.) использовали разные списки «Сказания...». Так, текст 1867 г. завершается событиями 1621 г., когда икона чудесным образом была обретаена после Смутного времени. Условно можно считать дату 1621 г. временем формирования первого списка «Сказания...». Поселянином, публиковавшим текст после 1867 г., могли быть внесены искажения первоначального текста, так как в XIX в. требования к точности цитирования были иные. Текст, приведенный Поселянином, завершается описанием чудес XVII в. от

Рышковской иконы со ссылкой на Жалованную грамоту 1792 г. с присовокуплением еще нескольких чудес 1812—1907 гг. [3, с. 406]. Значит, в распоряжении Е.Поселянина имелся и иной источник цитирования той части «Сказания...», где описаны новейшие чудеса от Рышковской иконы. Таким образом, публикации 1867 г. (исследование которого и приводится ниже) и 1909 г. предположительно выявляют два списка Сказания о Рышковской иконе. Пребывание одного из текстов в с. Рышково в Успенском храме упраздненного девичьего монастыря может говорить о составлении «Сказания...» священнослужителем.

Исходя из упомянутых дат, события легендарного явления иконы в местечке Рышково произошли в начале XVI в. (1505 г.). Дате явления иконы могла соответствовать летописная запись, но таковой региональной или общерусской летописи не сохранилось. Текст «Сказания...», опубликованный в XIX в., сохраняя отсутствие разделения на абзацы, разделен на отдельные слова, что в целом характерно для литературы XVII в. Но датировать текст, переписанный с оригинала в XIX в., по указанной дате явления нельзя, так как обычно повествования об иконах составлялись позднее, уже после построения церкви или часовни, а также основания монастыря на особенном месте, избранном иконой (например, подобный мотив встречается в северном «Сказании о Тихвинской иконе Богоматери», посвященном явлению иконы в 1383 г. и дальнейших чудесах, составлено не ранее рубежа XV—XVI вв.; в Можайской «Повести о Луке Коложском», раскрывающей детали явления Коложской иконы Богоматери в 1413 г. сначала в летописных рассказах, затем в книжных текстах рубежа XV—XVI вв.; в северной «Повести о чудотворном образе Выдропусской», которая описывает уже во второй половине XVI в. события, происходившие в 1478 г.; также в «Сказании о зачатии Свенского монастыря» 1556—1567 гг., которое рассказывает о первом брянском чуде от иконы Богоматери, произошедшем в 1288 г., в южнорусском «Сказании о граде Курске и о явлении чудотворной иконы», начинающемся рассказом о событиях 1237 г., которые получили литературное оформление только в 1660-е гг.; в «Легенде о крещении мценян», записанной во второй половине XVII в., рассказывающей о явлении иконы Николы Мценского ратного в 1415 г. [4, с. 209-216]).

Начало Сказания имеет назидательное вступление в духе древнерусской книжной традиции: «Якоже убо чистая вода сладка и всёмъ присѣдѣющимъ потребна къ напоенію и умовенію и къ прочимъ нуждамъ: такъ и сказаніе о явленіи Чудснаго Образа Успенія Преплагословенныя Владычицы нашея Богородицы и дванадесяти Праздниковъ всякому, съ вѣрою послушающему, зѣло душеполезно есть» [5, с. 457]. Автор говорит о полезном значении для души каждого слова о чудесном явлении святыни, на которой изображено Успение Пресвятой Богоматери в числе двенадцати праздников.

Текст «Сказания...» укладывается в рамки жанра повествования об основании храма или монастыря. Автор рассказывает главным образом о святыне, через которую Господь указывает место, где христиане будут посредством особого поучения приведены ко спасению через отказ от греха, через благоговейное отношение к реликвии. Люди, получая в ответ последующее чудесное исцеление от болезни. Чудо является ответом на нравственный волевой выбор каждого, пришедшего в святыню. При этом фактическое повествование уступает нравственному назиданию.

Вступление представляет собой завязку, начинающуюся в безлюдном месте чередой неожиданных событий. Как и принято в повествовании, автор указывает точную дату происшествия, причем даются две даты в старом и новом стиле, что характерно для источников XVII в. («в лѣто міробытія 7013-е, отъ Рождества же Христова 1505-е»), указывается также датирующий временной период — государственное правление («во время благочестивыя державы Великаго Князя Василя Іоанновича всея Россіи» [5, с. 457]. Автор сообщения, несомненно, описывает событие явления по прошествии определенного времени, так как иконография редкого предмета уже определена: «...явился сія Икона Успенія Пресвятыя Богородицы, въ числѣ дванадесяти праздниковъ». Далее подробно раскрываются обстоятельства явления иконы: «Явленіе же ея бысть тако: простолюдинъ нѣкто, именемъ Феофанъ изыде на рукодѣліе; и ходящу ему по пустынь, приде на место, зовомое Рышково» [5, с. 457]. Действующее лицо здесь, соответствуя ветхозаветному контексту, уподобляется пророку Моисею, который водил свой народ по пустыне, приведя к священной Земле Обетованной. Пустыня также является символом земли, которую еще не коснулось просвещение. Поэтому цепи последующих событий сопутствует образ света, огненного столпа, соединяющего небо и землю, явно указывая на «небесное» (Божественное) происхождение видимого события, исходя из средневекового миропонимания: «узрѣ / въ частомъ лесу внезапно свѣтъ велій, аки столпъ огонь, стоящъ отъ земли до небеси. Онъ же отъ ужаса страхомъ великимъ одержимъ стояше, смотря прилежно, и узрѣ оную Пречудную Икону, стоящу на древѣ рябиновомъ, с двѣма затворцы, и исполнивъ радости, падъ на землю со слезами моляшеся, и скоро хотя взяти оную. Икона же взята горѣ, и не дадеся ему взяти; онъ же благочестивый, мужъ отступи мало и поклоненіе творити нача, и паки вторицею дерзну, хотя къ той Иконе приблизитися и взяти: однако не получи желаемого» [5, с. 458]. Богоизбранный Феофан в повествовании уподобляется пророку Моисею Боговидцу, нашедшему на горе Хорив «Неопалимую купину». Ветхозаветное ежевичное дерево-куст, окруженное огнем, но не сгорающее, в «Сказании...» сопоставлено с рябиновым деревом. «Неопалимая купина» богословски толкуется как прообразовательный символ Боговоплощения через Богоматерь, которая в православных песнопениях показана «не опалившейся, Божества огонь во чреве принявъ» (4-я неделя по Пасхе, Канон о расслабленном, 9-я песнь). Сюжет с «Неопалимой купиной» традиционно представляется аргументом в пользу иконопочитания, невозможного без Боговоплощения. Именно поэтому мотив «огненного столпа», «горящего дерева-куста» содержится в ряде известных сказаний об иконах. Огненный столп, на котором является икона, известен по

славянским спискам сказания об Иверской иконе, появившихся на Руси не ранее XV в., а также указан в русской редакции сказания о Лиддской-Римской иконе, где эта святыня названа «образом на столпе в Лидде». Мотив явления иконы на древе в лесу повторяет обстоятельства обнаружения Колочской иконы (чуть позже этот мотив встречается в курском сказании), чем проявляется общерусская традиция написания сказаний об иконах.

Феофан благоговейно отнесся к явленному образу: «Скоро возвратися въ весь свою, зовомую Садрино, и поведав отцу своему духовному Іерею именемъ Игнатію Васильеву. Онъ же услышавъ о таковомъ преславномъ видѣніи, скоро иде съ нимъ на место, гдѣ Чудная та Икона стояше, и увидѣвши радости великіи исполнися, и по должномъ поклоненіи покусися оную Икону взяти, и не можаше; не движебося съ мѣста, того. Онъ же страхомъ великимъ одержимъ возвратися въ весь свою, повѣда всѣм о неизреченномъ чудеси томъ. Людіе же, преславное то чудо видѣвши, и Св. Икону пречудно, яко нѣкое безцѣнное сокровище сіяюще, взявше Честный Животворящій Крестъ и Св. Иконы, идоша на мѣсто, идѣже та Чудотворная Икона стояше, и съ плачемъ моляхуся, припадающе къ Чудотворной Иконѣ, милости просяще со слезами, и радостною душею хвалу Богу возсылаху о обрѣтении такового многобогатого сокровища, и молебное пѣніе совершающе. Егда же скончаху то пѣніе, сама та Икона съ высоты древа сниде и принята бысть священническими руками, и неслма въ церковь Св. Единосущныя, Животворящія, Нераздѣльныя Троицы» [5, с. 458]. Мотив неприступности явленного образа связывает Рышковское сказание со сказанием об Иверской иконе, когда она трижды не давалась в руки монахам Афона, удаляясь в море. Это традиционный книжный мотив, в рышковском тексте указующий на невозможность прикоснуться к явленной иконе ни первому очевидцу, ни его духовнику иерею. Только третий раз икона сходит с высокого места к множеству людей, объединенных благоговейным чувством почитания святыни. Исходящее от иконы действие указывает на значимость сообщества верующих, трактуемое православной традицией как церковь, что предрекает последующее основание богослужебного здания на избранном месте. Далее после совершения Божественной литургии последовали первые чудеса исцеления недвижимого Герасима, сухорукого Елевферия [5, с. 458-459]. Посредством иконы Богоматерь снова и снова указывает путь страждущим христианам, которых сейчас (как ранее иных в Евангелии) не случайно посетила болезнь.

Мотив исчезновения «живой иконы» и обретение ее на избранном месте, характерен для ряда русских средневековых повестей о явленных иконах (Колочская, Тихвинская, Свенская, Курская-Коренная). Так, «въ третій день, егда бѣ благовѣсть утренняго пѣнія, прииде вышеупомянутый священникъ Игнатій со многими благочестивыми людьми, не обрѣтоша оную Икону в церкви Божіей, и много поискаша въ недоумѣніи; нѣции же отъ нихъ текоша на мѣсто, гдѣже Чудная оная Икона явися, и видѣвши ю на томъ же древѣ стоящу и аки солнце сіяюще, стеколася великое множество народа, со слезами вопіюще: Господи помилуй! и наченше паки молебная пѣнія совершати Господу нашему Іисусу Христу и Боголѣпному Его Воскресенію; и въ то время слышанъ бысть гласъ, аки громъ нѣкій страшень, глаголющъ Здѣ подобаетъ быти Образу Успенія Пресвятыя Богородицы! И повѣдано бысть города Боровска воеводѣ болярину Афанасію Нефедьеву. Воевода же, пришедъ со многими благочестивыми гражданами, и повелѣ на томъ мѣстѣ поставить часовню» [5, с. 459]. «Глас Божий», подобно голосу Собеседника ветхозаветного Моисея-Боговидца, дает наименование иконе, которая «оживает» и определяет место храма.

Основная часть «Сказания» характеризуется развитием чудесного действия, кульминацией, когда все действующие лица становятся очевидцами триумфа Рышковской иконы Пресвятой Богородицы. Воевода Боровска сообщает о явлении иконы и чудотворениях от нее царю Василию III Иоанновичу, который повелел принести икону в столицу. Избранных прихожан снарядили с иконой в Москву: «Сущіе же ту людіе съ подобающею честію и со многимъ псалмопѣніемъ и безчисленными слезами провождаху. Радость тогда неизреченная одержаше приѣмлющихъ, печаль же нестерпима отдающихъ, по вѣрѣ же обоихъ мзда» [5, с. 459-460].

Ориентируясь, как и многие в церковной среде, на Священное Предание Православной Церкви, автор сравнивает описание чудесного явления во время совершения погребения тела Богородицы апостолами с прощанием с явленной иконой Богоматери в Рышкове, и с ее перенесением с места явления в Москву: «Яко же бо прежде при препровожденіи всесвятаго тѣла Богоматере Апостольскимъ Ликомъ къ погребенію: тако и надъ симъ пречуднымъ Образомъ идяше вѣнцеобразный неизреченною свѣтлостію сіяющій кругъ. И тако изъ вѣси въ весь шествѣ творяху» [5, с. 460]. Действие развивается активно, поэтому в тексте много глаголов и слов со значением времени: идяше, идущие, шествие, путь. Повествование напоминает жанр «хожжения», так как все события совершаются по пути, цель которого предreshена (прибытие в Москву по повелению Благочестивого Царя для чествования в главном храме, соименном явленной в Рышкове иконе). По мере продвижения в Москву путники встречают страждущих, которые получают исцеление: «Идущимъ же имъ на пути, обрѣтоша челоуѣка во гноищи лежаща и просяща милостыни, и когда онъ цѣлова Чудотворный Образъ, бысть здоровъ, и ста на ногахъ своихъ» [5, с. 460]. Явленная икона становится контактной реликвией. К ней, подобно исцеленной кровоточивой вдове, дотронувшейся до края одежды Спасителя, прикасается несчастный и тоже получает исцеление. Этот евангельский контекст прочитывается в «Сказании...» при описании чуда от иконы по пути в Москву.

В Москве Рышковскую икону встречает множество народа, подобно Сретению иконы Владимирской Божией Матери (описанному в XV в. в «Повести о Темир-Аксаке» событию 1395 г., когда в Москве на месте

встречи иконы, перевезенной из Владимира был основан Сретенский монастырь): «Егда же доидоша царствующаго града Москвы, увѣда о семъ Благочестивый Царь, изыде въ срѣтеніе со кресты и со архіереи и со Священнымъ Соборомъ и со всенароднымъ множествомъ. Возвеселися же зѣло Благочестивый Царь» [5, с. 460]. Москва, к которой происходит путешествие с Рышковской иконой воспринимается как Град Иерусалим, в который входят путешествующие подобно Христу в Вербное воскресение (евангельская тема Входа Господнего в Иерусалим). Эти связи осознавались и устанавливались в Московском государстве уже в первой половине XVI в. — период формирования идеи «Москва — третий Рим». Явление икон в Московском государстве в начале XVI в. воспринималось как подтверждение утраты благочестия в ранее православных странах (Риме и Константинополе) и обретение благодати последним Римом — Москвой, что отражается в открытии новых чудотворных икон. Именно поэтому в сказании о Рышковской иконе чередуются аллюзии к евангельским текстам, к повестям о византийских иконах (Иверской, Лиддской-Римской).

Далее указывается, что произошло еще много чудес исцеления и избавления от немощи телесной страждущих, которые пели молебны и прикладывались контактно к чудотворному образу. Но икона неожиданно исчезает, становится «невидима» так, что «страхъ же объять всѣхъ бывшихъ ту, о чудеси томъ дивяхуся» [5, с. 461]. Прошло немного времени, и икона вновь появляется на прежнем месте, указывая снова, что оно Богоизбранное. Возвращение иконы приводит к раскрытию смысла явления иконы Богоматери (покровительницы монастырского жительства), коим явилось «зачатіе» храма, а затем и монашеской девичьей обители: «Не по мнозѣмъ же времени увѣдаша, яко икона явися на предшемъ своемъ мѣстѣ, зовомомъ Рышково, въ построенной часовнѣ. Сего ради Благовѣрный Царь и великій Князь повелѣ на томъ мѣстѣ, идѣже Чудотворная та Икона обрѣтется, поставити церковь во имя Успенія Пресв. Богородицы; и монастырь дѣвичь возградити, и повелѣ Свящ. Собору дати сельце, яже и до нынѣ стоитъ близъ тоя церкви. Игуменіи же и двѣнадесяти сестрамъ урокъ давати, и оттолѣ уставиша праздновати явленіе Ея мѣсяца іюліа 1 -го дня» [5, с. 461].

Вторая часть «Сказания...», как в известных средневековых русских сказаниях XV—XVII вв., посвящена описанию чудес исцеления от иконы, когда она безвыездно находилась в монастырской храме. Рассмотрим наиболее запоминающиеся рассказы и устойчивые мотивы в описании чудес от иконы. Так, в 7018 (1510) г. происходит воскрешение умершего отрока, единственного сына простолюдина. Чудо происходит как в евангельском сюжете воскрешения дочери Иаира Спасителем. Простолюдин тоже был «боголюбивым мужем», верил в исцеление сына, который все-таки умер. Тем не менее, отец направился к чудотворной иконе Богоматери, предстоял перед Ее образом в храме и после, застав сына в здравии, снова «возвратися въ церковь моляшеся со слезами предъ Чудотворнымъ Образомъ, и воздавше хвалу Богу идоша радующеся во свояси» [5, с. 461].

В 7032 (1524) г. женщина спасена была от осквернения мужчиной по пути к чудотворной иконе: «она же воспомяну Чудесный Образъ Успенія Пресвятыя Богородицы въ помощь призываше, да сохранить ю нескверну; той же убо мужъ внезапно ослѣпе, и падъ на нозѣ жены, увѣдавъ отъ нее вину шествія къ Чудотворному Образу, прошаше вести и его съ собою. Когда же приидоша во храмъ, предъ Чудотворнымъ Образомъ повѣда всѣмъ о чудеси томъ, приключившемся на пути, и ту абіе получи исцѣленіе ова убо отъ болѣзни, овъ же прозрѣніе очесъ, отыдоша славяще Пресвятую Богородицу» [5, с. 462]. В этом описании встречается устойчивый мотив чуда исцеления от слепоты после покаяния. Вера отверзает глаза. Этот мотив встречается еще в нескольких региональных текстах, например, в «Сказании о зачатии Свенского монастыря», где после покаяния и молитвы исцеляется ослепший князь Роман Брянский; в «Сказание о граде Курске» рассказывается об ослепшем рыльском князе, который икону Богоматери перенес без разрешения с места явления в Рыльск, за что понес наказание и после покаяния прозрел и построил храм в Рыльске; в «Легенде о крещении мценян» жители города, будучи язычниками, теряют зрение, но обретают его после принятия таинства крещения.

В 7034 (1526) г. был исцелен некий Симеон, которого в болезни посетила Богоматерь, сподобился увидеть Ее как «жену страшну пришедшу къ нему со двѣма мужи благообразными рекшу къ нему: чимъ болиши? Онъ же иновѣда недугъ свой, и рече ему: иди въ церковь, яже зовется Рышковская, тамо получиши исцѣленіе. Онъ же обѣща то; тогда страшная та жена повелѣ онымъ благообразнымъ мужамъ трижды знаменати болѣзнь, и въ 3-й часъ мужъ оный восторгся, ощути отъ болѣзни себе здрава, и прииде въ церковь, повѣда о приключившемся чудеси томъ, славяще Пресвятую Богородицу» [5, с. 462]. Кроме тринитарного подтекста в троекратном «знаменовании болезни» и исцеления Симеона в третий час, можно еще заметить традиционный книжный сюжет явления Богоматери со спутниками («с двумя благообразными мужами»). Данный мотив одновременного присутствия в повести и иконы Богоматери, и самой Богоматери, указывающей на свою икону, также является традиционным для книжной традиции. Мы его встречаем, например, в курском сказании, где в Смутное время происходит явление «Девы с двумя юношами в светлых ризах», когда икона Знаменія находилась в Путивле.

Тогда же произошло исцеление монаха из Саввино-Сторожевского монастыря, давно ослепшего и потерявшего слух. Отправившись к чудотворному образу Богоматери, монах, подобно болеющему «очами» князю Роману Брянскому в Свенском сказании, к которому при обращении к иконе Богоматери постепенно возвращалось зрение [6, с. 185], «иде къ Чудотворному Образу Успенія Пресвятыя Богородицы; бывшу ему на пути внезапно свѣтъ осія его; онъ же вельми ужасеся о семъ: бѣ бо отъ многихъ лѣтъ не видящъ свѣта, по мысли

мечтанию быти, огради себе крестнымъ знаменіемъ, и возведе очи свои, узрѣ церковь Чудотворнаго Образа; и егда бысть у Чудотворной Иконы, всѣмъ повѣда; и отъ того часа начать; ушима слышати и очима видѣти, славяще Пресвятую Богородицу» [5, с. 463].

Приводя данный перечень исцелений, автор «Сказания...» указывает на особенность места, которая определена происходящими от Рышковской иконы чудесами. Это место — удел Богоматери, которая то через икону, то сама являясь страждущим в сопровождении святых, указывает путь к исцелению в монастырском храме. Все исцеления завершаются радостью выздоровевших, благодарно славящих Пресвятую Деву.

Заканчивается «Сказание...» развязкой с описанием событий 1605 и 1621 гг., близким по сюжетной линии курскому сказанию, где икона Знаменье также пребывала в Москве в Смуту и возвратилась в Курск в построенный для нее Знаменский монастырь. Но в Рышковском сказании происшествие в иконой снова приобретает чудесный оборот, так как принесенная до событий 1605 г. священником икона исчезает позднее в Москве и неизвестно как появляется снова на Богоизбранном месте близ Рышкова на камне (также устойчивый книжный мотив, соотносимый в церковной среде с библейским символом священной горы, местом, где в древности располагались алтари для Богообщения и благодарения Бога): «лѣта 1621-го октября 22 дня, царствующій градъ Москва освободися, тогда чудная сія Икона въ церкви не обрѣтесе, и по прошествіи пяти мѣсяцевъ обрѣтена бысть близъ рѣки Лопасны, на мѣстѣ зовомомъ Пречистенское, идѣ же бѣ церковь Рождества Пресвятыя Богородицы, кая во время плѣненія злочестивыми Ляхами сожжена, и разграблена бысть, стояше на камени, люди же живушіи ту окрестъ слышавше стекошася» [5, с. 464-465].

В качестве завершения повествования о Рышковской иконе автор сообщает о восстановлении литургического ее почитания, об обстоятельствах исхода ее «эмиграции», о новых чудесах, указывающих на святость места, где в итоге восстанавливается храм: «Въ то время человекъ нѣкій именемъ Феодотъ, иже не глаголаше языкомъ и не слышаше ушима, получи исцѣленіе, и начать глаголати и право слышати, и на томъ же мѣстѣ постави часовню. ...страждущихъ... исцѣли, и доднесь благодатию Христовою, яко присно текущій источникъ исцѣленіе безмездно истоощаетъ: слѣпѣи бо приходяще съ вѣрою просвѣщаются, глухѣи исправляются, нѣмѣи быстро глаголютъ, недужніи отъ немощи въ силу прелагаются, бѣсніи исцѣляются, и вси всякими болѣзнями одержимы, притекающе съ вѣрою, здравіе пріемлютъ, во славу Пресвятыя Богородицы и человеклоубца Бога, Ему же слава нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ Аминь» [5, с. 464-465].

Основным лейтмотивом «Сказания о явлении чудотворного образа Успения Богоматери, с двенадцатью праздниками, что в селе Рышкове, Боровского уезда, Калужской губернии» является сохранение и передача традиционных христианских ценностей и смыслов, выраженных в почитании явленной иконы на Богоизбранном месте, где основаны по порядку часовня, церковь и затем монастырь. Несмотря на использование традиционных мотивов, восходящих к основному мифу (явление святыни близ водного источника, на горе, дереве, камне, исчезновение иконы, выбор места иконой для церкви, чудесное исцеление, чудо ослепления и прозрения), христианский контекст является основным лейтмотивом в исследуемом «Сказании...». Осознанно выделены и объяснены мотивы, характерные для общехристианской литературной традиции («живой иконы», «указующего гласа Господа»). Архетипический комплекс мотивов применяется автором подсознательно. Мотивы приходят из устной славянской традиции и их семиотическое значение не объясняется в повествовании. В то же время содержание «Сказания...» полностью вписывается в парадигму христианского благочестия, с его осмысленными связями путешествия «живой иконы», с сюжетными линиями Священного писания и Предания Церкви и восточнохристианскими Сказаниями о чудотворных иконах (Владимирской, Тихвинской, Колочской, Курской-Коренной, Свенской-Печерской). Сюжет «Сказания...» подчинен идее путешествия христианского образа-путеводителя, восходящего к «хожжению» самого Христа по Святой Земле, где, собственно, важно не как выглядел сам предмет, а как происходит действие, которое посредством литургического почитания священного предмета приводит страждущих к исцелению и христианскому спасению.

1. Комова М.А. Иконное наследие Орловского края XVIII—XIX веков. М., 2012. 510 с.
2. Антонова М.В. Сказания об основании монастырей в региональной устной и письменной традиции: система мотивов // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 6(69). С. 89-91.
3. Икона Успения Божией Матери въ с. Рышковѣ // Поселянин Е. Сказаніе о чудотворных иконах Богоматери и Ея милостях роду человеческому. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. Репринт. М., 1909. С. 403-407.
4. Комова М.А. Жанровая специфика сказаний о чудотворных иконах Верхнеокского региона (в рамках Орловской губернии) // Жизнь провинции: история и современность. Сборник статей по материалам Всероссийской научной конференции с международным участием. Нижегородский государственный университет им. Н.И.Лобачевского. Нижний Новгород, 2015. С. 209-216.
5. Сказаніе о явленіи Чудотворнаго Образа Успенія Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы Приснодѣвы Маріи, съ дванадесятьми праздниками, что в селѣ Рышковѣ, Боровскаго уѣзда, Калужской губерніи // Калужские епархиальные ведомости. Прибавление. 1867. № 19. С. 457-465.
6. Антонова М.В., Комова М.А. Проблемы текстологии «Сказания о зачатии Свенского монастыря» // Вестник Брянского государственного университета. 2015. № 3. С. 182-185.

References

1. Komova M.A. Ikonnoe nasledie Orlovskogo kraia XVIII—XIX vekov [Icon heritage of the Oryol region of the 18th — 19th centuries]. Moscow, 2012. 510 p.
2. Antonova M.V. Skazaniya ob osnovanii monastyrey v regional'noy ustnoy i pis'mennoy traditsii: sistema motivov [Stories about the founding of monasteries in regional oral and written traditions: the system of motives]. Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki, 2015, no. 6(69), pp. 89-91.
3. Ikona Uspeniya Bozhiyey Materi v" s. Ryshkov [Icon "The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God, with twelve holidays, in the village of Ryshkov"]. In: Poselyanin E. Skazanie o chudotvornykh ikonakh Bogomateri i Eya milostyakh rodu chelovecheskomu. Kolonna: Svyato-Troitskiy Novo-Golutvin monastyr', 1993. Reprint. Moscow, 1909, pp. 403-407.
4. Komova M.A. Zhanrovaya spetsifika skazaniy o chudotvornykh ikonakh Verkhneokskogo regiona (v ramkakh Orlovskoy gubernii) [Genre specificity of legends about the miraculous icons of the Verkhneoksky region (within the Oryol province)]. Proc. of "Zhizn' provintsii: istoriya i sovremennost'". Nizhniy Novgorod, 2015, pp. 209-216.
5. Skazanie o yavlenii Chudotvornogo Obraza Uspeniya Presvyatyya Vladychitsy nashey Bogoroditsy Prisnoděvy Marii, s" dvanadesyatymi prazdnikami, chto v sel' Ryshkov, Borovskogo uēzda, Kaluzhskoy gubernii [The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God with the twelve-day holidays, in the village of Ryshkov, Borovsky district, Kaluga province]. Kaluzhskie eparkhial'nye vedomosti. Pribavlenie, 1867, no. 19, pp. 457-465.
6. Antonova M.V., Komova M.A. Problemy tekstologii "Skazaniya o zachatii Svenskogo monastyrya" [Challenges of textology of "The Legend of the Conception of the Svensk Monastery"]. Vestnik Bryanskogo gosudarstvennogo universiteta, 2015, no. 3, pp. 182-185.

Komova M.A. "The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God, with twelve holidays, in the village of Ryshkov": a system of motives, poetics. This article for the first time examines the poetics of "The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God with the twelve-day holidays, in the village of Ryshkov, Borovsky district, Kaluga province". The author studies a stable system of motifs in the context of the Old Russian book tradition, compares this text with Russian legends about the foundation of monasteries at the site of the appearance of miraculous icons, churches and chapels. The main motives are highlighted: the "living icon", the appearance near a water source, on a mountain, a tree, a stone, the disappearance of an icon, the choice of a place for a church made by an icon, miraculous healing, the miracle of blinding and epiphany, the "pointing voice of the Lord", which have both an all-Russian and regional reflection.

Keywords: legends about icons, poetics, motif, icon.

Сведения об авторе. Марианна Александровна Комова — кандидат искусствоведения, докторант кафедры истории русской литературы XI—XIX веков Института филологии; доцент кафедры теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности; Орловский государственный университет имени И.С.Тургенева; ORCID: 0009-0004-3618-0661; mariamna.ore@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Комова М.А. «Сказание о явлении чудотворного образа Успения Богоматери, с двенадцатью праздниками, что в селе Рышкове»: система мотивов, поэтика // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 195-200. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).195-200

For citation: Komova M.A. "The Legend of the appearance of the miraculous image of the Assumption of the Mother of God, with twelve holidays, in the village of Ryshkov": a system of motives, poetics. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 195-200. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).195-200

Т.И.Кошелева

ОБРАЗ ПЕТРА ВЕЛИКОГО В БОГОСЛУЖЕБНОМ ТЕКСТЕ

Рассматриваются способы и средства создания образа императора Петра Первого в тексте православной службы, посвященной победе России в Полтавской битве. Автором текста службы — архиепископом Феофилактом (Лопатинским) — личность императора-победителя представлена посредством параллелей, проводимых между Петром и лицами библейской и христианской истории. Иногда эти параллели выражены в виде конкретных сравнений и метафор, а иногда приобретают форму не сразу различного намёка, аллюзии. Подобные аналогии ставят царя Петра в один ряд со святыми и даже с Самим Христом, что дало повод исследователям русского литургического творчества резко критиковать и текст службы, и созданный в этом тексте образ Петра.

Ключевые слова: богослужебный текст, интертекстуальность, прецедентный текст, прецедентное событие, аллюзия, реминисценция

Интерес к личности Петра I, неиссякаемый в историческом сознании нашего народа на протяжении более чем трёх столетий, находит воплощение в образах, созданных в разное время литературой, публицистикой, живописью, музыкой. Интерпретации образа императора являют нам Петра-реформатора, Петра-труженика, Петра-угнетателя, Петра-победителя. Значительный интерес представляет образ императора-победителя в гимнографическом тексте, тем более что само упоминание о Петре Первом в православном богослужении выглядит удивительным, ведь гимнографические тексты прославляют святых, а император Петр не причислен к лику святых, и отношение Церкви к деятельности императора весьма неоднозначно.

Тем не менее, образ Петра присутствует в русской Минее за 27 июня (старого стиля). В этот день совершается благодарственная служба в память о Полтавской битве: «Служба благодарственная Богу, в Троице Святой славимому, о великой, Богом дарованной победе над свейским королём Каролом вторым надесять и воинством его, содеянной под Полтавою в лето от воплощения Господня 1709, месяца июня в 27-й день» [1].

Автором текста службы считается архиепископ Феофилакт (Лопатинский), богослов, философ, церковный деятель эпохи Петра I.

Выпускник Киевской-Могилянской коллегии, затем наставник того же учебного заведения, преподаватель и ректор Московской славяно-греко-латинской академии, советник, а затем второй вице-президент Святейшего Синода, архиепископ Феофилакт в своих воззрениях являлся приверженцем старых киевских традиций и не был тем человеком, который подходил к новому правительственному курсу, а потому не мог быть помощником императору Петру в его преобразованиях. В своих антипротестантских взглядах он был противником Феофана Прокоповича, сподвижника Петра I, составителя того самого «Духовного регламента», который определил, как известно, подчиненное государству положение Церкви на долгие годы (от Петровской эпохи до начала XX в.).

Тем не менее, именно архиепископу Феофилакту, человеку прекрасной образованности, знатоку византийской и древнерусской церковной литературы, Петр I поручил составить текст службы в честь победы в Полтавской битве.

По словам известного русского литургиста, исследователя русской гимнографии Феодосия Георгиевича Спасского, в этой службе «слышны литавры победного марша, композиции придворного витии, невозддержанно применяющего события Священной истории к обстоятельствам и лицам современной ему эпохи» [2].

Этот имперский, помпезный, невозддержанный в применяемых сравнениях и метафорах характер службы отмечается многократно и всеми другими исследователями данного текста. Битва со шведами представлена автором службы «как апокалиптическая брань с дьяволом» [3]. Шведское воинство во главе с королем Карлом XII метафорически соотнесено с библейскими образами врагов народа Божия: «с ересиархом Симоном, с гордым фараоном, потопленным богом в Чермном море, с деспотом Навуходоносором, с жестоким и коварным римским императором Максенцием, разгромленным Константином» [4], а Россия представлена в соборном образе рода христианского, возвышающегося над врагом.

В таком гимнографическом осмыслении прославляемого исторического события значительный интерес представляет образ императора Петра I, Петра-победителя.

Образ императора представлен в службе посредством параллелей, проводимых автором между Петром и лицами библейской и христианской истории. Иногда эти параллели выражены в виде конкретных сравнений и метафор, а иногда приобретают форму не сразу различного намёка, аллюзии.

Наиболее часто встречающаяся в тексте службы реминисценция, связанная с Петром, — отсылка к фигуре ветхозаветного царя Давида. Сама Полтавская битва метафорически представлена во многих частях службы как битва Давида с Голиафом:

Препрославлен еси, Господи Божие наш, даровавший крепость на враги отечеству нашему, якоже Давиду на прегордаго Голиафа, осенил еси над главою его в день брани, препоясал еси немощный силою свыше и теми всю дерзость вражью низложил еси. Многомилостиве, слава Тебе (Тропарь).

Имеются сведения о том, что образы Давида и Голиафа были введены в службу по просьбе самого Петра I, а «навешаны они были царю проповедью Феофана Прокоповича» [3, с. 39]. Возможно, этот факт стал поводом для некоторых исследователей считать автором текста службы именно Феофана Прокоповича, а не Феофилакта.

Так или иначе, автор службы ввёл прецедентные библейские имена Давида и Голиафа в текст богослужения, разумея под Давидом Петра, а под Голиафом — шведского короля Карла XII. Сравнение Петра с Давидом неоднократно повторяется и в текстах стихир:

Божие, песнь нову воспеваем Тебе, дающему спасение людям, избавляющему Петра, якоже Давида, раба Своего, от стреляния люта... (Стихира на Господи воззвах).

Надо отметить, что незаурядный талант автора позволил ему, пользуясь наработанными в византийской и древнерусской гимнографии приёмами, соединить в данных стихах интертекстуальные аллюзии на Священное Писание и указание на исторические факты, связанные с Полтавской битвой:

Не ста нога на правоте супостата нашего, темже и уязвлена правды стрелянием; Петра же, якоже Давида, нога ста на камени православного исповедания и истины... (Стихира на литии) — аллюзия на 25 псалом царя Давида: «*Нога моя ста на правоте*» (Пс. 25:12) обыграна в стихире упоминанием о ранении в ногу короля Карла накануне Полтавской битвы: «*уязвлена правды стрелянием*».

Образ победы Петра-христианина над Карлом-«лжехристианином» присутствует в виде сравнения Петра с христианским царём — равноапостольным Константином Великим, низложившим узурпатора Максенция:

Светосиянен Крестя образ на небеси виде, царь Константин Максентия победил; сим же знаменем и Петр, свейскаго Максентия низложил силу, Богу победителю благодарение возсылает (Канон, песнь 3) — сравнение Петра с Константином поддерживается метафорическим перифразом «свейский Максентий», используемым для наименования Карла XII.

Наверно, невозможно было автору службы, создавая в тексте образ императора-победителя, не использовать факта тезоименитства императора Петра апостолу Петру. Сравнение царя Петра с первоверховным апостолом в тексте службы также встречается не один раз:

Иже Петру на мори подаде руку, Сей и ныне во время ратного волнения Петра ят за руку и изведе его от печалей многих (Канон, песнь 6) — аналогия с Евангельским сюжетом о спасении утопающего апостола Петра.

Петр апостол рече: супостат наш диавол, яко лев. Петр же российский виде супостата льва, яко диавола, вниде бо в державы Российския, но ничтоже, кроме рыкания, сотвори, низложен бо и изгнан Господом нашим, Егоже возносите во вся веки (Канон, песнь 8). В данном тропаре канона кроме отсылки к I Соборному посланию апостола Петра («*Трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев, рыкая, ходит, иский кого поглотити*» (I Пет. 5:8)) в тексте содержится символическая аллюзия на геральдику Швеции (изображение льва на гербе шведов), потому шведское войско и сам король Карл XII последовательно именуются в службе «свейским львом»; такая метафора поддерживает, подкрепляет текстовое уподобление императора Петра апостолу Петру.

В сопоставлении царя Петра с первоверховным апостолом, исцелившим хромого у ворот храма (этот случай описан в Деяниях апостолов), вновь обыгрывается и факт ранения Карла в ногу, но здесь аналогия основана не на подобии, а на противопоставлении:

Во имя Иисуса Христа Петр хромого смиренного воздвиг и утвердил; во имя Тогожде Иисуса Петр ныне гордо ходящего охромил и крепкого обезсил... (Канон, песнь 7).

И еще один аллегорический фрагмент текста службы представляет образ Петра-императора в виде аналогии с апостолом Петром:

Связан верховнейшаго молитвою, святотать летящий люте падет от воздуха, и сокруши глени, и, иже криле восприят, внезапно ног лишися. Тогоже верховнейшаго молитвами и его тезоименитаго трудами свейский Симон, мняйся от гордыни не по земли ходити, устрелен, охромел на постыждение своей гордости... (Стихира на литии). Здесь нет прямых наименований: автор использует перифразы, называя апостола Петра «верховнейшим», императора Петра — «его тезоименитым», а шведского короля Карла — «свейским Симоном». Образной основой данной аналогии выступает прецедентное событие, известное из апокрифических раннехристианских текстов (в частности «Деяний ап. Петра» и так называемых «Клементин») [см. 5], описывающих духовное противостояние апостола Петра и гордого Симона-волхва. Метафорическое именование Карла «свейским Симоном» в купе с последующим определением: «*мняйся от гордыни не по земле ходити*» — является отсылкой к тому фрагменту апокрифа, который повествует, как апостол Петр своей молитвой низверг на землю колдуна Симона, пытавшегося взлететь, используя бесовскую силу. Развёрнутая метафора поддерживает уподобление императора Петра тезоименитому апостолу.

Все подобные аналогии ставят царя Петра в один ряд с святыми. Во-первых, потому что император в указанных фрагментах явно или имплицитно сравнивается со святыми, во-вторых, потому что традиционно подобные приемы в гимнографии используются именно для прославления лиц, причисленных к лику святых.

Но в большей степени хотелось бы обратить внимание на другие аллюзии, применяемые автором службы для создания образа Петра-победителя, хотя и не столь явные, как в предыдущих случаях. По всей видимости, именно они дают повод исследователям обвинять Феофилакта не только в излишней напыщенности применяемых аналогий, но и в определенной кощунственности аллегорий, поскольку намекают на сравнение императора Петра с Самим Иисусом Христом.

Прежде всего, в качестве примера такой «кощунственной» аналогии приводятся строки с библейской аллюзией: *...Сніде к нам Господь сил на поміць, и ополчїся на врагѡв нашихъ сильныхъ, и смутї ихъ, творя мїлость христу Своему Петру...* (Седален) — отсылка к прецедентному тексту Псалтири: «Величая спасения царя и творяи милость христу Своему Давиду и семени его до века» (Пс. 17:51).

Однако, думается, что отсылка к словам Давидова псалма — это, конечно, еще не уподобление Петра Христу, а лишь именование царя Петра помазанником Божиим: «ХРИСТОС» — греч. «ПОМАЗАННИК». Скорее, это еще одно имплицитное сравнение Петра с библейским царём Давидом, а не с Иисусом Христом.

Но есть в тексте службы и «другие места, свидетельствующие о несомненно «христологическом» облике царя Петра» [3, с. 41].

Так, предатель Мазепа последовательно сравнивается в тексте с Иудой:

Обрѣтєся нѣне послѣдующїй зле предыдущему Иуде, обрѣтєся вторїй Иуда, раб и льстецъ, обрѣтєся сынъ погїбельный, діаволъ нравомъ, а не человекъ, треклятый отступникъ Мазѣпа... (Седален по 1 стихословию) — аналогия напрашивается вполне определённая: Иуда предал Христа, Мазепа — царя Петра. И если Мазепа сравнивается с Иудой, Петр имплицитно соотносится с Самим Христом.

Характеристика подданных Петра, не поддержавших изменника Мазепу, также эту аналогию подтверждает:

...Да восхвалятся нѣне с вами земнїи Ангели, не прилепившїися діаволу крамольнику, да почтутся, якоже апѡстолї, не согласившїися со вторымъ Иудѡю Мазѣпою, но дѹши предавши за своего владыку... (Стихира по 50-м псалме) — с апостолами, не предавшими своего Владыку Христа, сравниваются подданные царя Петра, оставшиеся ему верными.

И еще одна аллюзия в тексте службы вырастает в неявное сравнение царя Петра с Иисусом Христом: *Равно сонному видѣнію Навуходносорову помышляше король свѣйскїй, и падѣ на него камень, и зданїе умышленїя его разсыпа, и все мечтанїе исчезѣ...* (Канон, песнь 7) — король Карл XII представлен в сравнении с ветхозаветным царем Вавилонским Навуходносором, видевшим во сне, как оторвавшийся от горы камень разбил огромного истукана. Этимологическое значение имени Петра — «камень» — позволяет предположить, что под камнем в данном фрагменте метафорически подразумевается царь Петр, рассыпавший замыслы Карла. Но согласно экзегетической традиции, «камень», отколовшийся от горы и разбивший истукана во сне Навуходносора, — это аллегорический образ грядущего Христа, сокрушившего царства идолопоклонников.

Выскажем предположение, что подобное «домысливание» аналогий, соотносящих Петра с Христом, могло и не подразумеваться автором службы. Уподобление же прославляемых в богослужении лиц святым, а описываемых событий — библейской и христианской истории вполне соотносится с гимнографической традицией. Однако традиция эта относится к созданию образа святых, ведь богослужебный текст предназначен для церковного использования, то есть для прославления лиц, канонизированных Церковью. Император же Петр, отношение к деятельности которого у Русской Православной Церкви неоднозначное, не был причислен к лику святых, несмотря на признание многих его несомненных заслуг. Вероятно, это обстоятельство и позволило Ф.Г.Спасскому высказать резкие слова критики в адрес автора сей службы: «Пустая риторика старается вложить в трескучие и пышные словесные формы трубные звуки самоупоения военной победой; мотивы благодарения заглушены и подменены излишними гордостью и подчас кощунственными и подобострастными сравнениями действий императора Петра с делами святых» [2, с. 320].

1. Миняя. Июнь. Часть 2. М., 2002. С. 384-407.
2. Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 62.
3. Василик В.В. Северная война в гимнографических памятниках Петровской эпохи. (Служба в память Полтавской баталии) // Северная война, Санкт-Петербург и Европа в первой четверти XVIII в.: Материалы международной научной конференции. С.-Петербург, декабрь 2006 г. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 40.
4. Мартынов И.Ф. Три редакции «Службы благодарственной о великой победе под Полтавой» // XVIII век. Л.: Наука, 1974. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. С. 143.
5. Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000. 480 с. [Электр. ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/6/apokrificheskie-dejaniya-apostolov/> (дата обращения: 01.06.2022).

References

1. Mineya. Iyun'. Chast' 2 [Menaia. June. Part 2]. Moscow, 2002, pp. 384-407.
2. Spasskiy F.G. Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo [Russian liturgical creativity]. Moscow, 2008, p. 62.
3. Vasilik V.V. Severnaya vojna v gimnograficheskikh pamyatnikakh Petrovskoy epokhi. (Sluzhba v pamyat Pol-tavskoy batalii) [The Great Northern War in the hymnographic monuments of the Peter the Great era. (Service in memory of the Poltava battle)]. Proc. of "Severnaya vojna, Sankt-Peterburg i Evropa v pervoy chetverti XVIII v.". St. Petersburg, 2007, p. 40.
4. Martynov I.F. Tri redaktsii "Sluzhby blagodarstvennoy o velikoy pobede pod Poltavoy" [Three editions of the "Thanksgiving Service

- about the great victory near Poltava”]. In: XVIII vek. Leningrad, 1974. Sb. 9: Problemy literaturnogo razvitiya v Rossii pervoy treti XVIII veka, p. 143.
5. Skogorev A.P. Apokrificheskie deyanija apostolov. Arabskoe Evangelie detstva Spasitelya. Issledovaniya. Perevody. Kommentarii [The apocryphal acts of the Apostles. The Arabic Gospel of the Savior’s childhood. Studies. Translations. Comments]. St. Petersburg, 2000. 480 p. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/6/apokrificheskie-dejanija-apostolov/> (accessed: 01.06.2022).

Kosheleva T.I. The image of Peter the Great in the liturgical text. The article discusses the ways and means of creating the image of Emperor Peter the Great in the text of the Orthodox service dedicated to the victory of Russia in the Battle of Poltava. The author of the text of the service, Archbishop Theophylact (Lopatinsky), presents the personality of the victorious emperor through the parallels drawn between Peter and the personalities of biblical and Christian history. Sometimes these parallels are expressed in the form of specific comparisons and metaphors, and sometimes they take the form of not immediately discernible hint, allusion. Such analogies put Tsar Peter on a par with the saints and even with Christ Himself, which gave rise to researchers of Russian liturgical creativity to sharply criticize both the text of the service and the image of Peter created in this text.

Keywords: liturgical text, intertextuality, precedent text, precedent event, allusion, reminiscence.

Сведения об авторе. Татьяна Ивановна Кошелева — кандидат филологических наук, доцент; НовГУ им. Ярослава Мудрого, ИГУМ, кафедра филологии; ORCID: 0000-0003-2764-0086; tatkosh68@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Кошелева Т.И. Образ Петра Великого в богослужебном тексте // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 201-204. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).201-204

For citation: Kosheleva T.I. The image of Peter the Great in the liturgical text. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 201-204. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).201-204

А.В.Моторин

ПРАВЕДНИКИ В ИЗОБРАЖЕНИИ Н.С.ЛЕСКОВА

Праведники, быть может, самое яркое явление в художественном мире Лескова. В оценке многих, они, как и сам Лесков, представляют собой подлинных христиан. Однако для понимания истинных представлений Лескова о праведности, надо знать его веру, в основе которой лежит пантеистическое осмысление любви как безликой божественной силы, творящей всё частно сущее и влекущей всё частное к обратному растворяющему смешению и слиянию с божественным первоисточником — через смерть. По Лескову, праведники — это люди, больше всех проникнутые любовью безликого вездесущего божества и ближе всех подошедшие к краю своего отдельного существования, за которым — уничтожение. Эти праведники, как и сам Лесков, не понимают и не принимают возможности вечного личного существования человека и вечного общения с Богом-Творцом.

Ключевые слова: Лесков, Православие, праведники, Церковь, духовенство

Праведники, быть может, самое яркое явление в художественном мире Лескова, всегда привлекавшее внимание исследователей. В оценке многих, они, как и сам Лесков, представляют собой подлинных христиан: «Писатель не позволял пошатнуть его веру и не боялся открыться в своей любви к православному духовенству» [1].

Даже настроенный на поиски уклонения русских писателей от чистоты Православия М.М.Дунаев не находит в образах лесковских праведников ничего особенно еретического. Так, в повести «Инженеры-бессребреники» он видит «один из источников к житию святителя Игнатия» [2], а не клевету на этого святого, каковой повесть и является. И общий вывод касательно Лескова соответствующий: у него в творчестве выражается «мудрость христианина вопреки всем ересям» [2, с. 556].

Однако для понимания подлинных представлений Лескова о праведности, надо знать его веру.

Почти ровно за год до смерти в письме к А.К.Чертковой 2 марта 1894 года Лесков подвел итог собственному вероисповеданию: «В размышлениях своих о душе человеческой и о Боге я укрепился в том же направлении, как и верил, и Лев Николаевич Толстой стал мне еще более близким единоверцем. Думаю и верю, что “весь я не умру”, но какая-то духовная постать уйдет из тела и будет продолжать “вечную жизнь”, но в каком роде это будет, — об этом понятия себе составить нельзя здесь, и дальше это Бог весть когда уяснится <...> думаю, что определительного познания о Боге мы получить не можем при здешних условиях жизни, да и вдалеке еще это не скоро откроется, и на это нечего досадовать, так как в этом, конечно, есть воля Бога» [3].

О каком Боге он размышляет? Конечно, это пишет человек, не верящий в Евангельское Откровение Божие: в личное вечное бытие неповторимой человеческой души, в соединение ее с преображенным телом по воскресении мертвых, да и в божественность Иисуса Христа, имя Которого старательно не упоминается. Зато упоминается имя Льва Толстого — «близкого единоверца», «ересиарха» арианского толка, поклонника пантеизма в буддийском и шопенгауэровском изводах, отлученного от Церкви через несколько лет, в 1901 году (уже после смерти Лескова), за неверие в Пресвятую Троицу, божественность Иисуса Христа, богоустановленность Церкви православной и за проповедь своего еретического учения.

Православие Лесков всю жизнь тихо ненавидел. На закате дней в письме от 27 января 1893 года он внушал писательнице Л.И.Веселитской, не вполне согласной с его взглядами: «О “Соборных” говорите правду: они “Вам ближе”. Во всяком случае, теперь я бы не стал их писать, но я бы охотно написал: “Записки расстриги”, и... может быть, еще напишу их... Клятвы разрешать; ножи благословлять; отъем через силу освящать; браки разводить; детей закрепощать; выдавать тайны; держать языческий обычай пожирания тела и крови; прощать обиды, сделанные другому; оказывать протекции у Создателя или проклинать и делать еще тысячи пошлостей и подлостей, фальсифицируя все заповеди и просьбы “повешенного на кресте праведника”, — вот что я хотел бы показать людям <...>! Но это небось называется “толстовство”, а то, нимало не сходное с учением Христа, есть “православие”... Я и не спорю, когда его называют этим именем, но оно не христианство!» [3, т. 11, с. 529].

Все свое творчество Лесков посвятил поискам своей по сути антиправославной веры.

Лесковские праведники далеки от Православия, порою противостоят ему, порою просто обходятся без него. Это разного рода чудачки, сектанты, раскольники, масоны, живущие обычно скромно, неприметно, а по Лескову — свято. Находя таких людей в жизни, писатель подправлял, приукрашивал их черты в нужном направлении, а порою он просто выдумывал цельные образы — для воспитания народного самосознания, которое, по его мнению, еще не вполне развито.

Большинство повестей и рассказов Лескова со второй половины 1870-х годов, как и многое написанное ранее, стало составлять условно собираемый цикл «Праведники», имеющий постоянно раздвигающиеся границы.

Одним из очередных явлений этого подвижного умозрительного цикла стал сборник «Печерские антики (Отрывкам из юношеских воспоминаний)» (1882). В предисловии к нему автор заметил, что дает «изображения каких-нибудь не важных людей, которые, однако, своей жизнью до известной степени выражают историю своего времени» [4]. Первоначальное название «Печерские чудотворы» было заменено на «антики» из самоцензурных соображений, так как оно слишком явно указывало на противоборство автора православным представлениям о святых чудотворцах, в древности подвизавшихся в той же местности Киева — в Печерском монастыре. 14 октября 1882 года Лесков пишет редактору-издателю «Киевской старины» Ф.Г.Лебединцеву: «Работку для вас делаю и скоро доделаю. Это будет нечто вроде моих воспоминаний о киевских оригиналах 50-х годов. Называться будет: “Печерские чудотворы”. Если слово “чудотворы” (не чудотворцы); нехорошо зазвучит в ухе цензора, то можно поставить “антики”. Тут будут знаменитый импровизатор (попросту лгун): Кесарь Берлинский, раскольниковый начетчик Малафей Пимыч и его отрок Гиезий. Всё это люди живые по своим характерным чертам и пресмешные» [5]. Замена «чудотворов» на «антиков» тоже значима: повеяло уже совсем античным язычеством. Слово «антик» стало здесь означать несовременного, необычного чудака, то есть «чудотвора» (в признаваемые Православием чудеса Лесков не верил). По сути, писатель назвал так людей, несущих в себе стихию древнего (античного) магического сознания и несомых этим сознанием по жизни к смерти.

Упомянутый в письме Л.И.Веселитской роман «Соборяне» (1872) также является утонченной критикой Православия, но недостаточно резкой, с точки зрения позднего Лескова. Впрочем, на протяжении всего творчества он должен был критиковать Церковь именно прикровенно, чтобы обходить цензуру и получать гонорары на пропитание.

В мире «Соборян», как обычно у Лескова, живут особые праведники. Действие в романе происходит Старгороде, который означает некое дохристианское исконно-глубинное состояние Руси, будучи символической противоположностью Новгорода — первой столицы Руси, принявшей вместе с Киевом Православие. Три представителя духовенства в повести — протоиерей Савелий Туберозов, отец Захария Бенефактов и дьякон Ахилла Десницын — не вписываются в православную церковную жизнь, будучи «героями старомодного покаяния» [3, т. 4, с. 9]. Они из рода лесковских праведников. Жизнь их подвижна таинственной божественной любовью, которая по смерти освобождает духовное начало из их душ («какую-то духовную постать»), а тела уходят в землю.

На склоне лет протоиерей и дьякон, находясь символически вне собора, в котором служили, но припадая к матери-земле, чувствуют прилив поглощающей их любви: «Здесь старик стал и, указав дьякону на крест собора, где они оба столь долго предстояли алтарю, молча же перевел свой перст вниз к самой земле и строго вымолвил: — Стань поскорей и помолись! Ахилла опустил на колени. <...> В торжественной тишине полуночи, на белом, освещенном луною пустом огороде, начались один за другим его мерно повторяющиеся поклоны горячим челом, до холодного снега, и полились широкие вздохи с сладостным воплем молитвы <...>. Проповедник и кающийся молились вместе. Над Старым Городом долго неслись воздыхания Ахиллы <...> — Знаете, отче: когда я молился... — Ну? — Казалось мне, что земля была трепетна» [3, т. 4, с. 280-281]. Здесь слышится отзвук молений новгородских стригольников — старых язычников, поклонявшихся Матери Сырой Земле уже посреди нового православного города в XIV веке.

Сам старик Туберозов во время этой ночной молитвы и прилива вселенской любви простудился «и заболел — заболел не тяжело, но так основательно, что сразу стал на край домовины» [3, т. 4, с. 282]. И вскоре он мирно «кончил свое житие» [3, т. 4, с. 285]. После его смерти и у дьякона, как он сам определил, «сделалась возвышенная чувствительность: после отца протопопы все тоска и слезы» [3, т. 4, с. 303]. Любовь, а иначе говоря, смерть «милостивая и неотразимая, стояла уже за его плечами и приосеняла его прохладным крылом своим» [3, т. 4, с. 304]. Помер он также от простуды, после того, как просидел долго в ледяной воде канавы с пойманным им мнимым «чертом» (переодетым Данилкой). Находясь в агонии, смерть он принял «вылетев сам из себя», то есть совершив последний смертоносный экстаз [3, т. 4, с. 318]. А следом помер и отец Захария: «Тихий старик не долго пережил Савелия и Ахиллу. Он дожил только до великого праздника весны, до Светлого Воскресения, и тихо уснул во время самого богослужения. Старогородской поповке настало время полного обновления» [3, т. 4, с. 319]. На языке Лескова «обновление» означает угасание истинной веры внутри ложного, по его мнению, Православия.

Особенно сложно, по мнению Лескова, быть праведным внутри Православной Церкви, тем более внутри священнического сословия. Отец писателя не выдержал этого противостояния и, закончив семинарию, порвал со своим «левитским» родом. Поэтому Лесков с особым пристрастием ищет и живописует случаи близкой ему «праведности» внутри Церкви. При этом приходилось обманывать читателей.

Приемы работы, искажающей православное направление русской жизни, запечатленное в преданиях, в памяти людей, Лесков раскрыл в предисловии к повести «Инженеры-бессребреники» (1887), весьма искаженно представляющей историю жизни великого святителя XIX века Игнатия Брянчанинова: «В течение многих лет занятия литературой я собрал изрядное число записей о разных историях и о разных лицах прошлой, не весьма от нас отдаленной поры тридцатых и сороковых годов истекающего столетия. Нечто из моего собрания я напечатал в “Новом времени” в виде извлечений из записок синодального секретаря Исмаилова. Рассказы эти показались читателям занимательными, и ни одно из переданных мною событий никем не опровергнуто.<...>. Но я сам, однако, знаю, что в числе историй, приобретенных мною в рукописях или лично мною записанных с

устных рассказов престарелых людей, есть такие, которые не представляют собою настоящей исторической благонадежности, а некоторые даже прямо противоречат тому, что известно из других источников. Поэтому я не выдаю предлагаемые рассказы за верное, а лучше хочу считать их апокрифами, в которых, может быть, не все верно, а иное положительно неверно, но тем не менее они, однако, имеют свое значение. Все они представляют нам события не в том сухом, хотя и точном, виде, в каком их представляют исследования и документы, а мы видим их тут такими, какими они казались современникам, составлявшим себе о них представления под живыми впечатлениями и дополнявшим их собственными соображениями, домыслами и догадками» [3, т. 8, с. 588-589]. Трижды переиздавая повесть при жизни, автор уже опускал это предисловие в виду его чрезмерной откровенности, только мешающей делу всей его жизни — борьбе с Православием.

В повести «Инженеры-бессребреники» (1887) обычным у Лескова образом внушается, что высокая нравственность и дар любви — качества у иных людей врожденные и никак не связанные с православной верой, а если все-таки такие люди встраиваются в жизнь Церкви, то происходит это по стечению внешних обстоятельств, причем встраивание скорее мешает развитию нравственности, нежели помогает ему.

Уклонение от воинской обязанности, в толковании Лескова, основанном, как сам он признался, на слухах, заставило двух «бессребреников», в частности, будущего святителя Игнатия, стать монахами: «По рассказам современников, Брянчанинов и Чихачев колебались уходить из мира в монастырь и решились на это только тогда, когда представилась необходимость взяться за оружие для настоящих военных действий» [3, т. 8, с. 240]. Лесков называет своих бессребреников «монахами» в кавычках, подчеркивая, что пострижение для них — это лишь прикрытие для продолжения настоящей «праведной» жизни. Так восприятию читателей предлагается откровенное и наглое искажение событий жизни и душевных переживаний святителя Игнатия.

Само его изначальное, с детства проявившееся стремление к Богу и монашеству толкуется в духе масонской магии: «Набожность и благочестие были, кажется, врожденною чертою Брянчанинова. По крайней мере по книге, о нем написанной, известно, что он был богомолен с детства, и если верить френологическим системам Галя и Лафатера, то череп Брянчанинова являл признаки “возвышенного богопочитания”» [3, т. 8, с. 232].

Впрочем, случилось в жизни будущего святителя, по уверению Лескова, и любезное его сердцу масонское воспитательное воздействие через труды митрополита Михаила Десницкого. Окончив семинарию, этот Михаил (тогда еще по-мирскому именовавшийся Матвеем) с 1782 года оказался воспитанником масонского Ордена злато-розового креста (розенкрейцеров) — в их филологической семинарии при Московском университете. Впоследствии при поддержке масонов он достиг высшего чина в иерархии Православной Церкви, став с 1818 и до смерти в 1821 году митрополитом Санкт-Петербургским и первенствующим членом Святейшего Правительствующего Синода. Сочинения и проповеди его были проникнуты духом утонченной масонской магии.

Лесков о направлении взглядов своих чудотворцов-бессребреников пишет осторожно, чтобы не насторожить цензуру, да и многих читателей: «Из различных путей, которыми русские образованные люди подобного настроения в то время стремились к достижению христианского идеала, наибольшим вниманием и предпочтением пользовались библейский пиетизм и тяготение к католичеству, но Брянчанинов и Чихачев не пошли вослед ни за одним из этих направлений, а избрали третье, которое тогда только обозначалось и потом довольно долго держалось в обществе: это было православие в духе митрополита Михаила. Многие тогдашние люди с благочестивыми стремлениями и с образованным вкусом, по той или по другой причине, никак не могли “принять все как в катехизисе”, но не хотели слушать и “чуждого гласа”, а получали успокоение для своих мучительных противоречий в излюбленных толкованиях и поучениях Михаила. <...> И у Михаила было очень много почитателей, оставшихся ему верными и после того, как в его сочинениях признано было не все “соответственным”» [3, т. 8, с. 236].

Влияние Михаила, в частности, «выразилось тем, что ни Брянчанинов, ни Чихачев не захотели воевать и не могли сносить ничего того, к чему обязывала их военная служба, для которой они были приготовлены своим специальным военным воспитанием.

«Монахи»-праведники в толковании Лескова «не попадали в общий тон тогдашнего инженерного ведомства, где тогда инспекторствовал генерал Ламновский, имя которого было исторически связано с поставкою в казну мрамора, почему его и звали “мраморным”. В инженерном ведомстве многие тогда были заняты заботами о наживе и старались ставить это дело “правильно и братски”, — вырабатывали *систему самовознаграждения*. “Монахи” не хотели ни убивать людей, ни обворовывать государства и потому, может быть по неопытности, сочли для себя невозможною инженерную и военную карьеру и решили удалиться от нее, несмотря на то, что она могла им очень улыбаться, при их хороших родственных связях и при особенном внимании императора Николая Павловича к Брянчанинову» [3, т. 8, с. 239-240]. Здесь, как обычно, Лесков в своей словесной паутине обличает и ложность Православия, оправдывающего войну за Отечество, и гнилость самодержавного правления, основанного на Православии.

Так, у Лескова праведники даже в условиях церковной жизни сопротивляются Православию и проповедуют словом и делом любезный автору древний языческий пантеизм. В этом ряду особенно значим образ старца Памвы из «Запечатленного ангела» (1872), который в храме природы уединенно молится некоему богу и помогает божественному духу, заключенному в человеческих душах и телах («запечатленному ангелу»), излетать обратно в безликое божественное всебытие. Так, он обращает в свою веру юного раскольника

Леонтия, благословляет его на смерть и соглашается с рассказчиком, заметившим: «Ты из него душу, как голубя из клетки, выпустил!», — добавляя «с радостью: — Улетел наш Лева!» [3, т. 4, с. 365].

Праведность иных лиц настолько сомнительна в свете не только Православия, а и обычной логики, что автору приходится, например, в конце рассказа о «герое брюха» Шерамуре объясняться, впрочем, ернически, ибо для Лескова, чем ближе человек к самоуничтожению (под воздействием сокровенной вселенской любви), тем лучше: «Я боюсь, что мой Шерамур вам не совсем понятен, читатель, но это не моя вина; я его записал верно. Лично я, по долговому навыку с ним обращаться, все в нем нахожу простым и понятным. Это видовая, а не родовая особенность: он сын своего родителя, и мне в нем видны крупные родственные черты, сближающие его даже с обращавшею его в христианство графинею. <...>; но это взято им не от них, а принесено оттуда, откуда дух дышит — приходит и уходит, но никто его не узнаёт. Шерамур человек ни на что не нужный, точно так же, как и те, и он благополучно догнiet в одно с ними время. Вся разница будет в том, что о первых скажут: “они скончались”, а о Шерамуре, что он — “окошел”. Но, может быть, это не так серьезно, как некоторые полагают, или по крайней мере не составляет самого решительного для вечности с ее бесконечным путем. Пьеса кончена, и читатель может меня теперь спросить: зачем она попала в одну книгу с рассказами о трех праведниках, с которыми у Шерамура, по-видимому, нет ничего общего в природе? Такой вопрос очень возможен, и я, предвидя его, спешу дать мой ответ» [3, т. 6, с. 300-301] («Шерамур (Чрева-ради юродивый)», 1879). Шерамур жил ради того, чтобы самому наедаться и других кормить. В этом выражалась его праведная любовь к ближним, принижающая, приближающая их чрево к земле, к смерти, а значит, и к освобождению божественной искры духа из-под толстых наслоений плоти.

В повести «Несмертельный Голован» (1880) явлен самый совершенный чудотвор-праведник. Он выше прочих благодаря веротерпимости. Его считали неподвластным смерти, хотя автор считает, что «такую кличку ему дала простота, которая сродни глупости» [3, т. 6, с. 352]. «Голован был зелейник» [3, т. 6, с. 357], то есть, в народном понимании колдун, впрочем, по видимости добрый: лечил людей бескорыстно. Его считали сектантом: «По мастерству своему он мог бы идти в повара или в кондитеры, но он предпочел другое, именно молочное хозяйство, <...>. Было мнение, что он избрал это потому, что сам был *молокан*. Может быть, это значило просто, что он все возился с молоком, но может быть, что название это метило прямо на его веру, в которой он казался странным, как и во многих иных поступках. Очень возможно, что он на Кавказе и знал молоканов и что-нибудь от них позаимствовал» [3, т. 6, с. 359].

Голован с любовью относился к представителям всех верований без разбору и потому казался «сумнителен в вере»: «Думали, что он был какой-нибудь раскольник, но это еще не важно, потому что в Орле в то время было много всякого разномыслия: там были (да, верно, и теперь есть) и простые староверы, и староверы не простые, — и федосеевцы, “пилипоны”, и переkreщиванцы, были даже хлысты и “люди божий”, которых далеко высылали судом человеческим. Но все эти люди крепко держались своего стада и твердо порицали всякую иную веру, — особились друг от друга в молитве и ядении, и одних себя разумели на “пути правом”. Голован же вел себя так, как будто он даже совсем не знал ничего настоящего о наилучшем пути, а ломал хлеб от своей краюхи без разбору каждому, кто просил, и сам садился за чей угодно стол, где его приглашали. Даже жиду Юшке из гарнизона он давал для детей молока» [3, т. 6, с. 373].

Оттеняя его «праведность», Лесков рисует образ безобразного православного епископа Никодима, который служил в Орле в 1828—1839 годах: «Архиерей Никодим был злой человек, отличившийся к концу своей земной карьеры тем, что, желая иметь еще одну кавалерию (стать кавалером еще одного ордена — *А.М.*), он из угодливости сдал в солдаты очень много духовных, между которыми были и единственные сыновья у отцов и даже сами семейные дьячки и пономари» [3, т. 6, с. 368].

По мнению автора, люди, подобные Головану, «и удивительные и даже невероятные. Они невероятны, пока их окружает легендарный вымысел, и становятся еще более невероятными, когда удастся снять с них этот налет и увидеть их во всей их святой простоте. Одна одушевлявшая их *совершенная* любовь поставляла их выше всех страхов и даже подчинила им природу, не побуждая их ни закапываться в землю (имеются в виду Киево-Печерские чудотворцы — *А.М.*), ни бороться с видениями, терзавшими св. Антония» [3, т. 6, с. 397].

Конец его обычен для мира Лескова: «Он умер, и притом не самым опрятным образом: он погиб во время так называемого в г. Орле “большого пожара”, утонув в кипящей ямине, куда упал, спасая чью-то жизнь или чье-то добро» [3, т. 6, с. 352].

И все остальные праведники Лескова так или иначе движимы той же вселенской любовью к смерти и растворению в будто бы божественном всебытии.

1. Новикова-Строганова А.А. «Один у вас Учитель — Христос»: Н.С.Лесков о Церкви и духовенстве. Часть 1 [Электр. ресурс]. URL: <https://spbda.ru/publications/a-a-novikova-stroganova-odin-u-vas-uchitel-hristos-n-s-leskov-o-cerkvi-i-duhovenstve-chast-1/> (дата обращения: 15.01.2023).
2. Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч. IV. М.: Христианская литература, 2003. С. 541.
3. Лесков Н.С. Собрание сочинений: В 11 т. Т. 11. М.: ГИХЛ, 1956—1958. С. 577. Далее ссылки на это издание приводятся в виде выдержек с указанием в скобках тома и страницы арабскими цифрами.
4. Киевская старина. 1883. Т. V. Февраль. С. 235.
5. Исторический вестник. 1908. № 10. С. 165.

References

1. Novikova-Stroganova A.A. "Odin u vas Uchitel' — Khristos": N.S.Leskov o Tserkvi i dukhovenstve. Chast' 1 [*One Teacher You Have — Christ: N.S.Leskov on Church and Clergy. Part 1*]. Available at: <https://spbda.ru/publications/a-a-novikova-stroganova-odin-u-vas-uchitel-hristos-n-s-leskov-o-cerkvi-i-duhovenstve-chast-1/> (accessed: 15.01.2023).
2. Dunaev M.M. Pravoslavie i russkaya literature [Orthodoxy and Russian literature]. Ch. IV. Moscow, 2003, p. 541.
3. Leskov N.S. Works 11 vols, vol. 11. Moscow, 1956—1958, p. 577.
4. Kievskaya starina, 1883, vol. V, February, p. 235.
5. Istoricheskiy vestnik, 1908, no. 10, p. 165.

Motorin A.V. The righteous in the image of N.S.Leskov. The righteous, are perhaps the most striking phenomenon in the artistic world of Leskov. According to many, they, like Leskov himself, are genuine Christians. However, in order to understand Leskov's true ideas about righteousness, one must know his faith, which is based on the pantheistic understanding of love as an impersonal divine force that creates all things and dissolves all things, merging with the divine primary source — through death. According to Leskov, the righteous are people who are most imbued with the love of an impersonal omnipresent deity and who have come closest to the edge of their separate existence, behind which is destruction. These righteous people, like Leskov himself, do not understand and do not accept the possibility of eternal personal human existence and eternal communion with God the Creator.

Keywords: Leskov, Orthodoxy, righteous, Church, clergy.

Сведения об авторе. Александр Васильевич Моторин — д. филол. н., профессор (специальность 10.01.01 – русская литература); НовГУ им. Ярослава Мудрого, ИНПО, КНДОиСУ; ORCID: 0000-0001-6368-4647; amotorin@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Моторин А.В. Праведники в изображении Н.С.Лескова // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 205-209. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).205-209

For citation: Motorin A.V. The righteous in the image of N.S.Leskov. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 205-209. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).205-209

Т.В.Мусса

КОМПОНЕНТНЫЙ АНАЛИЗ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ «СМЕРТЬ» (НА МАТЕРИАЛЕ «ИЗБОРНИКА 1076»)

Работа выполнена в рамках компонентного анализа и посвящена моделированию полевой структуры базового концепта «смерть». Материалом для наблюдений послужил корпус лексических единиц, выделенный из «Изборника 1076». Данный памятник письменности отражает языковые закономерности, которые проявлялись в течение нескольких столетий, что делает его ценным для подобного комплексного исследования. В работе использован метод компонентного анализа.

Ключевые слова: компонентный анализ, интегральная сема, дифференциальный признак, дифференциальная сема, лексико-семантическое поле, раннеславянская письменность, Изборник 1076

При исследовании семантической сферы текста в последние десятилетия активно привлекаются методы когнитивной лингвистики, дискурс-анализ и корпусный анализ, используются идеи гендерной лингвистики и другие лингвистические методы, к числу которых относится компонентный анализ. При компонентном анализе сущность сем взаимодействующих языковых единиц раскрывается в результате их соотношения на синтагматической и парадигматической оси. Объектом настоящего исследования являются лексические единицы, обозначающие понятие «смерть» в древнерусском языке XI века. Предметом исследования выступает семантика, функционирование, деривационная структура и внутренняя форма лексических единиц, обозначающих понятие «смерть» в древнерусском языке XI века. Цель данной работы — представление и изучение структуры лексико-семантического поля «Смерть» на материале «Изборника 1076», введение результатов исследования в научный оборот.

Исследовательские задачи данной работы включают:

- установление границ и структуры семантического поля «Смерть»;
- установление семантических компонентов в денотативных значениях, образующих семантическое поле «Смерть» в древнерусском языке XI века посредством построения лексико-семантического поля;
- определение плана содержания лексических единиц путем расчленения значения на минимальные семантические составляющие.

Для описания парадигмы лексико-семантического поля «Смерть» был собран корпус лексических единиц (всего 143 единицы) из «Изборника 1076 года» — выдающегося памятника древнерусской письменности XI века. Выбор «Изборника 1076» в качестве источниковой базы определяется его исключительным значением как одного из древнейших образцов русского языка и литературы. Исследования, основанные на анализе первоисточника, имеют ряд преимуществ перед исследованиями, которые опираются на словарные статьи и картотеки, так как контекстные реализации значений лексем в разных типах дискурса в первоисточниках рассматриваются в ходе эволюции языка. Такие исследования требуют привлечения значительного количества текстов, различных по своей жанрово-дискурсивной и хронологической принадлежности [1, с. 498], а «Изборник 1076» полностью отвечает данному требованию.

Состав «Изборника 1076» не оригинальный, но и не является прямым переводом с греческого. Неизвестный составитель свободно отнёсся к греческому оригиналу, вставил в текст отрывки из произведений церковных писателей и богословов: Василия Великого (ок. 330—379 гг.), Иоанна Златоуста (ок. 347—407 гг.), во многих случаях эти отрывки представляют собой очень краткий пересказ их произведений или даже отдельные изречения; вставил отрывки из произведений игумена Синайского монастыря Анастасия Синаита (ок. 640 — конец VII — начало VIII века); изменил порядок вопросов и ответов; вместо буквальной передачи и перевода греческого оригинального текста дал собственные объяснения, более понятные читателю. В «Изборник 1076» включены отрывки или изложения некоторых библейских книг в древнейшей редакции: «Премудрость Иисусова сына Сирахова», «Премудрость Соломона», «Послания» и др. [2, с. 12-13].

В разное время «Изборник 1076» изучали М.М.Щербатов, А.Х.Востоков, Ф.И.Буслаев, И.И.Срезневский, М.Н.Сперанский и мн. др., доказавшие, что «Изборник 1076» по своему нравственно-религиозному содержанию и манере изложения был более близким и понятным читателям, чем «Изборник Святослава 1073». В церковнославянском языке этого памятника заметны «следы русского влияния, внесенного писцом, а в содержании обнаруживается умственная работа русского книжника, которому была доступна софийская княжеская библиотека [2, с. 22-23]. «Изборник 1076» оказал непосредственное влияние на «Поучение Владимира Мономаха», «Моление Даниила Заточника», «Златую цепь» и «Пчёлы», сборники изречений Менандра, Григория Богослова и др. [2, с. 25].

Таким образом, «Изборник 1076» отражает закономерности языкового употребления, занимающие столетия и характеризующие язык на протяжении нескольких веков в целом и является ценнейшим с точки зрения употребления языка письменным датированным памятником.

В современных семантических исследованиях одним из наиболее эффективных и перспективных методов систематизации языковых единиц является метод поля. В своем исследовании автор данной статьи опирается на принятые в лингвистической науке положения о том, что:

1) Вся совокупность представлений о мире структурируется в сознании носителей языка в виде семантических полей, «каждое семантическое поле присущим только данному языку способом членит тот кусок действительности, который оно отражает» [3, с. 241];

2) С точки зрения структуры лексико-семантическое поле как поле семем образуется пересечением интегральных и дифференциальных сем, из которых каждая делит все семантическое поле на субполя по числу семантических компонентов; каждое субполе может быть полем по отношению к своим субполям [4, с. 119-120];

3) Именем лексико-семантического поля должна быть выбрана лексема, обладающая свойством легкой выводимости общего значения, дающая возможность видеть состав поля, не являющаяся термином и эмоционально окрашенной единицей, должна быть частотной по употреблению, иметь определенный денотат [3, с. 241];

4) Метод компонентного анализа наиболее удобен для исследования рядов парадигматически связанных слов, имеющих в значении интегральную сему — элементарную смысловую единицу, но различающихся хотя бы одним дифференциальным признаком. Данный анализ позволяет продемонстрировать процесс категоризации и объективизации лексики в человеческом интеллекте [5, с. 184].

Согласно «Материалам для словаря древнерусского языка» И.И.Срезневского, «сѣмьртъ» есть «кончина, прекращение жизни» [6, с. 760], следовательно, сема «прекращение жизни» является интегральной, а лексема «смерть», обладая общим значением, не являясь термином и эмоционально окрашенной лексической единицей, отвечает требованиям, предъявляемым к имени поля и позволяет означить всё поле.

Исходя из вышеназванного, можно вывести принцип включения лексем в парадигму лексико-семантического поля и выбрать его название — «Сѣмьртъ» / Смерть» (далее: «Смерть»). Включение лексем в лексико-семантическое поле «Смерть» должно происходить на основании выделения в них интегральной семы, выполняющей функцию объединения сем в единое семантическое пространство, и наличия дифференциальной семы, выполняющей функцию отличия одной лексемы от других лексических единиц поля.

Ядро лексико-семантического поля «Смерть» репрезентировано лексическими единицами, содержащими комбинацию СК (**семантического компонента**) интегральной семы, выражающей общее значение «прекращение жизни», и СК дифференциальных сем (в скобках указано количество лексических единиц, выделенных из «Изборника 1076»):

1) **сѣмьртъ** (16), интегральная сема содержит СК «прекращение жизни»: *Все, елико имата златѣмъ и сребрѣмъ и ризами, неимуштити подайта, и въ работе суштяя, аky своя чяда лубита, и уныя милуйта, и старыя свободы съподобита, пицу имъ до сѣмьртѣи даюця, и съпроста реку: еже мя видеста творяштя — и вы творита, да спасета ся и съподобита ся святыихъ; Горькъ сѣтвори плачь и рыдание днь единъ или дѣва хуления ради: отъ печали бо сѣмьртъ бываетъ, и печаль сѣрдьчяная съломить крепость и под.;*

2) **сѣмьртный** (4), интегральная сема содержит СК «прекращение жизни», дифференциальная сема содержит СК «относящийся к смерти» (согл. «Материалам для словаря древнерусского языка» И.И.Срезневского, *сѣмьртныйи* — «относящийся къ смерти»): *Не помыслихъ на доброту чужю, не познахъ жены другыя, разве матере ваю, и та дондеже ва роди, и потомъ еште не познахъ ея, нъ съвештахове ся чистою съвестюю телесною, и о Господе мудре съхранихове ся по православней всякои вере; тако сѣтворихъ до сѣмьртнаго дне;*

3) **умирати** (5), интегральная сема содержит СК «прекращение жизни», дифференциальная сема содержит СК «выполняющий действие или подвергающийся действию прекращения жизни» (согл. «Материалам для словаря древнерусского языка» И.И.Срезневского, *оумирѣти/оумьрѣти* — «умирать»): *Умираюшю же ему, ты своима рукама очи его сътисни и уста его, къ Богу о души его отъ всего срдця помолися и омый своима рукама, аще же и убогъ есть, попецися не нага погresti его; Отъ жены начятѣкъ греху — и тою въси умираемъ и под.;*

4) **мрътвьць** (4), **мрътвъ** (6), интегральная сема содержит СК «прекращение жизни», дифференциальная сема содержит СК «прекративший жизнь» (согл. «Материалам для словаря древнерусского языка» И.И.Срезневского, *мрътвьць* — «покойникъ»): *Не въсхошти веселоваться въ мире семъ, все бо веселие света сего съ плачѣмъ коньчавается. И се яве видети въ мире семъ въ дѣвоихъ суседехъ: у сихъ сватѣбу творять, а у другыхъ мрътвьца плачются. И тѣ же плачь суетьны: дньсь плачются, а утро упиваются; Веруй въскрѣсению мрътвѣиихъ и жизни будущаго века, по неиздреченну словеси Господню, еже въ еуаггелистемъ слыши учении; Надъ мрътвѣиимъ не плачи, нъ надъ несмыслѣиимъ: онъ бо обыти путь, а се своя воля и под.*

Вышеперечисленные лексические единицы являются нейтральными, имеют достаточно большое количество синонимов в древнерусском языке, которые отличаются как сферой употребления, так и экспрессивной окраской. Компонентный анализ, позволяющий определить план содержания каждой лексической единицы, расчленяет значение на минимальные семантические составляющие: интегральный признак — СК «прекращение жизни» и характерные только для данной лексической единицы СК — вышеуказанные дифференциальные признаки, отличающие одну лексическую единицу от других. Таким образом, приядерные зоны лексико-семантического поля «Смерть» репрезентированы следующими языковыми единицами: *сѣмьртный, умирати, мрътвьць, мрътвъ*, а семантическое поле «Смерть» в «Изборнике 1076 года» интегрируется комбинацией сем: интегральной семы «прекращение жизни» и дифференциальных сем «относящийся к смерти», «выполняющий или испытывающий действие прекращения жизни», «прекративший жизнь» / «обладающий свойством прекратившего жизнь».

Дифференциальные семы вышеперечисленных единиц образуют собственные семантические поля — периферийные ядерному компоненту:

5) субполе с интегральной семой «относящийся к смерти» репрезентировано языковыми единицами с дифференциальной семой, содержащей СК «единица измерения времени, относящая к смерти» (21): *день скончания, да егда вострѣбуетъ, тьльнное, Судъ страшный* и др. *Люби съмѣрение, аште и великъ еси, да въ день скончания възвышенъ будеши; Въ вѣсѣхъ словесѣхъ своихъ поминай послѣдняя своя и Судъ страшный — и въ вѣкы не съгрѣшиши;*

6) субполе с интегральной семой «выполняющий действие или подвергающийся действию прекращения жизни» репрезентировано языковыми единицами с дифференциальной семой, содержащей СК «способ прекращения жизни» (15): *самохотью лишенъ вѣчнаго життя, гниемъ, уничижитъ, отъидоша, верема на исходъ и у вратъ небесныхъ обрящетъ* и др. *Размышляя же по вся часы чыстая съгрѣшения чловѣческа, прѣмное же и бешисльное чловѣколюбие Божие, еже на чловѣчстѣ родъ имать и еже съгрѣшаюштемъ намъ тѣрпѣть, и до послѣдняго дыханія ожидаетъ покаяния нашего;*

7) субполе с интегральной семой «прекративший жизнь» / «не имеющий признаков жизни» репрезентировано языковыми единицами с дифференциальной семой, содержащей СК «состояние после прекращения жизни» (5): *напоследѣкъ бо обрящеши покой, имя его угасше, чѣрвѣмъ покоиште бываесть* и др. *Зѣло успѣшно къ покаянию и слѣзамъ постыжение умирающихъ. И кто бо тогда не придетъ въ умиление, видя естество свое въ гробъ сходящѣ, и имя его угасше, славу же богатаго въ тѣло съидѣшу.*

8) субполе с интегральной семой «ритуалы, связанные с погребением умершего»: *Тайнамъ Божиимъ вѣруй, тѣлу и крѣви Его, съ страхомъ причащияся, да причастникъ будеши царству Его; Чѣдо, надъ мрътвѣцѣмъ источи слѣзы: и якоже зѣлъ стража, начѣни плачь, и якоже достоинъ съкрытъ тѣло его, и не прѣзри погребения его; Умирающую же ему, ты своима рукама очи его сътисни и уста его, къ Богу о души его отъ вѣсего срѣца помолися и омый своима рукама, аще же и убогъ естъ, попецися не нага погresti его.*

Также следует отметить, что спецификой «Изборника 1076 года» года является его поучительная направленность, и текст изобилует непрямыми формами репрезентации приядерных и периферийных областей: «*день скончания*», «*невѣдомъ конѣцъ*», «*до послѣдняго дыханія*», «*часы и дни вѣшѣдъ*», *напоследѣкъ бо обрящеши покой ея, видѣть худость своего естества, имже царство отвѣрзѣся небесное, бѣдно тешиши на небеса, кто призва и — и прѣзрѣнъ бытъ, вся часы и дни вѣшѣдъ, «вънезапы приимеши и въздѣхнеши», «да егда вострѣбуетъ, тогда готово обрящетъ», «мнѣ — завтра, а тебѣ — днѣсь», «къ цѣсарству небесному возводити будутъ»* и др.

Таким образом, лексико-семантическое поле «Смерть» на материале «Изборнике 1076» можно представить как иерархически организованную совокупность языковых единиц, объединенных интегральной семой, содержащей СК «прекращение жизни» (1); приядерных областей с дифференциальными семами, содержащими СК (2): «относящийся к смерти», (3): «выполняющий или испытывающий действие прекращения жизни», (4): «прекративший жизнь» / «не имеющий признаков жизни»; периферийные области с дифференциальными семами, содержащими СК (5): «временной интервал, относящийся к смерти», (6): «способ прекращения жизни», (7): «состояние после прекращения жизни», (8) «ритуалы». Совокупность интегральной и дифференциальных сем исчерпывает содержание категории «смерть» на материале лексических единиц.

1. Молдован А.М. Национальный корпус русского языка // Вестник Российской академии наук. 2007. Т. 77. № 6. С. 498-504.
2. Изборник 1076 года [Тексты и исследования] / Акад. наук СССР. Ин-т рус. яз.; Изд. подгот. В.С.Голышенко [и др.]; [Под. ред. С.И.Коткова]. М.: Наука, 1965. 1091 с.
3. Караулов Ю.Н. Общая и русская идеография. М.: Наука, 1976. 355 с.
4. Шафиков С.Г. Типология лексических систем и лексико-семантических универсалий. Уфа: РИО БашГУ, 2004. 238 с.
5. Скворцов О.Г. Компонентный анализ и корпусная лингвистика при исследовании семантической сферы «light / darkness» в зарубежной лингвистике // Политическая лингвистика. 2010. № 2(32). С. 184-188.
6. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка: [В 3 т.]. Т. 3: Р-Ω и дополнения А-Я. М.: Знак, [2003]. 1683 с.

References

1. Moldovan A.M. Natsional'nyy korpus russkogo yazyka [National Corpus of the Russian language]. Vestnik Rossiyskoy akademii nauk, 2007, vol. 77, no. 6, pp. 498-504.
2. Kotkov S.I. [et al], eds. Izbornik 1076 goda [Izbornik 1076 [Texts and research]]. Moscow, 1965. 1091 p.
3. Karaulov Yu.N. Obshchaya i russkaya ideografiya [General and Russian Ideography]. Moscow, 1976. 355 p.
4. Shafikov S.G. Tipologiya leksicheskikh sistem i leksiko-semanticheskikh universalii [Typology of lexical systems and lexical-semantic universals]. Ufa, 2004. 238 p.
5. Skvortsov O.G. Komponentnyy analiz i korpusnaya lingvistika pri issledovanii semanticheskoy sfery "light / darkness" v zarubezhnoy lingvistike [Component analysis and corpus linguistics in the study of the semantic sphere of "light / darkness" in foreign linguistics]. Politicheskaya lingvistika, 2010, no. 2(32), pp. 184-188.
6. Sreznevskiy I.I. Materialy dlya slovary drevnerusskogo yazyka [Materials for the Dictionary of Old Russian Language] in 3 vols, vol 3: R-Ω i dopolneniya A-Ya. Moscow, [2003]. 1683 p.

Mussa T.V. Component analysis of the lexical-semantic field “Death” (on the material of “Izbornik 1076”). The work is devoted to the component analysis and modelling of the field structure of the basic concept “death”. The material for the observations was a corpus of lexical units extracted from “Izbornik 1076”.

Keywords: component analysis, integral seme, differential feature, differential sem, lexical-semantic field, Old Russian writing, Izbornik 1076.

Сведения об авторе. Татьяна Викторовна Мусса — кандидат филологических наук, старший педагог кафедры «Русский язык как иностранный» Государственного института русского языка им. А.С.Пушкина (г. Москва); член Союза журналистов России, член Императорского Палестинского Православного Общества; ORCID: 0000-0001-7776-3119; moussatv@gmail.com.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Мусса Т.В. Компонентный анализ лексико-семантического поля «Смерть» (на материале «Изборника 1076») // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 210-213. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).210-213

For citation: Mussa T.V. Component analysis of the lexical-semantic field “Death” (on the material of “Izbornik 1076”). *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 210-213. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).210-213

М.Г.Околович

КЕРАМИКА ЗЕМЛИ НОВГОРОДСКОЙ: ОТ НЕОЛИТА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Керамика в фондах новгородского музея представлена обширным материалом, датирующимся в широком диапазоне от неолита до начала XX века. Однако из-за фрагментарности и неоднородности музейных коллекций обобщающие труды по новгородской керамике отсутствуют, составить целостное представление о разнообразии видов и форм изделий из глины довольно сложно. Одной из проблем исследования по данной теме заключается в сложности атрибуции материалов по месту изготовления. Эта проблема касается в основном керамики периода расцвета новгородской республики, так как средневековый Новгород являлся крупным торгово-промышленным центром и аккумулировал на своей территории не только различные производства, но и торговлю разнообразными технологически сложными импортными изделиями. В данной статье приводится попытка дать краткое описание основных периодов и направлений развития керамики на территории Новгорода и области по месту нахождения вещественного материала с учетом выводов исследователей о возможном месте производства изучаемых артефактов.

Ключевые слова: Новгородская керамика, неолитическая керамика, новгородские изразцы, керамические свистульки, бытовая керамика, глазурованная керамика Новгорода

Изделия из обожжённой глины являются одним из самых распространенных материалов мировой вещественной культуры. Обожжённая глина или керамика — долговечный, но хрупкий материал, поэтому существенная часть предметов доходит до наших дней в виде фрагментов, по которым не всегда возможно составить полное представление о художественно-эстетических особенностях этой разновидности декоративно-прикладного искусства в контексте времени. Исследование новгородской керамики осложняется еще одной проблемой: средневековый Новгород являлся крупным торгово-промышленным центром и аккумулировал на своей территории не только различные производства, но и торговлю разнообразными технологически сложными импортными изделиями, поэтому иногда затруднительно определить с достаточной степенью точности была ли керамика произведена на территории города или привезена издалека. Изучением отдельных этапов развития этого разнородного материала занимаются и археологи, и этнографы, и искусствоведы, внося существенный вклад в формирование представления о развитии керамики в регионе. Однако для представления о бытовании на территории Новгорода тех или иных форм керамики необходимо дать обзорное описание всех этапов существования керамики, включая все доступные для исследования материалы.

Самые ранние из найденных на территории Новгородской области предметов керамики датируются эпохой неолита. Отличительной особенностью сосудов этого периода является круглая выпуклая форма дна, что позволяло ставить керамику в костер для приготовления пищи. Декорировались неолитические сосуды простейшим узором в виде ямок и полос, так называемым ямочно-гребенчатым орнаментом. Такой способ декорирования был характерен для всей керамики лесной полосы Восточной Европы эпохи неолита и не является исключительной особенностью находок на территории современной Новгородской области [1]. Ямочно-гребенчатый орнамент представляет собой сочетание круглых ямок, ритмично усеивающих поверхность сосуда, наносившихся белемнитами (круглыми твердыми цилиндрическими стержнями — остатками ископаемых моллюсков), и параллельных рядов точек и линий, наносившихся гребенчатыми штампами. Тело сосуда покрывали узором до обжига, по сырой поверхности.

В глину для лепки древнейших сосудов добавляли дресву — тонко измельченный гранит. Он препятствовал растрескиванию форм при сушке и обжиге в костре. Посуда была трех видов: большие формы для хранения запасов пищи, средние формы для приготовления еды (на них сохранился нагар) и малые формы для принятия пищи. Лепили посуду жгутовым способом, то есть, последовательно по спирали набирали форму жгутами из глины [1]. Эта технология лепки сохранялась на протяжении многих веков. В X веке появился прообраз гончарного станка (так называемый «ручной гончарный станок»), но приспособление было еще достаточно примитивным, напоминало известную современным гончарам турнетку, и позволяло только выравнивать и выглаживать слепленные в жгутовой технике глиняные сосуды.

В средневековом Новгороде в противоречивом соседстве бытовали кардинально разные по художественной ценности предметы керамики. В этот период город становится крупнейшим торгово-промышленным центром, наряду с другими товарами в город доставлялась и керамическая утварь. Это и терракотовые розоватого цвета византийские амфоры с винами, и тонко расписная восточная посуда, и поливные рейнские сосуды с характерными защипами вокруг дна. Керамика, покрытая яркими специфичными красителями (глазуриями, эмалями, люстровыми красками), рецепт изготовления которых хранился в строжайшей тайне, очень высоко ценилась. Местные гончары, о многочисленности которых свидетельствуют найденные при проведении археологических раскопок донца с клеймами, в то же время продолжают в основном изготавливать грубоватую посуду, добавляя в жирную глину песок или дресву. Простые с виду формы бытовой керамики (кувшины, горшки, киликообразные чаши), требовали, однако, высокого мастерства.

Новгородские сосуды, предназначенные для повседневного использования, декорировались достаточно примитивным орнаментом или не декорировались вовсе.

Производство глазурованной керамики в Новгороде в большинстве случаев осторожно датируется исследователями не ранее XVII в. Однако в процессе археологических раскопок было выявлено несколько групп глазурованных предметов более раннего периода, место производства которых до сих пор вызывает споры среди исследователей [2]. К таким предметам относятся: свистульки, поливная плитка, глазурованные светильники и яйца-писанки. Последние представляют наибольший интерес с точки зрения технологии и места производства, предназначения и символики.

Керамические яйца-писанки были распространены по всей территории Руси, но значительная часть этих находок сосредоточена в Новгороде. Писанки имели форму полого яйца, в нижней части которого имелось небольшое отверстие диаметром около 3 мм, а внутрь помещался камушек. Декорировались они в технике пастиллажа, заключавшейся в следующем: на поверхность, покрытую непрозрачной, бурого или зеленого цвета, поливой из льячки наносилась горячая непрозрачная глазурь контрастного цвета (как правило, желтого или желто-зеленого цвета); затем инструментов с заостренным концом быстро наносились вертикальные линии, таким образом получался рисунок из фигурных скобок. Для новгородских писанок характерен гематитовый цвет поливы фона, что объясняется применением технологии восстановительного обжига [2]. Южнорусские писанки отличаются по цвету глазури, близки к поливным плиткам из киевских храмов. Тщательность изготовления писанок объясняется особым смыслом, придаваемым этим изделиям; так же как и глазурованным свистулкам-птичкам (в финно-угорских верованиях утка, яйцо — символ жизни). Исследователи связывают эти предметы глазурованной керамики с магическими аграрными обрядами [3]. Учитывая, что период максимального распространения писанок в Новгороде приходится на XI в. (в XII—XIII в. наблюдается угасание), не исключено, что со временем смысловое значение поменялось и тяготело более к христианским пасхальным традициям.

В результате перемен при царствовании Ивана Грозного центр торговли из Новгорода сместился в Нарву. Поливная импортная посуда более не поступала в таком изобилии. С XVI в. в России получает широкое распространение чернолощенная керамика, что свидетельствует о владении гончарами довольно сложной технологии восстановительного обжига. Вопрос возможного изготовления чернолощенной керамики в Новгороде остается открытым и требует дополнительных исследований [4].

Одним из важнейших периодов развития новгородской керамики связана с производством изразцов. История новгородского изразца начинается от простейших терракотовых форм с отверстием посередине, так называемых «протоизразцов», для облицовки печей. Единичные находки так называемых «красных» изразцов датируются XV в. Затем их сменяют муравленные (зеленые). В середине XVII в., при патриархе Никоне, в Иверском Валдайском монастыре появляется первая на Руси мастерская по производству цветных изразцов. Первые полихромные изразцы, помещенные на фасады, были печными, излюбленный мотив — три гвоздики в фигурной рамке. И только во второй четверти XVII в. на смену печным приходят фасадные изразцы, отличающиеся более крупными размерами. Формы фасадных изразцов — всевозможные «дыньки», «тяги» и т.д. — зачастую повторяют формы строительной терракотовой керамики, предназначенной для выкладки перспективных порталов. В XVII в. появляются и первые имена мастеров керамики: Степан Полубес, Игнат Максимов — мастера-изразечники, которых перевели из Великого Новгорода в Москву для создания изразцового убранства строящегося Нового Иерусалима. В последствии они работали над созданием изразцового убранства Москвы и хорошо известны исследователям изразцового искусства. Иверская мастерская продолжала свою работу до конца XVII в., и в документах того времени фигурирует имя еще одного мастера — старца Селивестра [5]. В XVIII в. на смену полихромным рельефным изразцам приходят рельефно-расписные, затем их сменяют полихромные расписные кафли в соответствии с общерусскими тенденциями того времени. Рисунки на изразцах упрощаются, в конце XIX в. они представляют собой примитивные монохромные росписи кобальтом, сведенные к знаку, а потом и вовсе исчезают. На рубеже XIX—XX вв. в моду входят белые изразцовые печи без росписи. Постепенно изразцовое производство приходит в упадок и окончательно угасает в начале XX века [6].

В этнографической коллекции новгородского музея-заповедника собран обширный фонд бытовой керамики из Боровичского, Хвойнинского, Маловишерского, Старорусского, Пестовского и др. районов Новгородской губернии. Это разнообразные по форме и назначению предметы: миски, кринки, кувшины, кубышки и пр., датируемые в большинстве случаев XIX—XX вв. Эргономичность новгородской бытовой посуды тщательно продумана до мелочей. Так под пиво в Мошенском районе использовали огромные горлачи, в Пестово на пахоту носили пищу в своеобразном сосуде — полевике — по внешнему виду напоминающий горшок с ведерной ручкой над венчиком. Встречаются типовые формы, оплетённые берестой; данный прием преследовал две цели: во-первых, предотвратить или скрыть нежелательные повреждения, тем самым продлевая срок годности утвари, во-вторых, береста выступала своеобразным теплоизолятором, придавая обычному сосуду функции термоса. Все керамические формы из этнографической коллекции слабо орнаментированы, изредка покрыты зеленоватой глазурью [6].

В конце XIX столетия в Новгородской губернии была сосредоточена существенная часть российских заводов, выпускающих гончарную и изразцовую продукцию. В этот же период начинается и развитие фарфорового производства: по инициативе господина Рейхеля в 1882 г. близ села Бронницы были построены

два завода, гончарный и кирпичный. Вскоре гончарный завод перешел на изготовление фарфорово-фаянсовых изделий. Но всего через десять лет завод выкупил из заклада известный промышленник Иван Емельянович Кузнецов, владевший и другими производствами. В 1913 году наследниками промышленника было учреждено «Товарищество на паях Ивана Емельяновича Кузнецова», состоявшее из девяти пайщиков. В «Товарищество» вошли Волховская фарфоро — фаянсовая фабрика и Чудовский стекольно — хрустальный завод, Грузинская и Бронницкая фарфоро — фаянсовые фабрики [7]. Впоследствии из всех кузнецовских фарфоровых производств на новгородчине только бронницкий завод проработал дольше всех, практически до конца XX в, пережив многократные переименования, и, в итоге, получив название «Пролетарий».

Кузнецовский фарфор славился тонкостью и изяществом. Столь высокое качество достигались за счет постоянного совершенствования технологий, использования в производстве компонентов только с определенных месторождений, как бы далеко ни приходилось их доставлять. С переходом фарфоровой фабрики в собственность советского государства активно развивается агитационная тематика изображений. В 60-х годах налаживается выпуск сувенирной продукции [8]. От эксклюзивного фарфора переходят к массовому. Соответственно, для удешевления продукции, используются более дешевые компоненты и совсем другие по качеству технологические процессы, призванные максимально автоматизировать процесс производства и оставить минимум ручного труда. На волне таких процессов появилась и знаменитая «синяя посуда»: низкого качества изделия «спасали», просто окуная в дорогой кобальт. Тем не менее, с эстетической точки зрения это был очень удачный ход. Новгородская «синяя посуда» в настоящее время является своеобразным региональным брендом [9]. Богатейшая коллекция новгородского фарфора в данный момент хранится в фондах Новгородского музея-заповедника и Музея художественной культуры Новгородской земли [10].

В советские годы на территории Новгородской области действуют несколько заводов по производству фарфоровой и гончарной посуды. С развалом СССР нарушаются цепочки поставок оборудования, материалов; реализация готовых товаров перестает приносить прибыль, так как продукция местного производства не конкурентна по сравнению с красивой и дешевой импортной посудой. Вследствие перечисленных причин постепенно распадаются или перепрофилируются многие заводы Новгородчины, специализирующиеся на выпуске керамических изделий. В начале XXI в. прекращают свое существование завод «Пролетарий», цеха по производству гончарной посуды в Старой Руссе и Боровичах и многие другие. Даже заводы по производству строительной керамики (кирпича) переживают трудные времена, так как требования к качеству продукции многократно повысились, а заизвесткованные новгородские глины препятствуют получению продукции высокого качества.

В последние годы увлечение керамикой переживает подъем: открываются гончарные школы, во многих музеях не только Новгорода, но в России в целом, проводятся мастер-классы по гончарному мастерству. Развитие информационных технологий, логистических сервисов, а также автоматизация процессов обжига облегчают процесс производства и делают занятия керамикой все более доступными для широких масс. При этом отсутствуют крупные керамические мастерские, развивающие узко региональные традиции. Так как стилистические особенности новгородской керамики не выявлены исследователями, мастера используют в своей работе доступную информацию из открытых источников в интернете не связанную с местными традициями и отражают в своем творчестве наиболее популяризированные российскими мастерами типы изделий из глины.

Таким образом, можно выделить несколько основных форм керамики земли новгородской: неолитическая керамика с характерными конусообразными донцами и ямочным-гребенчатым орнаментом, керамика средневековья (утилитарная керамика, игрушки), изразцы XV—XIX вв., бытовая керамика из этнографической коллекции, фарфоровые и фаянсовые изделия XIX—XX вв. Дальнейшее проведение углубленных комплексных исследований, выявление и описание характерных для Новгорода керамических форм позволит придать новый импульс развитию новгородской керамики на основе региональных особенностей.

1. Арциховский А.В. Основы археологии [Электр. ресурс]. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. 280 с. URL: <http://www.bibliotekar.ru/2-8-43-arcihovskiy-arheologiya/12.htm> (дата обращения: 04.05.2022).
2. Древняя Русь. Быт и культура / [Т.И.Макарова, А.С.Хорошев, Р.Л. Озенфельдт и др.]; Отв. ред. Б.А.Колчин, Т.И.Макарова; [Рос. акад. наук, Ин-т археологии]. М.: Наука, 1997. С. 138-139.
3. Седов В.В. Писанки // Сб. Славяне и их соседи (археология, нумизматика, этнология). Минск, 1998. С. 81-85.
4. Околович М.Г. К вопросу о производстве глазурованной керамики в средневековом Новгороде. Гипотетические предпосылки к практическим исследованиям // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2019. № 2(20). Ст. 31. DOI: 10.34680/2411-7951.2019.2(20).31
5. Околович М.Г. Полихромные рельефные изразцы Великого Новгорода: проблема изучения // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 1(18). С. 164-167.
6. Яковлева Л.П., Жегурова О.В. Изразцы в собрании Новгородского музея: каталог выставки / Авт. вступ. статьи Л.П.Яковлева, авт. каталожных описаний: Л.П.Яковлева, О.В.Жегурова; Новгородский государственный объединенный музей-заповедник. Великий Новгород, 2006. С. 23.
7. Кузнецов Б.А. Новгородский король российского фарфора. Истории семьи и фабрик. М.: Галлея-Принт, 2015. 731 с.
8. Воропаева Т.А. Художественный фарфор Бронницкого завода фарфоровых изделий «Возрождение» // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2022. Т. 22. № 1. С. 55-63.

9. Володина Т.В. Синяя посуда // Образ, знак и символ сувенира: материалы IV Всероссийской научно-практич. конф., 15 ноября 2018 г.: сб. науч. ст. / ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А.Л.Штиглица»; сост. М.С.Широковских. СПб.: СПбГУ им. А.Л.Штиглица, 2018. С. 23-30.
10. Воропаева Т.А. Новгородский фарфор в коллекциях музеев Великого Новгорода // Музей. Памятник. Наследие. 2022. № 1(11). С. 17-27.

References

1. Artsikhovskiy A.V. Osnovy arkheologii [Basics of Archeology]. Moscow, 1955. 280 p. Available at: <http://www.bibliotekar.ru/2-8-43-arcikhovskiy-arkheologiya/12.htm> (accessed: 04.05.2022).
2. Kolchin B.A. [et al], ed. Drevnyaya Rus'. Byt i kul'tura [Ancient Rus'. Life and culture]. Moscow, 1997, pp. 138-139.
3. Sedov V.V. Pisanki [Artificial Easter eggs]. Slavyane i ikh sosedi (arkheologiya, numizmatika, etnologiya). Minsk, 1998. S. 81-85.
4. Okolovich M.G. K voprosu o proizvodstve glazurovannoy keramiki v srednevekovom Novgorode. Gipoteticheskie predposylki k prakticheskim issledovaniyam [Glazed pottery in medieval Novgorod. Background to the research]. Memoirs of NovSU, 2019, no. 2(20), art. 31. DOI: 10.34680/2411-7951.2019.2(20).31
5. Okolovich M.G. Polikhromnye rel'efnye izrazitsy Velikogo Novgoroda: problema izucheniya [Polychrome relief tiles of Veliky Novgorod: the problem of studying]. Obshchestvo. Sreda. Razvitie, 2011, no. 1(18), pp. 164-167.
6. Yakovleva L.P., Zhegurova O.V. Izraztsy v sobranii Novgorodskogo muzeya: katalog vystavki [Tiles in the collection of the Novgorod Museum: exhibition catalog]. Velikiy Novgorod, 2006, p. 23.
7. Kuznetsov B.A. Novgorodskiy korol' rossiyskogo farfora. Istorii sem'i i fabric [The Novgorod king of Russian porcelain. Family and factory stories]. Moscow, 2015. 731 p.
8. Voropaeva T.A. Khudozhestvennyy farfor Bronnitskogo zavoda farforovykh izdeliy "Vozrozhdenie" [Artistic porcelain of the Bronnitsy Porcelain Factory "Vozrozhdenie"]. Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no-gumanitarnye nauki, 2022, vol. 22, no. 1, pp. 55-63.
9. Volodina T.V. Sinyaya posuda [Blue utensils]. Proc. of "Obraz, znak i simvol suvenira-IV". St. Petersburg, 2018, pp. 23-30.
10. Voropaeva T.A. Novgorodskiy farfor v kollektsiyakh muzeev Velikogo Novgoroda [Novgorod porcelain in the collections of museums of Veliky Novgorod]. Muzei. Pamyatnik. Nasledie, 2022, no. 1(11), pp. 17-27.

Okolovich M.G. Ceramics of Novgorod Land: from the Neolithic to the present time. Ceramics in the funds of the Novgorod Museum is represented by extensive material. It dates from the Neolithic to the beginning of the 20th century. Museum collections are fragmentary, so there are no large works on Novgorod ceramics. The variety of types and forms of ceramics are not described in one article. During the heyday of the republic, Novgorod was its commercial and industrial centre. Various industries have been developed in this city. Imported products were brought to Novgorod too. The main periods and directions of ceramics development on the territory of Novgorod and the region are described in this article.

Keywords: Novgorod ceramics, Novgorod tiles, ceramic whistles, household ceramics.

Сведения об авторе. Марина Геннадьевна Околович — кандидат искусствоведения, доцент КТХО; Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого; ORCID: 0000-0002-8371-5663; mariokolovi4@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Околович М.Г. Керамика земли новгородской: от неолита до наших дней // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 214-217. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).214-217

For citation: Okolovich M.G. Ceramics of Novgorod Land: from the Neolithic to the present time. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 214-217. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).214-217

Александр Ранне, протонерей

СОВЕСТЬ КАК ФАКТОР ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена исследованию вопроса развития представлений о внутреннем мире человека. Автор предлагает примеры из древних письменных культур Египта, Шумера и Древней Греции, начиная с эпохи письменности. Особое внимание уделяется вопросу творческого восприятия отцами Церкви Христовой богатого наследия представлений об осознании человеком нравственного чувства в контексте религиозных и философских учений. В статье автор поднимает вопрос о необходимости воспитания в человеке не только осознанного понимания нравственно допустимого, но и развития в нём стремления к духовно совершенному.

Ключевые слова: стыд, сердце, совесть, пророк, философия, культура, человек, личность, внутренний мир, святые отцы Церкви

Вряд ли разумно утверждать, что нравственные принципы прирождены (присущи людям) как совершенно готовые и законченные нормы, но, с другой стороны, нельзя также думать, что нравственная оценка может возникнуть в человеке из совершенно иных, ничего общего не имеющих с нравственностью явлений. Например, возникнуть из внешних условий в борьбе за существование. Следует, безусловно, предположить в человеке прирождённое первичное стремление к нравственной оценке, развивающееся под влиянием опыта. Человек рождается не умеющим говорить, но у него есть, в отличие от животных, способность к говорению, которая развивается, если только говорению его обучают, если с ним разговаривают. По словам апостола Павла: «Твёрдая пища для зрелых людей, их ум благодаря опыту способен различать добро и зло» (Евр. 5: 14).

Известный русский эмигрантский юрист, моралист и психолог первой половины XX века профессор И.М.Андреев в своем учебнике по Нравственному богословию пишет: «В основе всех нравственных действий, под целым рядом сознательных причин, лежит недоступная сознанию потребность, которая в отличие от других потребностей, называется нравственной потребностью. Эта нравственная потребность есть прирождённая сила влечения к нравственному Первообразу как высшему Благу». Таким же основополагающим и выверенным является и следующее утверждение И.М.Андреева: «Священное Писание, изображая внутренние действия нравственного чувства, представляет их движениями сердца, законом, написанным в сердцах людей, вселением Иисуса Христа в сердце человеческое» [1].

Нравственный мир есть сфера стремления к совершенству. Он произрастает на почве нравственного чувства и совести, когда индивидуум, как часть целого, стремится к обретению личностной полноты в Боге, часто интуитивно, пытается определить своё положение относительно Целого, Полноты, обретаемой только в Боге.

Н.О.Лосский в своей книге «Условия абсолютного добра» пишет: «Основа совести, индивидуальная нормативная идея, есть начало столь глубинное и столь далёкое от скудости земного бытия, что совершенное опознание его в земных условиях невозможно». В данном контексте русский религиозный философ ссылаясь на М.Шелера, который ставил выше совести усмотрение добра в его «очевидной самоданности», потому что абсолютное знание добра и зла в полной мере возможно только в Царствии Божиим, а в наших условиях часто приходится довольствоваться инстинктивным голосом совести» [2].

В ближайшем смысле совесть есть способность человека оценивать свои поступки с точки зрения достижения конечной цели существования, которая для христианина заключается в достижении Царства Божия. В этом — основная идея его рождения в мире: сделать себя с помощью Благодати Божией соответствующим вечной жизни в Любви Божией.

В древнейшем предании, запечатлённом в библейском рассказе о грехопадении, внутреннее состояние, осознаваемое человеком в результате недолжного поступка, определяется как стыд. «И были оба наги Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2:25). В.С.Соловьёв в своей книге «Оправдание добра» пытался проанализировать этот текст с точки зрения устоявшейся традиции, по которой грех Адама имеет сексуальное содержание [3]. На самом деле стыд имеет здесь духовный характер. Человек пытался прикрыть свою несостоятельность, оставшись без Бога в результате предательства по причине собственной непомерной гордыни. Известное выражение из сказки Г.Х.Андерсона: «А король-то голый», — имеет библейское происхождение и означает крайнюю степень несостоятельности. В лексиконе шумерского языка слово *стыд* часто означает некое внутреннее осознание недолжного. «Нет больше стыда у людей», — сокрушается древний представитель племени черноголовых. Попытка зажать своё сердце на суде Осириса при помощи 25-го параграфа Книги мёртвых, чтобы оно не раскрыло преступления человека и чтобы избежать попадания в пасть чудовища, также свидетельствует об осознании египтянином своей греховности.

Есть свидетельства, позволяющие признать, что уже древние египтяне искали средство избавления от вины через покаяние. Сказание о «Сатни-Хемуасе и мумиях» в этом отношении интересно не только потому, что отражает духовно-нравственные представления своего времени (XIII век до рождения Христова, эпоха

фараона Рамзеса II), но и показывает, как историческая личность становится предметом религиозных размышлений и источником мифических интерпретаций, возможно, реально существовавших событий.

«Сатни-Хемуас, сын фараона Рамсеса II, пытавшийся постигнуть истину через овладение книгой Тота, соблазнился красотой Табубы, дочери жреца богини любви и красоты. Он даже детей своих отдал на растерзание собакам только лишь для того, чтобы овладеть красавицей. И однажды услышал: “Сатни-Хемуас, немало ты наказан! Теперь отправляйся в Мемфис, к своему отцу! Дети твои живы!”

И кое-как прикрыв наготу, пришел сын фараона в Мемфис. Всё рассказал он фараону о своём приключении, и сказал ему отец:

— Молю тебя, покайся и спушись в гробницу к Ноферке-Птаху! Так и сделал Сатни-Хемуас — взял в руки кол, посыпал горящими углями голову и пришёл туда, где находилась мумия...» [4]

Таким образом, герой рассказа возвращает мумии книгу Тота, в которой содержалась истина. Сатни-Хемуасу казалось, что она даёт ему власть над всем миром. Вероятно, здесь стоит задуматься над параллелями с библейским рассказом о грехопадении. Оба эти повествования, безусловно, имеют общий смысловой характер. Стремление знать всё (т.е. познать Истину запрещённым способом), пренебрежение предупреждением, незащитность перед женской красотой, принесение в жертву всех своих детей, неприкрытость наготы и покаяние — всё это указывает на общие культурные стереотипы, провоцирующие соответствующие мировоззренческие ответы.

Как только в культуре древних эллинов появляется письменность, запечатлевается и внутренняя реальность, переживаемая как стыд.

Уже у Гомера в Одиссее есть такой текст:

Но нестерпимы обиды становятся; дом Одиссеев

Грабят бесстыдно. Ужель не тревожит вас совесть?

По крайней мере, чужих устыдитесь людей и народов окружающих [5].

Слово *совесть* отсутствует в греческом источнике. Всё ограничивается чувством стыда. Жуковский, чтобы избежать трёхкратного повторения одного и того же слова в одном четверостишье, заменяет в своём переводе слово *стыд* на *совесть*. Но уже в Илиаде Гомер вводит мифический образ мстящих за грехи эриний, которые всюду преследуют преступников и не дают им никакого отдохновения.

Он же, моляся, вешал, на пространное небо взирая:

Зевс да будет свидетелем, бог высочайший, сильнейший

Солнце, земля и эринии, те, что в жилищах подземных

Грозно карают смертных, которые ложно клялися. [6]

Согласно мифу, эринии (фурии) преследовали Ореста за убийство матери, которое тот совершил по велению Апполона. Апполон смог лишь на время усыпить богинь-мстительниц, защищая Ореста. Конец же преследованию положила Афина Паллада, проведя первый в истории мифической Греции суд, суд над Орестом, в результате которого герой был оправдан. Эринии пришли в ярость, поскольку суд отнял их исконное право карать муками нарушившего закон (мифический переход от мести к правосудию — от милости к справедливости в шумерской культуре...?!).

Когда Кронос ранил своего отца Урана, капли его крови, падая на землю, породили фурий. У позднейших поэтов эриний три: Тисифона, мстящая за убийство, Алекто, не прощающая, и Мегера, завистница.

В этом отношении представляет для нас интерес и древнегреческая Орестея. «Орестея» является единственной, полностью до нас дошедшей, трилогией Эсхила. «Агамемнон», «Хоэфоры» и «Евмениды».

Орест был младшим из детей и единственным сыном микенского царя Агамемнона и царицы Клитемнестры. После возвращения супруга с Троянской войны Клитемнестра, к этому времени вступившая в любовную связь с Эгисфом, двоюродным братом и врагом Агамемнона, убила мужа топором, имевшим сакральный характер (лабарис, лабиринт, Минотавр, бык, Минос, Зевс), пока он принимал ванну. Маленький Орест был спасён своей сестрой Электой.

Став совершеннолетним, Орест получил повеление Апполона отомстить за своего отца. Он отправился в Микены со своим другом Пиладом. По Еврипиду Орест сначала убил во время жертвоприношения Эгисфа, а потом и свою мать Клитемнестру в хижине Электы, куда она заманила свою мать хитростью, притворившись беременной.

Клитемнестра:

Постой, дитя!

Грудь эту пощади, мой сын!

Ведь здесь на сердце часто так дремал ты, сын.

Ведь эта грудь поила молоком тебя!

Орест:

Пилад! Пилад!

Что делать?

Страшно мать убить! (Эсхил. Хоэфоры).

Но Орест всё же убивает свою мать, которая, кстати говоря, возможно мстила Агамемнону за принесение в жертву Артемиде своей и его дочери-красавицы Ифигении перед походом против «божественного Илиона». Позже он получает прощение — Афина осуществляет божественный суд и умиротворяет эриний. В трагедии

Еврипида «Орест» Апполон жесток и вероломен. Именно он заставляет главного героя убить свою мать, а потом не считает нужным защищать его от преследований эриний. Очень показательно, что прощение Орест получает не в храме Апполона в Дельфах, а по решению ареопага (светский суд Афин) под председательством Афины Паллады.

Для нас же крайне важно введение самого представления о мстящих богинях. Древний человек-язычник постигал окружающий мир через его олицетворение. Для него не было в мире ничего неживого, к кому бы он не мог обратиться на «ты». Преследующие человека богини эринии есть не что иное, как олицетворение внутреннего голоса совести, мстящего за преступления. Именно так Эсхил живописует этих мстительниц:

«Тех наш не трогает гнев,
Чьи от солнца не прячутся руки,
Ибо чисты они, беспорочная жизнь
Протекает, счастливая, в мире.
На того ж, кто укрыл, как сей муж, под плащом
Обагрённые кровию длани,
Мы донос принесём, мы улики сберём,
И на тяжбе убитых на том присягнём,
И возмездия стребуем дани» [7].

Власть эриний наполняет бытие небесных и подземных богов, а над людьми она настолько велика, что совершившие преступление, уже не способны радоваться солнцу.

«Многомощная святая Эринии власть
У небесных богов, у подземных владык,
И над жизнью людской очевидно царит:
От неё по домам то, ликуя, поют,
То сквозь слёзы едва
Различают, понурые, солнце» [7, с. 220].

Интересные особенности древнегреческих представлений о нравственном чувстве мы находим и у Софокла в трагедии «Антигона». Главная героиня сопровождает отца Эдипа в его добровольное изгнание в Колон в Аттике, а после его смерти и возвращения в Фивы не подчиняется новому властителю Креонту, который запрещает хоронить её брата Полиника. Он погиб в походе семи против Фив. На обвинения Креонта в нарушении его повеления Антигона отвечает, что неписанные вечные законы богов выше приказов смертных. Для неё предстать пред богами на посмертном суде — страшнее ответственности пред смертным властителем.

«А твой приказ — уж не такую силу
За ним я признавала, чтобы он,
Созданье человека, мог низвергнуть
Неписанный, незыблемый закон
Богов бессмертных. Этот не сегодня
Был ими к жизни призван, не вчера:
Живёт он вечно, и никто не знает,
С каких он пор явился меж людей.
Вот за него ответить я боялась.
Когда-нибудь пред божьим судом,
А смертного не страшен мне приказ» [8].

Благодаря найденному в Египте папирусу, до нас дошёл фрагмент защитительной речи на суде древнегреческого оратора Антифона. Речь была произнесена им около 411 года до Р.Х. Антифон говорит о внутренней казни, которая совершается в душе преступника и имеет гораздо большее значение, чем те наказания, которые могут быть наложены человеческим судом. Антифон считает, что суд земной должен иметь в виду то, что происходит в душе подсудимого.

Возможно, впервые слово совесть (συνείδησις «сознание того, что есть», conscientia) употребил Демокрит.

Главный оппонент и критик Демокрита Платон свидетельствовал, что Сократ говорил о внутреннем голосе (deimon), который предостерегал его от ошибочных решений и действий. А когда он был приговорён к казни, ему явились законы, которые предостерегали его от их поправки и бегства из тюрьмы.

У Эпикура, который во многом являлся последователем идей Демокрита, удовольствие является первичной ступенью всякого опыта, а регулятором отношений — совесть и закон, согласный с законом природы. В контексте вышесказанного можно утверждать, что Сенека, родившийся примерно в одно время со Христом (4-ый год до нашего времени), не придумывал ничего нового, когда в своих знаменитых письмах к Луциллию писал: «Говорю тебе, Луциллий, что в нас заключён некий божественный дух, наблюдатель и страж всего хорошего и дурного, — и как мы с ним обращаемся, так и он с нами...». По его мнению, совесть есть внутренняя божественная сила, верно и нелицемерно оценивающая поступки человека. Поэтому бесполезно прятаться от человеческого суда, когда внутри самого себя мы имеем нелицеприятного судью. В философии Сократа, Платона и Аристотеля нравственность заключается в большей степени в границах общественных интересов, даже несмотря на то, что внутренняя жизнь интересовала Сократа изначально, и девизом его было

высказывание Солона, начертанное на портике Дельфийского храма: «познай самого себя». У стоиков внимание акцентировано именно исключительно на внутреннюю жизнь человека, в которой он имеет своего собственного судью и предстаёт перед ним. Хотя, конечно, Марк Аврелий как император много времени уделял и важности исполнения внешних законов.

По словам святого Григория Богослова, «неложное судилище наше» у стоиков хоть и называется божественным духом, но в контексте их представлений о разлитом во вселенной божественном логосе есть всего лишь голос природы, которая реагирует на человеческие попытки жить по природе или вопреки природе. Что, собственно, утверждал и Эпикур.

В Священном Писании Ветхого Завета слово совесть вообще не употребляется. Единственный раз — в книге Премудрости Соломона, но она не является канонической. «И хотя никакие устрашения не тревожили их, но, преследуемые брожением ядовитых змей и свистами пресмыкающихся, они исчезали от страха, боясь взглянуть даже на воздух, от которого никуда нельзя убежать, ибо осуждаемое собственным свидетельством нечестия боязливо, и преследуемое совестью, всегда придумывает ужасы» (Пр. Сол. 17:9). Никакого отношения к царю Соломону эта книга, конечно, не имеет и была написана, как полагают, в III веке до Р.Х. В этом замечательном документе видны явные следы заимствований из эллинистической философской литературы. Да и сама книга была написана, скорее всего, на греческом языке, хотя это и есть, несомненно, форма передачи предания, источником которого является Соломон.

В канонических текстах Ветхого Завета источником внутренней жизни человека, как и в Древнем Египте, было сердце.

Говоря о влиянии других культур на язык Библии, следует отметить особенности перевода текста книги Бытия (8: 21), где рассказывается о том, как Ной приносит Богу благодарственную жертву. В латинском переводе блаженного Иеронима, который еврейский язык знал лучше греческого, сохранены черты, характерные для египетской религиозной символики. Упоминается сердце как внутренний центр человеческой личности (так же и в синодальном русском переводе).

Odoratusque est Dominus odorem suavitatis et ait ad eum nequaquam ultra maledicam terrae propter hominens sensus enim et cogitatione humani **cordis** in malum prona sunt ad adulescentia sua non igitur ultra percutiam omnem animantem sicut feci.

«И обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь в сердце Своём: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его...»

В греческом же переводе Септуагинты, который был сделан в Египте для Александрийской библиотеки в эпоху Птолемея, сердце отсутствует.

και ωσφρανθη κυριος ο Θεος οσμων ευωδιας, και ειπεν κυριος ο Θεος διανοηθεις ου προσθησω επι τ ου καταρασσασθαι την γην δια τα εργα των ανθρωπων, οτι εγκειται η διανοια του ανθρου επιμελως επι τα π ονηρα εκ νεοτιωζ.

«Вдыхая запах жертв, Господь сказал Себе: “Не буду Я насыщать на землю проклятие из-за людей. Хотя их мысли с самой юности устремлены к злу, Я не стану больше истреблять всё живое...”»

Вместо сердца здесь присутствует внутренний мир человека и даже Бога (...Господь сказал Себе:...). Это явное эллинистическое влияние. Внимание к внутренней жизни, состоящей из диалога с самим собой. Диалог же с Богом развивается на страницах Священного Писания постепенно. От слышания к требованию ответа сначала от избранных, потом от каждого.

Особенно ярко тема сердца присутствует в писаниях пророка Иеремии.

«...И не слушали гласа Моего

И не поступали по нему,

А ходили по упорству сердца своего» (9:11-13).

Бог, испытывающий сердца и утробы человека, не только видит, что они «злы во всякое время», — он хочет исцелить их. И здесь мы уже находимся в преддверии Нового Завета. Мы чувствуем, как кардинально смещаются акценты с проблемы исполнения закона на внутреннюю жизнь человека, в чистоту которой и готов войти Сам Господь для преобразования его сердца. Однако пророк Иеремия прекрасно понимает чрезвычайность такого замысла. Проблема в том, что изменение внутреннего содержания человеческой жизни ставит в опасность само бытие конкретного человека, его сущностное соответствие самому себе.

«Может ли эфиоплянин переменить кожу свою, — спрашивает пророк, — И барс — пятна свои? Так и вы можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (13:23).

Для человека это невозможно! Но для Бога возможно всё. Человек должен только поверить своему Богу, который вывел его из рабства египетского. И потому пророк не теряет надежды. Он знает, что Бог будет до конца верен своим обетованиям. Иерусалим разрушен. Там уже никто не живёт. Народ будет уведён в плен. Иеремия же идёт и покупает у своего родственника там, где он родился, в Анафофе, поле.

«Дома и поля, и виноградники будут снова покупаемы в этой земле» (32:15).

Однако это может произойти только после обращения народа, которое кажется ему совершенно невозможным. («И воззовёте ко Мне, и пойдёте, и помолитесь Мне, и Я услышу вас» (29:12-14).

Конечно, это возможно только для Бога. Он воссоздаст человеческое сердце по образу Своего собственного. Восстановит образ Божий в человеке, его первозданность.

Это — величайшее пророчество допленного периода истории избранного народа. Именно в нём заключается смысл всей человеческой истории, и им заканчивается великая и трагическая книга пророка Иеремии.

«И дам им сердце, чтобы знать Меня, Что Я — Господь, И они будут Моим народом, А Я буду их Богом; Ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (24:7).

Или вот ещё текст из книги пророка Иеремии, который по сути своей подводит итог пророческих обетований в их развитии в рамках истории допленного периода.

«Вот наступают дни, — говорит Господь, — Когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый завет, — Не такой завет, который Я заключил с отцами их В тот день, когда взял их за руку, Чтобы вывести их из земли Египетской; Тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними. Но вот завет, Который Я заключу с домом Израилевым После тех дней, говорит Господь: Вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, И буду им Богом, И они будут Моим народом» (31:31-33; 32:38).

Стоит также упомянуть одно место из книги пророка Даниила времени нахождения избранного народа в плену. В 12-ой последней главе находится пророчество о «последних временах»: «Из тех, кто спит во прахе земном, многие пробудятся: одни для жизни вечной, другие на позор и вечный стыд» (2). Следует предположить, что выражение Христа «...там будет плач и скрежет зубов» является указанием на внутреннее состояние великих грешников, уязвлённых именно чувством стыда, что явно соотносится с культурной традицией Месопотамии. Иисус Христос проповедует посредством религиозной традиции, сформированной книгами Священного Писания Ветхого Завета, а в данном случае язык пророка Даниила обогащён терминологическими особенностями Междуречья.

В иудейской религиозной культуре I-го века слово *совесть* употреблялось исключительно в очень эллинизированной среде. Потому в Евангелиях мы его встречаем только в одном месте, у евангелиста Иоанна. Там, где рассказывается об отношении Христа к женщине, взятой в прелюбодеянии. Но только в русском синодальном переводе. В греческом же тексте его нет и у евангелиста Иоанна Богослова. То же самое и с его первым посланием, где слово *совесть* используется только в русском переводе в третьей главе в 19—21 стихах. Однако апостол Павел, будучи человеком, хорошо образованным в рамках римской языческой культуры, слово *совесть* (συνείδησις) употребляет довольно часто. Это, вероятно, означает, что оно стало к этому времени общеупотребительным. Хотя, возможно, и не вошло ещё в обиход интеллектуальной аристократии. По крайней мере, Сенека им не пользуется.

Интересно, что слово *совесть* мы находим и у апостола Петра в его первом послании в третьей главе в 21 стихе: «...обещание, данное чистой совестью Богу...». Объяснить это можно тем, что апостол Пётр пишет своё послание малоазийским христианам из язычников, вероятно, находясь уже в Риме.

Самое яркое свидетельство апостола Павла о совести мы находим в послании к Римлянам, 2 глава, 14—16 стихи. «Ибо, когда язычники, не имеющие закона по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, — В день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа».

Таким образом, мы видим, что здесь апостол Павел употребляет оба термина в одном тексте. Для него сердце — нравственное чувствилище, источник интуиции совершенства, осознаваемое высшим разумом. Следует вспомнить прекрасный текст из I послания Иоанна Богослова: «Тот, кто рождён Богом, не совершает греха, потому что в нём живёт Его семья» (3:9). Причём под семенем понимается не нечто от божественной природы (что-то вроде искры, как у архимандрита Киприана Керна в «Антропологии святого Григория Паламы»), а Слово в контексте Христовой притчи о сеятеле. Подтверждение этому мы находим в I послании апостола Петра: «Ведь источник вашей новой жизни — не смертное семя, но бессмертное. Это живое и вечное Слово Бога» (1:23).

В святоотеческой традиции IV века мы не найдём достаточно глубокого интереса к размышлениям о совести. Этот термин обычно употребляется святыми отцами в общепринятом смысле. Например, у святого Иоанна Златоуста в его проповедях можно встретить выражения, как коррелирующие с традициями эллинистической культуры: «...совесть, которая терзает сердце и поражает сильнее всякого палача...», так и мысли, развивающиеся из чисто библейских представлений: «Для того человеколюбивый владыка, созида вначале человека, и вложил в него совесть, как неумолкающего обличителя...» [9]. Это и понятно, поскольку великий проповедник христианской нравственности обращался к людям всё ещё эллинистической культуры, слегка затронутым Библейским Откровением.

На западе Римской империи блаженный Августин полагал, что как физический свет помогает человеку познавать видимый мир, так и свет духовный освящает внутренний мир человека. Поэтому слова Христа «...если свет, который в тебе, — тьма, то какова тогда тьма?!» (Мф. 6: 23) — имеют в виду затемнённость того человеческого зеркала души, которое, будучи замаранным грехами, не пропускает свет Божий в его внутренний мир, в его сердце. И не позволяет видеть человеку, что действительно есть добро, а что зло. «Не ум, подобно зеркалу отражающий объективное бытие, а воля как сила, определяющая направление деятельности человека, получает у блаженного Августина определяющее значение» [10]. Человек как бы предопределён увлекаться истинной красотой, потому что сотворён по образу Божию. Он сообразен этой красоте, всецело отражающейся в неповреждённом творении. Но он волен одновременно и отречься от своего истинного предназначения, если увлечётся собственной самостью. «Исповедь» блаженного Августина является величайшим примером восхождения ко Христу через осознание собственного недостойства. Потому что только через познание своего собственного внутреннего мира, устроенного по образу Божию, можно прийти к познанию Бога.

Несколько иначе строит свои размышления святой Григорий Нисский. Создание человека по образу Божию было созданием не одного только первого человека, но и всей человеческой природы, всего человечества в нём. Само название «человек», по святому Григорию Нисскому, прилагается к нему как индивидууму лишь вследствие неточного словоупотребления. Только осмысление всей человеческой истории может раскрыть идею человечества в её целом, в свете Христова Воскресения. «Бог, — по мысли святого Григория Нисского, — создавая человека, делает в нём как бы изображение Самого Себя» (по выражению К.Г.Юнга, эскиз будущей личностной полноты). И в этом он вполне солидарен как с блаженным Августином, так и со всей святоотеческой традицией. «И даёт ему всё, что Сам имеет, — продолжает святитель, — ум и слово, способность к любви, способность видеть и слышать, исследовать». Но главное у него — это ум, который может созерцать, но сам не может быть созерцаемым. «...ум должен быть чистым зеркалом, обращённым к Богу и отражающим Его...», — утверждает святой Григорий Нисский. Особенно интересной следует признать мысль святителя по поводу любви как отражении Всесовершенства Творца. Любовь объединяет множество, и человек, как всечеловечество, отражает в себе любовь лиц Пресвятой Троицы. «Видишь в себе слово и разум, подобие подлинного Ума и Слова. Бог есть также любовь и источник любви; об этом говорит великий Иоанн: «Любы от Бога есть и Бог Любы есть (1 Ин. 4:7-8). Это Зиждитель и нашего естества сделал отличительной чертой... Следовательно, где нет этой любви, там искажены все черты образа» [11].

Это очень важный, с точки зрения современного знания, антропологический анализ, который не предполагает соприсродное человеку присутствие Бога. Как очень точно сформулировал это святой Григорий Богослов: «Дух Божий почиет на духе человеческом, как Святые Дары на престоле»!

У святого Василия Великого мы находим одновременное использование понятий совесть и сердце. И в этом он всецело следует за апостолом Павлом. Однако, как мы знаем, согласно Христу, именно из сердца рождаются преступные помыслы. И если Господь мыслил образами, взятыми из лексикона ветхозаветных пророков, то святитель Василий Великий — человек ещё и эллинской учёности. «Совесть каждого, — говорит святитель, — должна быть подвергнута испытанию собственного его сердца» [12]. Здесь у святителя имеется в виду сердце, омытое благодатью крещения. Оно должно быть чувствительным правды Божией.

Святой Григорий Богослов, близкий друг святого Василия Великого, в письме к одному из своих респондентов, пытаясь обратить внимание своих ещё слабо христианизированных современников на реалии внутренней жизни, писал:

«Но твоё страдание есть наказание за твоё злонравие. Твой обвинитель — твоя нравственность, это горькое, внутреннее и явное доказательство» [13]. Здесь святой Григорий Богослов пытается подсказать попавшему в беду человеку, что причину своих страданий он должен искать внутри себя. Вероятно, голос совести этим человеком был уже не слышен, и сердце молчало, потому что безнравственное поведение стало привычным. Страдание в этом случае становится тревожным сигналом, побуждающим человека искать причину своего бедствия.

Пройдёт несколько столетий, и Авва Дорофей, суждение которого о совести стало уже очень распространённым и общепринятым, напишет: «Когда Бог сотворил человека, то он всеял в него нечто божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое: сие называется совестью, а она есть естественный закон». Тот самый закон, разлитый во вселенной, о котором говорили стоики и по которому, согласно апостолу Павлу, Бог сотворил весь видимый и невидимый мир. Однако необходимо, опять же, иметь в виду, что выражение «всеял нечто божественное» не следует понимать в пантеистическом смысле: как будто бы Бог вложил в человека некую частицу Себя. Именно поэтому важно обратить внимание на выражение «подобно искре» [14]. Помысел, который просвещает ум подобно свету и теплу, должен ещё быть осознан человеком в процессе разгадывания смысла собственного существования.

В русской богословской традиции большое влияние на весь XIX век имело суждение о совести святителя Тихона Задонского. «Бог, создавая человека насадил в душе его совесть, чтобы ею, как правилом, человек руководствовался и наставлялся, что творить и от чего уклоняться. Совесть есть не что иное, как естественный или природный закон, поэтому она схожа и с написанным законом Божиим. Ибо, чему учит закон Божий, тому учит и совесть» (святитель Тихон Задонский. «Слово о совести»). Здесь чувствуется глубокое проникновение и в суждение апостола Павла о естественном законе и интерес святого Иоанна Златоуста к устройению внутреннего мира человека, а также размышления о совести преподобного аввы Дорофея.

Таким образом, нравственная жизнь возникает в области нравственной воли, раскрывается потом в области нравственных чувств и, только после этого, осмысляется в области нравственного сознания. Кроме того, следует помнить, что нравственные чувства отличаются от всех иных чувств.

Постепенно из совокупности личного опыта и общения с опытом других людей в сознании человека формируется представление о нравственном законе, который, зачастую, только интуитивно связан с объективным нравственным законом. И только когда Христос всеобъемлюще вселяется в сердце человека, как об этом пишет апостол Павел: «И уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2:20), — нравственный закон становится совершенно излишним, потому что всё в человеке покрывается любовью.

Важно подчеркнуть, что в основе совести лежит не способность оценивать поступки с точки зрения пользы, а, именно, с точки зрения добра и зла. Но всё же, если зло есть недостаток добра, то добро есть

осуществление полноты, заполнение содержанием того, что мы называем жизнью. Строго говоря, это не должно определяться как полезное или бесполезное, так как здесь вопрос переходит в определение сущности бытия. По замыслу Божию, любовь должна быть содержанием жизни человека, но в условиях временного земного существования, в контексте исторической перспективы, она совсем не всегда полезна — Голгофа без Христа заканчивается ничем...

1. Андреев И.М. Православно-христианское нравственное богословие. Нью-Йорк, 1966. С. 39.
2. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Париж: YMCA-PRESS, 1949. С. 140.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Типо-Литография Д.А.Бонч-Бруевича, 1899. С. 151-155.
4. Всемирная галерея. СПб.: Терция, 1994. С. 38-44.
5. Гомер. Одиссея / Пер. В.А.Жуковского. М., 1996. С. 431.
6. Гомер. Илиада / Пер. Н.И.Гнедича. М., 1996. С. 329.
7. Эсхил. Орестея. Эвмениды. Калининград, 1997. С. 184.
8. Софокл. Драмы / Пер. Ф.Ф.Зелинского. М., 1990. С. 138.
9. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Издание СПб. Духовной Академии, 1898. Т. 4. Кн. 1. С. 472.
10. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. С. 148.
11. Святитель Григорий Нисский. Об устройстве человека [Электр. ресурс] // PRAVMIR.RU. Православная электронная библиотека. Главы I—V. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/grig_niss3/txt02.html (дата обращения: 10.01.2023).
12. Василий Великий, святитель. Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2009. С. 144.
13. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2 т. Т. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 240.
14. Дорофей, авва. Душеполезные поучения. Поучение 3. О совести [Электр. ресурс]. URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=163> (дата обращения: 10.01.2023).

References

1. Andreev I.M. Pravoslavno-khristianskoe nraavstvennoe bogoslovie [Orthodox Christian moral theology]. New-York, 1966, p. 39.
2. Losskiy N.O. Usloviya absolyutnogo dobra [Conditions for absolute good]. Paris, 1949, p. 140.
3. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra [Justification of the good]. Moscow, 1899, pp. 151-155.
4. Vsemirnaya galereya [The World Gallery]. St. Petersburg, 1994, pp. 38-44.
5. Gomer. Odissey [Odyssey]. Tr. by V.A.Zhukovsky. Moscow, 1996, p. 431. (In Russ.).
6. Gomer. Iliada [Iliad]. Tr. by N.I.Gnedich. Moscow, 1996, p. 329. (In Russ.).
7. Eskhil. Oresteya. Evmenidy [Aeschylus. Oresteia. Eumenides]. Kaliningrad, 1997, p. 184.
8. Sofokl. Dramy [Dramas]. Tr. by F.F.Zelinsky. Moscow, 1990, p. 138. (In Russ.).
9. Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousto, Arkhiyeiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode [The works of our holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian translation]. St. Petersburg, 1898. Vol. 4, book 1, p. 472.
10. Brilliantov A.I. Vliyaniye vostochnogo bogosloviya na zapadnoye v proizvedeniyakh Ioanna Skota Erigeny [The influence of eastern theology on western theology in the works of John Scotus Erigena]. Moscow, 1998, p. 148.
11. Svyatitel' Grigoriy Nisskiy. Ob ustroenii cheloveka [Saint Gregory of Nyssa. On the constitution of a man]. PRAVMIR.RU. Pravoslavnyaya elektronnyaya biblioteka. Glavy I—V. Available at: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/grig_niss3/txt02.html (accessed: 10.01.2023).
12. Vasilii Velikiy, svyatitel'. Tvoreniya [St. Basil the Great. Creations] in 2 vols, vol. 1. Moscow, 2009, p. 144.
13. Svyatitel' Grigoriy Bogoslov, arkhiepiscope Konstantinopol'skiy. Sbraniye tvoreniy [Saint Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople. Collection of creations] in 2 vols, vol. II. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994, p. 240.
14. Dorofey, avva. Dushpoleznyye poucheniya. Pouchenie 3. O sovesti [Dorotheus, Abba. Directions on Spiritual Training. Lession 3. On conscience]. Available at: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=163> (accessed: 10.01.2023).

Alexander Ranne, archpriest. Conscience as a factor in the spiritual development of man. The article is devoted to the study of the development of ideas about the inner world of a human. The author offers examples from the ancient written cultures of Egypt, Schumer and Ancient Greece, starting from the era of writing. Particular attention is paid to the issue of creative perception of the rich heritage of ideas about the awareness of a person's moral sense in terms of religious and philosophical teachings by the fathers of the Church of Christ. In the article, the author raises the question of the need to educate not only a conscious understanding of the morally permissible in people, but also the development of the desire for spiritual perfection in them.

Keywords: shame, heart, conscience, prophet, philosophy, culture, human, personality, inner world, holy fathers of the Church.

Сведения об авторе. Александр Ранне — кандидат богословских наук; протоиерей, председатель Отдела религиозного образования и катехизации Новгородской епархии Русской Православной Церкви; ORCID: 0000-0002-4094-0588; ranne@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Ранне А., протоиерей. Совесть как фактор духовного развития человека // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 218-224. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).218-224

For citation: Alexander Ranne, archpriest. Conscience as a factor in the spiritual development of man. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 218-224. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).218-224

В.И.Ситников

ТИПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ФОЛЬКЛОРИЗМА

В статье осуществлена попытка типологической группировки различных явлений современного фольклоризма, в которых фольклор подвергается той или иной степени трансформации. Критерием группировки выступает степень приближенности к нормативным параметрам бытия фольклорных текстов и уровень сохранности художественной стилистики фольклорных традиций. Выделяются формы фольклора по критерию аутентичности. Отмечаются фольклорно-сценические или фольклорно-экспозиционные формы его проявления. Также рассматриваются взаимодействия фольклора с эстрадным творчеством и различные академические формы.

Ключевые слова: фольклор, фольклоризм, трансформация и интерпретация фольклора в условиях современности

Вопросы бытия фольклора в условиях современной культуры представляют интерес для таких сфер научных знаний, как фольклористика, культурология, социология искусства, искусствоведение и др. Причин для этого достаточно много. Это и проблемы ценностного отношения к фольклору, и проблемы его трансформаций под воздействием цивилизационных процессов, и вопросы социального бытия искусства, связанные с тенденциями духовного развития общества. Проявление общественного интереса к фольклору имеет давнюю историю. По мнению И.И.Земцовского, он появился «с тех пор, как фольклор стал объектом внимания «со стороны... вместе с первым же обращением представителей письменной культуры к искусству устной традиции» [1, с. 4)]. В.Е.Гусев считает, что в истории культуры рост интереса к фольклору проявлялся по-разному — «активизировалась собирательская деятельность, увеличивалось количество публикаций произведений народного искусства, особым успехом у публики начинали пользоваться выступления народных певцов и музыкантов; профессиональные композиторы, писатели и драматурги интенсивно обрабатывали и использовали в своем творчестве народные легенды, предания, песни, сказки; под девизом *народности* возникали новые художественные течения...». И далее автор даёт определение этому культурному феномену: «Все эти формы увлечения фольклором и освоения его в иных видах культуры получили в науке название *фольклоризма* (термин, введенный в конце XIX века французским исследователем П. Себийо)» [2, с. 7].

Отношение деятелей культуры, ученых, исследователей к фольклоризму весьма неоднозначно. Например, академик Б.В.Асафьев, размышляя над проблемой взаимодействия городской и деревенской культур, характеризовал роковые оркестры как уродливую форму музицирования «усадебно-крепостного музыкального хозяйства», как «доведенную до абсурда “рабскую закваску” крепостной музыкальной культуры» [3, с. 313]. Анализируя деятельность так называемых русских народных хорov советского периода, Ф.А.Рубцов сетует на то, что они вместо охраны и пропаганды несметных богатств подлинной народной песенности «если даже исполняют народные песни, исполняют их в “удешевленном” виде, выхолащивая сущность народно-песенного искусства в угоду легкости его усвоения, внешней красоты и развлекательности» [4, с. 207]. В работе В.С.Воронова «Крестьянское искусство» дана резко отрицательная характеристика явлениям фольклоризма: «Не однажды, — пишет автор, — русские художники и художественные деятели... предпринимали попытки вызвать возрождение народного искусства... Указанные попытки, во многих случаях героические, в конечном счете, не имели желаемого успеха, но породили и ввели в обиход немало искривленных и ложных направлений русского народного стиля... Псевдо-русский народный стиль в самых разнообразных вариантах, от наиболее старых “допетровщины” и “стасовщины” до последних безвкусных и малограмотных подделок строгановских или талашкинских мастерских, является весьма характерным и постоянным результатом всех отмеченных попыток новой интерпретации крестьянского стиля. Они всегда приносили больше вреда, чем пользы — и забытому крестьянскому искусству, и новым образованиям и наслоениям отцветающего кустарного дела. Нужно со всей решительностью отвергнуть эти искусственные извращения и искажения...» [5, с. 10-11].

Более взвешенный подход к оценке фольклоризма демонстрирует И.И.Земцовский. Он отмечает: «Фольклоризм — это не хорошо и не плохо: хорошо и плохо бывает и в фольклоре. Тут нужны другие критерии... Его надо не осуждать, а обсуждать» [6, с. 6)].

К такому же внимательному и объективному осмыслению фольклоризма призывает и В.Е.Гусев: «Сам по себе фольклоризм еще не есть критерий прогрессивности и народности культуры; обращаясь к нему, необходимо всякий раз анализировать его конкретно-исторические формы, пользоваться в оценке этих форм классовыми критериями». Автор, очевидно, имел в виду то, что представители различных социальных слоев и идейных установок в обращении к фольклору отнюдь не всегда отражали интересы и чаяния народа и весьма тенденциозно подходили к интерпретации фольклорного наследия. «Одних привлекала мудрость народных масс, других — народные предрассудки, для одних фольклор становился источником передовых общественных и эстетических идеалов, другие искали в нем почву для консервативных идей и обветшалых форм искусства. Фольклор вовлекался в процесс идеологической борьбы, становился объектом и средством этой борьбы, причем обращение к фольклору в одних случаях отвечало историческим интересам народных масс, в других

оказывалось тормозом на пути социального и культурного прогресса. Сказанное целиком относится и к современной эпохе» [2, с.7-8]. Спустя менее полувека это высказывание выдающегося фольклориста стало еще более актуальным.

Стремительные и драматичные социальные процессы, которыми характеризовался весь XX и XXI век, привели к обострению проблем взаимодействия фольклора и фольклоризма. Сегодня естественных условий для бытования «классического», традиционного фольклора остаётся всё меньше и меньше. Урбанистические тенденции в развитии общества вытесняют его на периферию культурных предпочтений современников. Его место замещается массовой культурой и проявлениями фольклоризма как формами так называемой «вторичной» культуры. Удельный вес фольклоризма возрастает и в настоящее время многократно превышает удельный вес фольклора. Эту ситуацию очень образно обрисовывает И.И.Земцовский: «Весь мир пульсирует вторичной традицией. Именно пульсирует: включите радиоприемники, телевизоры, пойдите в кинотеатр или на стадион, поезжайте в радиофицированных маршрутах автобусов по странам Европы — везде и всюду звучит, бьется, пульсирует волна фольклоризма, волна эрзац-культуры, подчас необыкновенно привлекательная, многокрасочная, вполне выдерживающая конкуренцию со всяческими поп-, рок-, диско и т. д. ...Фольклор используют, фольклором клянутся, фольклором рекламируют... себя! В век обезлички и массовости возникло новое понимание индивидуальности, новая психология, новое восприятие, новая социология искусства; все новое, и все равно — фольклор, фольклор, фольклор!» [6, с. 6-7]. Фольклоризм как интернациональное явление представляет собой отклик на самые различные устремления и потребности общества. Соответственно, он выполняет целый спектр функций: это и сохранение фольклора, как условия поддержания уникальности культуры в процессе межкультурной коммуникации; это и способ этнического самоутверждения и самореализации исполнителей и потребителей, возможность реализации своей этнической и культурной идентичности; это и базовый элемент становления национального академического искусства разных видов и жанров, включая эстраду; наконец, фольклоризм обеспечивает некую стержневую этнонациональную направленность художественной культуры, определяя формы социального бытия профессионального и народного искусства. Как видим, фольклоризм во многом берёт на себя выполнение тех функций, которые прежде выполнялись фольклором. А сам фольклор в современных условиях утрачивает прежние функции и используется с новыми функциями и в новых целях.

Таким образом, фольклоризм представляет собой сложное многогранное и неоднозначное явление, это «сложный, противоречивый процесс освоения фольклора в различных сферах культуры современного общества» [2, с.11].

По мнению исследователей, главным в осмыслении проблем взаимодействия фольклора и фольклоризма является не столько определение более или менее схематичной классификации форм и видов фольклоризма, сколько оценка его проявлений, с точки зрения содержательной и качественной сущности.

Предварительная систематизация явлений современного фольклоризма позволяет исследователям выделить те сферы или области, в которых обнаруживается его присутствие:

- «— фольклор в профессиональном художественном творчестве всех видов;
- фольклор в науке и педагогике;
- фольклор на сцене;
- фольклор на фестивале и праздниках (включая новые обряды);
- фольклор и средства массовой коммуникации (включая грампластинки и рекламу)» [1, с. 7].

Действительно, фольклоризм профессионального, академического искусства — это большая тема, имеющая глубокую историю и затрагивающая литературу, живопись, музыку, театр и т.д. Ей посвящены многие труды искусствоведов и фольклористов. Например, В.Е.Гусев, говоря о советском многонациональном музыкальном искусстве, предложил выделить «два основных типа фольклоризма — «универсальный», охватывающий все жанры, и «избирательный», проявляющийся лишь в некоторых жанрах или в творчестве отдельных художников» [2, с. 25]. В становлении профессионального фольклоризма можно наблюдать своеобразные стадии:

— от стремления максимально точно *воспроизвести* тематику и интонационно-мелодические особенности национального музыкального фольклора (многочисленные обработки народных песен, представляющие собой по существу лишь гармонизацию напевов, рапсодические пьесы и сюиты, а в сложных формах — методы простого цитирования народных мелодий, имитации характерных ритмических формул);

— к творческому освоению музыкальной культуры других народов (тенденции советской музыки, начавшиеся с середины 60-х годов XX в. и получившие название «новой фольклорной волны»);

— и, наконец, «отход» от интонационно-мелодической «имитации» народной музыки, стремление проникнуть во внутреннюю структуру фольклорного языка, в глубинные слои художественного мышления народных музыкантов, в семантику фольклорной образности, в музыкальную эстетику народного творчества, воспроизведение не текста, а подтекста музыкальной народной речи (специфические циклические формы разворачивания, напоминающие мугам, кой и др.) (см. творчество Г.Свиридова, Р.Щедрина, К.Караева, Г.Белова, Т.Ворониной, В.Гаврилина, С.Слонимского).

Таким образом, общая тенденция советского музыкального профессионального академического фольклоризма — эволюция *от внешнего подражания фольклору к достижению внутренних закономерностей народного музыкального мышления*. По словам И.И.Земцовского, «всякое национальное становление в области искусства осуществляется в формах того или иного фольклоризма» [1, с. 10)].

Фольклор в науке и педагогике также очень обширная тема. В рамках данного материала можно только сказать, что фольклор выступает в качестве объекта исследования многих наук. А идеи использования фольклора в педагогических целях имеют давнюю историю. Современная педагогика, в качестве одного из своих направлений реализует концепцию непрерывного, преемственного, многоуровневого этнохудожественного образования.

Сценические формы фольклоризма, пожалуй, одна из наиболее обсуждаемых проблем фольклористики. Сама практика художественно-творческой деятельности, опирающейся на народные традиции, вызывала необходимость её оценки и аналитического осмысления. В сфере музыкальной культуры можно указать на появление, так называемого народно-академического искусства, которое рождалось на волне повышенного интереса к народной музыке, но развивалось по законам сценического академического искусства. Мировое признание получило творчество выдающегося музыканта В.В.Андреева, создателя первого великорусского оркестра балалаечников и основоположника нового музыкального жанра народно-академической музыки для оркестра русских народных инструментов. Не менее значима фигура М.Е.Пятницкого, положившего начало развитию народно-хорового академического искусства. В XX веке, в период социалистического строительства, появлялись новые формы организации художественной деятельности народа. Целью этих организационных форм была борьба с «пережитками и суевериями прежней жизни народа». По сравнению с формами традиционного фольклорного музицирования И.И.Земцовский выделяет три формы музицирования нового типа: «1) форма постепенно организуемого процесса народного же творчества, т.е. слеты руководителей народных хоров, семинары запевал, индивидуальная работа с авторами песен и т.п.; 2) форма сценического исполнения фольклора; 3) форма развития и складывания новых советских обрядов, обычаев, празднеств, сочетание сценического и уличного исполнения и проч.» [1, с. 4]. Все эти формы — разные культурные феномены и их научное осмысление требует терминологической ясности:

— либо включить народные самодеятельные хоры и так называемые фольклорные и этнографические ансамбли в расширенное понятие «современная народная музыка»;

— либо же дифференцировать каждую из этих форм нового массового музицирования на фольклор, художественную самодеятельность, современные обряды, этнографические ансамбли нового типа — т.е. не смазывать понятие «фольклор», не смешивать понятия «современное народное творчество» и «фольклор».

Земцовский как бы предполагает двоякое решение проблемы, но ясно, что недифференцированный подход к разным явлениям ведёт к подмене понятий и создаёт искаженное представление о традиционной народной художественной культуре. И далее автор отмечает, что именно развитие так называемых фольклорных и этнографических ансамблей как пропагандистов традиционного фольклора в современной городской среде, как явления нового типа, заставило поставить вопрос и о разграничении понятий *современный фольклор* и — *фольклоризм*. Следует ясно различать, когда мы имеем дело с фольклором, а когда с явлениями фольклоризма.

Для любой классификации и дифференциации очень важным моментом является определение критерия, по которому одно явление отграничивается от другого. И.И.Земцовский в качестве такого критерия предлагает «разделение по мере (силе) вторжения в реальные процессы подлинного фольклора» [1, с. 7]. А отсюда и деление на две классификационные группы: *фольклор на сцене без обработки* (с подгруппами «в исполнении первичных ансамблей» и «в исполнении вторичных ансамблей») и *фольклор на сцене с обработкой* (с подгруппами «в исполнении ансамблей песни и пляски» и «в исполнении академических хоров»). Очень важным для предложенной классификации является разграничение по критерию «носителя / не носителя фольклорной традиции», которое позволяет выделять *первичные и вторичные ансамбли*.

Земцовский не даёт терминологического определения этим типа и не высказывает ценностного отношения к ним, как это делает В.Е.Гусев, который хотя и говорит о праве на существование самых различных типов фольклоризма, но его симпатии явно на стороне *аутентичных форм*. «Аутентичность воспроизведения фольклора не может в той или иной сфере культуры быть единственным оценочным критерием: нельзя утверждать априори, что вообще лишь те формы фольклоризма хороши, в которых элементы фольклора выступают в непосредственном, «чистом» виде, что всякая обработка или переработка ставит под сомнение ценность фольклоризма. Если до сих пор в наших рассуждениях мы отдавали предпочтение воспроизведению подлинного фольклора, то лишь потому, что говорили о таких сферах культуры, которые по своему характеру либо предназначены для репродукции или популяризации фольклора, либо существуют под знаком фольклорности. Но когда мы переходим к иным сферам культуры, функционально не связанным непосредственно с традициями народного искусства, то здесь вступают в силу иные отношения, фольклор включается в иную систему выразительных средств. И может оказаться, что сама природа фольклоризма в этих сферах культуры предполагает не столько аутентичное воссоздание фольклора, сколько его преобразование, трансформацию. Так, фольклоризм в сфере профессионального искусства — кино, театра, композиторской музыки, художественной литературы — проявляется по-иному, чем в сфере художественной самодеятельности, в области репродукции и популяризации фольклора» [2, с. 24].

Рассматривая фольклоризм как культурологический феномен, суть которого, так или иначе, проявляется в развитии и сохранении, как самого фольклора, так и этнического начала в культуре, можно предложить классификацию его многообразных форм на основании критерия *удалённости или приближенности к фольклорному первоисточнику по художественной стилистике и по способу бытования*.

1) Точкой отсчёта, конечно же, служат явления *живого, естественного бытования фольклора*, характеризующиеся единством художественного и бытового, а также и другими более сложными проявлениями синкретизма фольклора (единством материальной и духовной деятельности, единством художественного и утилитарного, единством процессов создания — исполнения — потребления в фольклорном исполнительстве и т.д.). Эти формы естественного бытования фольклора можно назвать этнографическими, а коллектив носителей фольклора — *первичным этнографическим коллективом* или просто фольклорным коллективом. Особо следует оговорить ситуацию участия первичных этнографических коллективов в этнографических концертах и экспонирование произведений пластического фольклора в музеях, где при сохранении подлинности художественной стилистики меняется способ бытования или, иными словами, где «фольклорный текст» лишается своего этнографического контекста. Эти явления, безусловно, принадлежат сфере фольклоризма.

2) *Аутентичные* (исходящие из подлинника) проявления фольклоризма: те формы, в которых представители *вторичных* коллективов осуществляют попытки сохранить как художественную стилистику фольклора, так и бытовой способ функционирования или способ бытования (не сценический, не экспозиционный, а иной — способ бытового «практикования» фольклора для себя).

3) *Фольклорно-сценические* или *фольклорно-экспозиционные* формы фольклоризма, где представителями *вторичных* коллективов сохраняется художественная стилистика, но изменяется способ бытования фольклорных текстов. В рамках этого направления фольклоризма представление «из вторых рук» подлинного, не обработанного и не стилизованного фольклора осуществляется в условиях не свойственных для фольклора — в условиях сцены, выставки, а не быта, с целевыми установками популяризации фольклора, во имя выполнения своей просветительской миссии и т.д. Терминологическое дублирование или расширение — «фольклорно-сценические, фольклорно-экспозиционные формы фольклоризма» — обусловлено взглядом на фольклор как совокупность всех художественных проявлений в традиционной народной художественной культуре, т.е. в синкретичном единстве его «мусического» и «пластического» подсистем. Вместе с тем и мусический, и пластический фольклор обладают относительной самостоятельностью, специфичностью средств и способов порождения фольклорных текстов, что, безусловно, наследуется и фольклоризмом. Следует заметить, что если в рамках аутентичных форм фольклоризма реализация жанрово-видового синкретизма фольклора является как бы обязательной, естественно исходящей из установки на максимально подлинное постижение фольклорной традиции, то в сфере фольклорно-сценических, фольклорно-экспозиционных форм фольклоризма, в связи с изменением способа функционирования (бытования), автономность мусических и пластических форм фольклористической деятельности может быть весьма существенной, вплоть до полной самостоятельности.

4) *Народно-академические* формы фольклоризма, в которых трансформируется, изменяется художественная стилистика в соответствии с академизированными нормами языка искусства и соответственно меняется способ бытования. Эту сферу фольклоризма представляют многочисленные профессиональные и самодеятельные народные хоры, так называемые академические ансамбли песни и пляски, народно-хореографические коллективы, оркестры народных инструментов и т.п. Их исполнительская деятельность обеспечивается соответствующей академическим нормам инфраструктурой — сцена, концертный зал, система подготовки кадров и т.д. Это достаточно развитая форма фольклоризма, которая формировалась и развивалась во многом благодаря государственной поддержке, и именно поэтому её удельный вес оказывается несоизмеримо более высоким по сравнению с другими типологическими направлениями современного фольклоризма. Существует достаточно обширная научная литература, в которой обсуждаются художественно-творческие проблемы в этой сфере фольклоризма.

5) *Фольклорно-эстрадное* направление фольклоризма, в котором и художественная стилистика, и способ бытования изменяются в соответствии с теми или иными жанровыми нормами эстрады. Сегодня в сфере эстрады реализуются смелые экспериментальные поиски интерпретации фольклора, в русле самых разнообразных стилистических направлений — кантри, джаз-фолк, фолк-фьюжн, фолк-рок, нео-этно, фолк-модернизм и др. Происходит активное включение образцов традиционной певческой культуры в пространство современной рок-музыки.

6) *Академический фольклоризм* — те формы академического профессионального искусства, которые в своей содержательной или формальной основе опираются на традиции народной художественной культуры, отражают жизни и историю народа и т.п. (литературный фольклоризм — как целое направление в литературе (А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, С.Есенин и т.д.), в изобразительном искусстве (фольклоризм полотен В.М.Васнецова, И.Е.Репина, В.И.Сурикова) и т.п.

Любые классификации как теоретические построения содержат в себе определённую долю условности и схематичности. Реалии естественной жизни всегда оказываются значительно более сложными, подвижными и многообразными. Предложенная классификация отличается от других тем, что *терминологически определяет* многообразные проявления современного фольклоризма и учитывает значимость не только художественно-стилистических особенностей в каждом типе, но и акцентирует внимание на функциональной стороне, на особенностях исполнительских условий — бытовых или сценических. Этот аспект представляется очень важным в свете идей Б.В.Асафьева о «формах музицирования» как социальном *проявлении* музыки или «социальном бытии искусства». В своем главном труде «Музыкальная форма как процесс» он писал: «Жизнь музыкального произведения — в его исполнении, т. е. раскрытии его смысла через интонирование для

слушателей, а далее — в его повторных воспроизведениях слушателями — для себя, и это в том случае, что произведение вызвало к себе внимание, если взволновало, если “высказало” что-то желанное, нужное данному кругу слушателей» [7, с. 264]. Здесь как раз две стороны бытия музыки: первичное исполнение и показ, а затем восприятие и повторное воспроизведение слушателями для себя — это и есть социальное бытие музыки, так как если произведение не принято и не проходит через многократные, бесчисленные «повторные воспроизведения для себя», то ни о каком социальном бытии искусства говорить не приходится. Оно проявляется в формах актуальной культуры, т.е. в активной памяти людей, когда литературные, музыкальные, изобразительные произведения включены в обиход жизни, не сходят с уст, звучат в ушах, стоят перед глазами. Если же произведения не известны людям, если их нет в активной памяти, то они как бы и не существуют, несмотря на то, что картины висят в пустующих музеях, книги стоят на полках безлюдных библиотек, а музыка исполняется в полупустых концертных залах. Всё сказанное, безусловно, приложимо к явлениям фольклора и фольклоризма.

Совершенно прав И.И.Земцовский, когда утверждает, что «живой фольклор выступает... не только источником фольклоризма, но и мерой его ценности, источником нашего понимания того, что «такое хорошо и что такое плохо» в фольклоризме» [1, с. 9]. Сверяя систему ценностей фольклора и тех идей, которые отражены в явлениях фольклоризма, мы можем видеть, как в этих новообразованиях реализуются тенденции, направленные либо на сохранение этнического самосознания народа, либо — на трансформацию и системы ценностей, и ментальности, и национального характера — всего того, что связано с уникальностью и самобытностью народа. Вот почему сегодня так актуальна точка зрения В.Е.Гусева о том, что фольклор в условиях современности оказывается в фокусе идеологической борьбы.

1. Земцовский И.И. О современном фольклоризме // Традиционный фольклор в современной художественной жизни: сб. ст. Л., 1984. С. 4-15.
2. Гусев В.Е. Фольклор и социалистическая культура (К проблеме современного фольклоризма) // Современность и фольклор: Статьи и материалы. М.: Музыка, 1977. С. 7-27.
3. Асафьев Б.В. Русская музыка. XIX и начало XX века. 2-е изд. Л.: Музыка, 1979. 344 с.
4. Рубцов Ф.А. Русские народные хоры и псевдонародные песни // Статьи по музыкальному фольклору. М.; Л.: Советский композитор, 1973. С. 182-208.
5. Воронов В. Крестьянское искусство. М.: Гос. издательство, 1924. 139 с.
6. Земцовский И.И. От народной песни к народному хору: игра слов или проблема? // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли: сб. науч. тр. / [Редкол.: В.А.Лапин (сост. и отв. ред.) и др.]. Л., 1989. С. 6-19.
7. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Кн. 1-2 / [Ред., вступ. статья и коммент. Е.М.Орловой]. Л.: Музгиз. [Ленингр. отделение], 1963. 378 с.

References

1. Zemtsovskiy I.I. O sovremennoy fol'klorizme [About modern folklorism]. Coll. of papers “Traditsionnyy fol'klor v sovremennoy khudozhestvennoy zhizni”. Leningrad, 1984, pp. 4-15.
2. Gusev V.E. Fol'klor i sotsialisticheskaya kul'tura (K probleme sovremennoy fol'klorizma) [Folklore and socialist culture (On the problem of modern folklorism)]. In: Sovremennost' i fol'klor: Stat'i i materialy. Moscow, 1977, pp. 7-27.
3. Asaf'ev B.V. Russkaya muzyka. XIX i nachalo XX veka [Russian music. 19th and early 20th century]. Leningrad, 1979. 344 p.
4. Rubtsov F.A. Russkie narodnye khory i psevdonardnye pesni [Russian folk choirs and pseudo-folk songs]. In: Stat'i po muzykal'nomu fol'kloru. Moscow, Leningrad, 1973, pp. 182-208.
5. Voronov V. Krest'yanskoe iskusstvo [Peasant art]. Moscow, 1924. 139 p.
6. Zemtsovskiy I.I. Ot narodnoy pesni k narodnomu khoru: igra slov ili problema? [From folk song to folk choir: a wordplay or a problem?]. In: Lapin V.A., ed. Coll. of papers “Traditsionnyy fol'klor i sovremennyye narodnye khory i ansambli”. Leningrad, 1989, pp. 6-19.
7. Asaf'ev B.V. Muzykal'naya forma kak protsess, Kn. 1-2 [Musical form as a process. Books 1-2]. Leningrad, 1963. 378 p.

Sitnikov V.I. The typology of modern folklorism. The article attempts a typological grouping of various phenomena of modern folklore, in which folklore undergoes varying degrees of transformation. The criterion of grouping is the degree of approximation to the normative parameters of the existence of folklore texts and the level of preservation of the artistic stylistics of folklore traditions.

Keywords: folklore, folklorism, transformation and interpretation of folklore in modern conditions.

Сведения об авторе. Владимир Иванович Ситников — кандидат педагогических наук, доцент; кафедра культурного наследия, Московский государственный институт культуры; ORCID: 0000-0001-7206-8061; vladimir.sitnikov.54@inbox.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Ситников В.И. Типология современного фольклоризма // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 225-229. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).225-229

For citation: Sitnikov V.I. The typology of modern folklorism. *Memoirs of NovSU*, 2023, no. 3(48), pp. 225-229. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).225-229

Т.В.Федосеева

ЦЕННОСТНАЯ ОППОЗИЦИЯ «СВЯТОСТЬ / СВЕТСКОСТЬ» В РАННЕЙ ЛИРИКЕ Я.П.ПОЛОНСКОГО

Антропологическая направленность современного литературоведения требует уточнения выраженной в литературном произведении точки зрения автора, обусловленной ценностной ориентированностью его личности. Решение этой задачи требует совмещения внутритекстового анализа с контекстуальным. Лирическое наследие Я.П.Полонского в этом направлении изучено недостаточно. Выявляемые в ходе мотивного анализа ценностные оппозиции позволяют составить более объективное представление о художественной антропологии автора, а впоследствии — проследить ее динамику. Эпизодическое привлечение биографического, фольклорного, библейского и ближнего литературного контекста позволяет конкретизировать ценностный аспект исследования. Анализ ранней лирики Полонского показал совмещение светской направленности изображенного мира с религиозной. Архаические инварианты святости и светскости соотносятся в нем с комплексом конкретных мотивов. Святость — с мотивами божественного присутствия в жизни людей, религиозной святости, света и покоя, «Божьего грома», страдания и духовного просветления, любви и сострадания. Светскость соотносится с мотивами самоутверждения, тщеславия, лицемерия, а также любви, красоты и творческой самореализации художника. Герой ранней лирики Полонского не принимает суетных увлечений светской жизни, утверждает онтологическую значимость религиозных святынь, любви, красоты, творческого вдохновения и обречен на одиночество, которое оборачивается болью за духовное несовершенство мира.

Ключевые слова: ранняя лирика Я.П.Полонского, ценностная оппозиция, мотивный анализ, святость, светскость, религия, культура, идеал

В поле зрения современных исследователей, применяющих к изучению русской литературы различные методологические подходы, все чаще оказываются отдельные особенности поэтики и художественного мира Я.П.Полонского. В частности, предпринимаются шаги к осмыслению объектно-субъектного уровня творческой эволюции поэта в биографическом и литературном контексте [1]. Между тем, вопрос о выражении творческой личности автора средствами изображенного мира раскрыт до настоящего времени недостаточно. Сложность изучения этого аспекта произведений лирического рода литературы состоит в том, что авторская субъективность, чаще всего, максимально сближена с субъективностью героя, а субъективность героя опосредованно проявлена в изображенном мире произведения.

Анализируя раннюю лирику Я.П.Полонского, сосредоточим внимание на путях опосредованного выражения авторской субъективности, на «событии, через которое выражается присутствие субъекта в художественном мире, и пространственном и временном выражении лирического субъекта, которое позволит очертить границы его “я”» [2, с. 80]. Для разработки этого вопроса используем мотивный анализ, в интертекстуальном применении дающий возможность объединить произведения в группы по принципу ценностного наполнения общего для них мотива или мотивного комплекса. Определяя функции повторяющихся ценностно-семантических единиц текста, составим представление об авторской субъективности через события внешней жизни. Так, изучение мотивного комплекса сна, проходящего через все творчество писателя позволило И.Г.Вьюшковой уточнить его мировоззренческую позицию и говорить о «трансформации в ценностно-аксиологическом плане» [3, с. 93], а проведенный нами анализ ранней лирики поэта позволил определить функции эмоционально-ценностных оппозиций: «покой / движение», «стесненность / простор», «временное / вечное», связанных с мотивным комплексом зари [4, с. 138-143].

Оппозиция «святость / светскость», раскрытию художественной функции которой посвящено настоящее исследование, позволит уточнить характер поэтической картины мира Я.П.Полонского, в целом основанной на противопоставлении высокого низкому, идеального реальному — как небесного земному. Целью такого анализа является конкретизация знания о мировоззренческих приоритетах поэта периода творческого становления.

В статье анализируются лирические стихотворения 1840—1850 годов, вошедшие в первый том опубликованного в 1896 году Полного собрания стихотворений Я.П.Полонского, просмотренного автором, с учетом их первых публикаций в сборниках «Гаммы», 1844; «Стихотворения 1845 года, 1846; «Сазандар», 1849; «Несколько стихотворений», 1851. Ранний период творчества поэта определен годами его обучения в Московском университете (1838—1844) и пребывания на юге России, сначала в Одессе (1845—1846), потом — в Тифлисе (1846—1850). В тридцати пяти лирических стихотворениях этого периода, из семидесяти семи учтенных нами, содержатся мотивы святости и светскости, что составляет более 45% и свидетельствует о высокой частотности. Ценностно-семантическая специфика выделенных для исследования мотивов позволяет привлечь к изучению лирических произведений биографический, фольклорный и библейский контекст. Таким образом, деструктурирующий художественное целое произведения мотивный анализ включается в контекстуальную сферу и, через нее, выводит исследователя к уровню авторской антропологии.

Святость и светскость, опираясь на современную теорию мотива, мы определяем как архетипические инварианты и рассматриваем в художественной структуре текста в соотнесении с конкретизирующими их вариантами. Уточнение динамики такого пути анализа было дано Н.Д.Тамарченко, который писал: «Конкретизация (одно из возможных воплощений) инварианта происходит также за счет мотивов, но не главных, магистральных — их число ограничено, а множества частных мотивов, синонимичных друг другу» [5, с. 38]. Инвариантные и конкретизирующие мотивы обеспечивают смысловые связи между текстами и позволяют говорить о их метатекстовом единстве. Следуя концепции В.С.Киселева, под «метатекстом» мы понимаем «механизм образования сложных художественных систем» — «своеобразного функционального пространства, адаптирующего произведение к его окружению» [6, с.188]. В нашем случае, каждый из привлеченных к анализу текстов рассматривается в отношении к другим на основании выделенных в них ценностно наполненных инвариантов святости и светскости, а через эти мотивы — к культурной традиции. Поэту, выросшему в патриархальной, исповедовавшей православие семье, несомненно, было близко понимание святости как духовного возрастания внутреннего человека. В то время как уклад жизни студенческих лет и «южного» периода позволил ему составить свое представление о светскости, определяющей в России XIX века бытовую сторону жизни образованного класса. Уже в студенческие годы он был вхож в московские салоны, которые, по воспоминаниям К.Д.Кавелина, «служили выражением господствующим в русской интеллигенции литературных направлений, научных и философских взглядов» [7, стб. 1121], а впоследствии, в Одессе и Тифлисе, вращался в кругу крупных чиновников и творческой интеллигенции.

Как показывают наши наблюдения, инвариант святости, в значительной степени соотносится у Я.П.Полонского с мотивом божественного присутствия в мире людей. Поэт показывает сопричастность отдельного человека божественному миру и размышляет в этом ключе о судьбах целых народов. С явлением Ангела лирический герой Полонского чувствует себя проникнутым «божественною силой», испытывает умиротворение сладкого «покоя» («Ангел») [8, т. 1, с. 7-8]. В стихотворении «Узник» изображение мрачной темницы сменяется радостной картиной вольной жизни, которую герой чает получить в результате того, что «Божий гром» разобьет его окопы и «опрокинет сторожей» (с. 29). Лирический субъект другого произведения призывает мысленного собеседника постигнуть «тайный образ духа», открыть для себя «сокровища», спрятанные у Бога и явно намекает на хранящий эти сокровища текст Священного писания: «Для созерцающих очей / И для внимающего слуха / Доступен тайный образ духа / И внятн смысл его речей — / Глагол, в пустыне вопиющий, / Неумолкаемо-зовущий» (с. 35). (См.: Мф. 3:3). Не чужда лирическому герою Полонского и молитва, с которой он обращается к Богу, рассказывая в своем маловерии и прося даровать христианские добродетели — смирение и сострадание: «Прости! — И снова / Душа готова / Страдать и жить, / И за страданья / Отца созданья / Благодарить...» (с. 10). Герой стихотворения «Качка в бурю» целиком доверяется высшему произволению: «Что же делать? Будь что будет! / В руки Бога отдаюсь: / Если смерть меня разбудит — / Я не здесь проснусь» (с. 182), а в другом случае — переживает сомнение в постижимости этого произволения человеческим разумом: «Рассудок бедный мой блуждает в пустоте... / И эту пустоту ничто не озаряет» (с. 16). Божественное присутствие определяет мир произведений, созданных Полонским по мотивам народной религиозности. Запечатленная в стихотворении «Солнце и Месяц» (1841) картина свидетельствует о гармоничном сосуществовании человека и природы, объединенных в одухотворённом пространстве волей Творца. Родственное этому изображению дано в стихотворениях грузинского цикла («Старый сазандар», «Татарская песня 2»). Сюжет об искушении «сонмом злых духов» и освобождении от их разрушительного действия воссоздается в стихотворениях «В Имеретии», «Имеретин», «Заступница». В них история кавказских народов прочитывается поэтом, через ветхозаветные тексты, в которых отступничество от Бога наказывается многими злоключениями, а милость Его спасает народы:

Жилища наши стали бедны,
И обеднели алтари,
Где перед битвами молебны
Служили некогда цари.
Но, закаленные бедами,
Не закалили мы сердец...
Как над младенцами, над нами
Небесный сжалился Отец (Имеретин, с. 111).

На втором уровне ценностной иерархии в поэтическом мире Я.П.Полонского рассматриваемого периода выступают формы земной жизни, освященные в религиозно-культурной традиции: святость церкви и ее таинств. В первом опубликованном в большой печати стихотворении «Священный благовест торжественно звучит...» («Отечественные записки», 1840) утверждается святость церкви, а человек показан переживающим сомнение, что не позволяет ему приблизиться к Богу. В другом — показано, как в труде и молитве человеком обретается святость («Бэда проповедник», 1841). В мире «восточного» цикла, опубликованного в сборнике «Гаммы»: «Магомет», «Магомет перед омовением», «Из Корана» — представлены универсальные религиозные святыни: в структуру стихотворений включены мотивы чудотворящей молитвы; очищающей от греха воды; преображающей человеческую природу Божественной силы; пророческого дара. Сюжет стихотворения «Факир» заставляет читателя размышлять о сложном вопросе обретения человеком духовных даров и самонадеянности в этом. Восточный аскет, «праведник великий», медитируя, девять лет стоит вблизи горного

источника, не сходя с места. В принятой им аскезе приходят искушения: внутреннему зрению открываются красоты божественного мира, «лазурные чертоги» и «воздушные холмы», «вечный день иного края», «вечный мир иных чудес». Ему чудится, что гармония земного мира поддерживается его усилиями, что волны «священного потока» «...в нем самом кипят глубоко / Из него бегут к нему...» (с. 69-71). Однако живительная влага горного ручья питает растения, зверей и людей до тех пор, пока во время обвала в горах скала не перекрыла его русло. В отличие от Бэды проповедника, вдохновенное слово которого заставило говорить камни, молитвы факира оказалось недостаточно, чтобы сохранить для природы и людей блага «священного потока»:

Где вчера струи журчали,
Где святой лился поток,
Камни ребрами торчали,
Да сырой желтел песок
А на берегу потока,
Где так свято, ночь и день,
Возносила одиноко
Человеческая тень,
Тело мертвое лежало... (с. 73).

Ряд стихотворений, вошедших в сборник «Гаммы», построен, на западной культурной традиции, освящающей ценности светской жизни — любовь, физическую красоту человека, творчество художника. В стихотворении «Диамей» поклонение возлюбленной приравнивается лирическим героем Полонского к поклонению античным богам: «...я должен из мрамора храм / Возвести на холме и возжечь фимиам!»; «кудрявому мальчику», герою стихотворения «Цветок», святыней представляется случайный предмет, к которому прикасалась его возлюбленная. Освященный воображением лирического героя образ красавицы обретает власть над его душой: «Кумир немой, кумир суровый, / Он мне сиял как божество / И я клялся его оковы / Влечь до гроба моего» («Кумир») (с. 46). В стихотворении «Статуя» показана вневременная ценность физической красоты, передать которую будущим поколениям дано художнику: «И чредою грядущим векам / Все, что было завещано нам, / В первобытной красе завещать!» (с. 30).

Так, в мире раннего Я.П.Полонского понятие о святости, восходящее к религиозной культуре, соотносится со светской традицией освящения воображением человека форм действительной жизни.

В двенадцати из проанализированных нами стихотворений инвариант светскости конкретизируется мотивами низменных страстей, самолюбия и притворства, определяющих отношения людей в обществе, где невозможна гармония духовного и телесного существования человека. В поэтическом мире Я.П.Полонского «светскость» оказывается враждебной человеку с тонкими чувствами, а ценностное наполнение этого архетипического инварианта близко определенному В.И.Далем — «суетность, мирщина; все земное, житейское, наущное, противоположное духовному, нравственному, Божескому» [9, с. 142].

В круговерти светской жизни он не может сосредоточиться на вечном, в ней все временно: бесчисленные забавы, быстротечные увлечения и связанные с ними эмоциональные состояния. Звуки популярного вальса «Луч надежды» звучат для героя Полонского призывом: «Лови летучие мгновенья / И на пустые уверенья / Минутным жаром отвечай» (с. 83). Поддаваясь общим настроениям, человек скрывает истинные чувства, прячет свое лицо под маской. «...Я милой моей не узнал» — утверждает лирический герой («Маска») и сознается: «Мне легче было лицемерить, / Чем верить сердцу своему...» («Прости»). В стихотворении «Вижу ль я, как во храме смиренно она...» в образе возлюбленной героя святость граничит с греховностью. Прекрасная женщина кажется «святой», когда «перед образом Девы, Царицы небесной, стоит», и сравнивается с сатаной, когда «... на бале сверкает она / Пожирающим взглядом, горячим румянцем ланит...» (с. 78). Избегая разрушительного действия «света», устранившись «от праздной суеты и злобы жизни светской», герой Полонского пытается устроить свой мир на иных началах, взаимном доверии и любви, но и в уединении не получает желаемой гармонии: «И жизнь казалась мне суровой глубиной / С поверхностью, которая светла» (с. 41). Неприятие «света» оборачивается в лирике раннего Полонского одиночеством героя, его душевный строй определяется эгегическим тоном, а из мотива сожаления развертывается как непосредственное медитативное высказывание, так и опосредованная образная картина. В стихотворении «Рассказ волн» душевное состояние лирического героя: «Я у моря грусти полный...» — рождает в его воображении красочную картину подводного мира, в гармоничном покое которого находит приют прекрасная дева-утопленница, бежавшая от шума суетной и несправедливой жизни.

Развертывание медитативного дискурса в образ идеалистически настроенного героя, близкого субъективности автора, находим в стихотворении «И я сын времени...»: под влиянием «времени» он разрушает «молитвенный храм» и строит новый. Аллюзия на евангельский текст позволяет в этой метафоре видеть сформированную рефлексивной идеологией 1840-х годов концепцию «нового человека», который уже не поклоняется «гробам», а чувствует в себе самом силу и способность разумом и талантом менять мир. «Я снова горд, могуч, спокоен», — заявляет лирический герой (с. 50). Он чувствует собственную причастность к величию созданного творческой волей Бога мира:

И как велик мой новый храм —
Нерукотворен купол вечный,

Где ночью путь проходит млечный,
Где ходит солнце по часам,
Где все живет, горит и дышит... (с. 51) —

и восхищается плодами европейской культуры, упоминая имена Гомера, Данте и Шекспира и поддерживая созидательную силу человеческого самоутверждения. В другом стихотворении поэт показывает обратную его сторону — эгоистические страсти и желания разрушительны, а излишняя самонадеянность посрамляется самим ходом истории («Переход через Неман», с. 80). Так, среди конкретизирующих инвариант светскости выделяются мотивы веры и сомнения в вере, разрушения «святых убеждений» и уничтожения святости любви, созидательной силы таланта и разрушительной — тщеславного самоутверждения.

Анализ метатекста ранней лирики Я.П.Полонского, с точки зрения художественного функционирования архаических инвариантов святости и светскости, позволяет говорить об уникальном в своем роде его ценностно-смысловом единстве, проясняющем существо авторской антропологии. Святость соотносится в мире произведений с мотивами божественного присутствия в жизни людей, религиозной святости, света и покоя, «Божьего грома», страдания и духовного просветления, любви и сострадания и служит созданию идеальной антропологической модели, соизмеримой с евангельской — только выпив чашу страдания, утверждает поэт, человек исполняет свое предназначение и оставляет след в вечности («К NN», с. 48). С другой стороны, причастным к вечности человека делает и его созидательный талант художника и поэта. Идеальные представления лирического субъекта Полонского оказываются чуждыми «свету», он не принимает суетных увлечений светской жизни, что и обрекает его на одиночество.

1. Баранская Е.М. Лирический герой и литературная личность Я.П.Полонского: монография. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2020. 184 с.
2. Гильяно К.Е. Особенности анализа миромоделирующих категорий лирического произведения: позиция субъекта // Новый филологический вестник. 2022. № 1(60). С. 77-86.
3. Выюшкова И.Г. Онейропозитика поэзии и прозы Я.П.Полонского // Сибирский филологический журнал. 2011. № 3. С. 90-94.
4. Федосеева Т.В. Ценностное наполнение мотивного комплекса зари в лирике Я.П.Полонского // Исследовательский журнал русского языка и литературы. Тегеран, 2022. Т. 10. № 2(20). С. 135-155.
5. Тамарченко Н.Д. Мотивы преступления и наказания в русской литературе (Введение в проблему) // Материалы к Словарию сюжетов и мотивов русской литературы: Сюжет и мотив в контексте традиции. Вып. 2. Новосибирск, 1998. С. 38-48.
6. Киселев В.С. Метатекст как тип художественного целого (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного университета. 2004. № 282. С. 184-190.
7. Кавелин К.Д. Авдотья Петровна Елагина // Собр. соч. К.Д.Кавелина: В 4 т. Т. 3: Наука, философия и литература: [исследования, очерки и заметки К.Д.Кавелина]. СПб., 1899. 1256 стб.
8. Полонский Я.П. Полное собрание стихотворений / Издание просмотрено автором: В 5 т. Т. 1. СПб.: Изд. А.Ф.Маркса, 1896. 480 с. Далее тексты сочинений Я.П.Полонского цитируются по этому изданию с указанием страниц в круглых скобках.
9. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. 1—4. М.: О-во любителей рос. словесности, учр. при Имп. Моск. ун-те, 1863—1866. [Электр. ресурс]. URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003833542?page=143&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 15.01.2023).

References

1. Baranskaya E.M. Liricheskiy geroy i literaturnaya lichnost' Ya.P.Polonskogo: monografiya [Lyrical hero and literary personality of Ya.P. Polonsky: monograph]. Simferopol', 2020. 184 p.
2. Gil'yano K.E. Osobennosti analiza miromodeliruyushchikh kategoriy liricheskogo proizvedeniya: pozitsiya sub'ekta [Features of the Analysis of the World-modeling Categories of a Lyric Work: The Position of the Subject]. Novyy filologicheskyy vestnik, 2022, no. 1(60), pp. 77-86.
3. Vyushkova I.G. Oneyropoetika poezii i prozy Ya.P.Polonskogo [Oneiropoetics of Ya.P. Polonsky's poetry and prose]. Sibirskiy filologicheskyy zhurnal, 2011, no. 3, pp. 90-94.
4. Fedoseeva T.V. Tsennostnoye napolneniye motivnogo kompleksa zari v lirike Ya.P.Polonskogo [Value content of the complex of motives of dawn and dusk in Ya. Polonsky's lyrics]. Issledovatel'skiy zhurnal russkogo yazyka i literatury, 2022, vol. 10, no. 2(20), pp. 135-155.
5. Tamarchenko N.D. Motivy prestupleniya i nakazaniya v russkoy literature (Vvedeniye v problemu) [Motives of crime and punishment in Russian Literature (Introduction to the problem)]. Materialy k Slovaryu syuzhetov i motivov russkoy literatury: Syuzhet i motiv v kontekste traditsii, iss. 2. Novosibirsk, 1998, pp. 38-48.
6. Kiselev V.S. Metatekst kak tip khudozhestvennogo tselogo (k postanovke problemy) [Metatext as a type of artistic whole (to the formulation of the problem)]. Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, 2004, no. 282, pp. 184-190.
7. Kavelin K.D. Avdot'ya Petrovna Elagina [Avdotya Petrovna Elagina]. In: Kavelin K.D. Works in 4 vols, vol. 3: Nauka, filosofiya i literatura: [issledovaniya, ocherki i zametki K.D.Kavelina]. St. Petersburg, 1899. 1256 stb.
8. Polonskiy Ya.P. Complete poems in 5 vols, vol. 1. St. Petersburg, 1896. 480 p. Further references on pages of this edition are in round brackets.
9. Dal' V.I. Tolkovyy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. Ch. 1—4 [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. Moscow, 1863—1866. Available at: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003833542?page=143&rotate=0&theme=white> (accessed: 15.01.2023).

Fedoseeva T.V. The value opposition of holiness and secularism in early lyrics of Ya.P.Polonsky. The anthropological orientation of modern literary criticism requires clarification of the author's point of view expressed in the literary work, due to the value orientation of his personality. The solution of this problem requires combining an intra-textual analysis with a contextual one. The lyrical legacy of Ya.P.Polonsky in this direction has not been studied enough. The value oppositions revealed during the topical analysis make it possible to form a more objective idea of the author's artistic anthropology and subsequently to trace its dynamics. The episodic involvement of biographical, folklore, biblical and near literary context allows us to concretize the value aspect of the study. Archaic invariants of holiness and secularism are correlated in it with a complex of specific motives. Holiness — with the motives of the divine presence in people's lives, religious shrine, light and peace, "God's thunder", suffering and spiritual enlightenment, love and compassion. Secularism correlates with the motives of self-assertion, vanity, hypocrisy, as well as love, beauty and creative self-realization of the artist. The hero of Polonsky's early lyrics does not accept the vain hobbies of secular life, asserts the ontological significance of religious shrines, love, beauty, creative inspiration and is doomed to loneliness, which turns into pain for the spiritual imperfection of the world.

Keywords: the early lyrics of Ya.P.Polonsky, value opposition, topical analysis, holiness, secularism, religion, culture, ideal.

Сведения об авторе. Татьяна Васильевна Федосеева — доктор филологических наук, доцент; профессор кафедры литературы и журналистики Рязанского государственного университета имени С.А.Есенина, факультет русской филологии и национальной культуры; ORCID: 0000-0002-5540-5051; t.fedoseeva@365.rsu.edu.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Федосеева Т.В. Ценностная оппозиция «святость / светскость» в ранней лирике Я.П.Полонского // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 230-234. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).230-234

For citation: Fedoseeva T.V. The value opposition of holiness and secularism in early lyrics of Ya.P.Polonsky. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 230-234. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).230-234

К.В.Цеханская

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ МИФ ИЛИ ИСТИНА?

Статья посвящена рассмотрению особенностей цивилизационно-религиозного самовосприятия русских. Указанная проблема раскрывается в контексте сравнительного анализа таких категорий как национальное мифотворчество и религиозная истина. И социо-культурную, и цивилизационную самоидентификацию русских и других православных этносов страны до сих пор коррелирует православный архетип веры. Именно он поддерживает консервативную духовную ментальность народа, выступая мотивационным источником религиозности православных. Главной задачей, стоящей перед современной религиозной антропологией является уяснение самой природы религиозной веры, а в дальнейшем — и феномена Православия.

Ключевые слова: мотивация веры, метафизика, трансцендентное, религиозная истина, миф, избранность, коллективное бессознательное

Одной из наиболее сложных проблем в изучении особенностей цивилизационного психотипа русских является выявление религиозных констант их мировоззрения, связанных социо-культурной спецификой восприятия истин Православия, важнейших аспектов которых составляет незримое существо веры и зримые формы выражения. Самобытность универсалий русской православной цивилизации — тема, получившая системно-многостороннюю разработку в трудах российских философов, историков, писателей социологов конца XIX, начала XX вв. Размышления о религиозном социогенезе и сущности русской цивилизации, о постоянной «вкорененности» народа в идею Церкви, о структурах «коллективного бессознательного», непрерывно воспроизводящих ортодоксальный модус национальной ментальности — все эти вопросы были в свое время положены в основание и славянофильской, и метафизической, и социо-этической концепции русской истории. Указанные проблемы составляли суть творчества таких корифеев отечественной мысли, как Н.Данилевский, К.Леонтьев, В.Соловьев, Н.Бердяев, В.Розанов, Г.Флоровский, И.Ильин, С.Франк, Л.Карсавин, П.Сорокин и др. В постсоветское время проблема осмысления онтологического ядра русской цивилизации, а также самобытно-национального феномена «русской веры» нашла отражение в ряде философских, исторических и богословских исследованиях. Наиболее полно и цельно указанная тематика была разработана в трудах Н.Лисового, А.Казиной, Н.Нарочницкой, А. Панариной, игумена Иоанна (Экономцева) и др. Свое суждение произнесла и религиозная этнология. В работах целой плеяды российских этнографов — Т.Бернштам, М.Громыко, А.Панченко, А.Буганова, О.Кириченко, Е.Смилянской, Г.Елеховой, К.Цеханской и др. — раскрывались и анализировались особенности цивилизационного архетипа русских, особенности их религиозного мироощущения, степень и качество включенности в сакральную и обрядовую жизнь Церкви. Прямо, а чаще опосредованно, через рассмотрение обрядово-поведенческих моделей «верующего» социума, современная этнография убедительно воссоздала цивилизационно-ментальные коды народной веры и благочестия во всей их сложности, полноте и неизбежных для такой строго коррелирующей системы, как Православие, противоречиях.

Данная статья посвящена именно этому вопросу, который более расширенно можно сформулировать так: Бог и вера — это общечеловеческая утешительная иллюзия, национальный миф, сформированный как исповедь народов о своих самых сокровенных мечтах? Или это действительно реальная, живая, не сотворенная человеческим гением Истина, преобразующая видимый и невидимый мир? Итак, наша задача — рассмотреть, как на вопрос своей истинности отвечает Русское Православие и другие российские конфессии, например, ислам, и как постулаты истинности вероисповедания формируют самобытную цивилизационную идентичность религиозных народов.

Академик А.Сахаров писал в своих «Воспоминаниях», что он не верит ни в какие догматы, что ему не нравятся никакие официальные церкви, но в то же время ученый признается, что он не может представить себе Вселенную и человеческую жизнь без какого-то осмысляющего их начала, без источника духовной «теплоты», лежащего вне материи и ее знания. И это чувство, без которого, по словам академика, скучно жить, тем не менее, названо им религиозным [1]. Религиозное чувство зависимости от бесконечной реальности, порождающей неразрешимые экзистенциальные вопросы бытия, как бы «роднит» все религии и верования человечества. И на первый взгляд, кажется, что и доктрины, и догматы, и этика, а также формы практического благочестия едины в своей первооснове для всех религиозных систем. Но переживание особых религиозных чувств не может быть само по себе критерием подлинной веры. Источник такой подлинности — самооткрывающаяся, ипостасно-личностная, трансцендентная сила, то есть по-церковному — Бог или Творец [2]. С точки зрения миров монотеистических религий самооткровение Творца уже состоялось в историческом прошлом, его последствием стало рождение ветхозаветной, а затем и новозаветной церкви, а также религиозных систем, взявших часть откровения на свое самобытно-цивилизационное «духовное оружие».

Несомненно, онтологический контекст является наиболее продуктивным методологическим инструментом познания религиозной мотивации веры как таковой. Важность и ценность подобного аналитического подхода усугубляется тем, что раскрытия побудительных импульсов веры, в нашем случае,

православной, помогает выявить архетипическое ядро «коллективного бессознательного», генерирующего этнопсихологию русских и других православных этносов страны. Действительно ли церковный народ, поклоняясь Святой Троице, Спасителю, Божией Матери, почитая святых веры, иконы, мощи, совершает подлинный акт Богообщения? Или это просто более разработанная и усложненная система мифологических верований и ритуалов, которая в своей основе мало чем отличается от архаически-суеверных представлений? Действительно, если христианство содержит единое универсальное метафизическое начало вместе со всеми регалиями и верованиями человечества, то нет никакой нужды в искупительной жертве Иисуса Христа, нет оснований вычленять христианство в качестве не просто подлинной, но единственно возможной религии спасения, как это мыслят православные и католики. И в этом случае веру в Спасителя можно рассматривать всего лишь в одном ряду с общей системой мировых дорелигиозных и религиозных верований человечества, таких как племенная магия, греческая и римская мифология, славянское или кельтское язычество, индуизм, шаманизм и прочее. Подобное научное положение некогда утверждал советский академик Б.Рыбаков: «Мы не можем разделять обособления христианства из общей системы древних религиозных представлений и считать, что христианство с его верой в загробный мир, его магией молитв, обрядов, архаичным календарным циклом является антигезой язычества» [3, с. 3]. Но известно, что как среди старых, скажем так, классических мировых вероисповедных систем, так и среди множества более молодых и просто новейших общин и церквей отсутствует даже намек на возможность духовного плюрализма по отношению друг к другу. Несмотря на глобальное экуменическое давление, каждый конфессиональный этнос, каждая церковь и даже мелкая община воспринимают себя единственным носителем религиозной истины. Именно поэтому в современной действительности и мировые, и народно-национальные церкви, а также языческие и даже чисто оккультные группы, носящие форму церковного объединения, сосуществуют и сохраняются в качестве автономных, закрытых структур, жестко претендующих на свою эксклюзивную истинность и значимость.

Исключение в этом ряду составляют церкви, специально созданные под экуменический заказ, например, церковь объединения или ассоциации святого духа за единение мирового христианства, основанная ныне покойным Сан-Мен-Муном из Южной Кореи. Особое положение в экуменических проектах современности занимает самая молодая мировая религия — бахаизм: согласно вере бахаев, все религии мира имеют божественное происхождение, все они истинны, так как их основатели: Авраам, Моисей, Зороастр, Кришна, Христос, Мохаммед, а также идеологи бахизма Баб и Баха-Улла посланы в мир одним Богом и парят в одних небесах [4]. Не представляется возможным определить степень неприятия данного положения бахаизма со стороны иудеев, христиан и особенно мусульман, которые с самого начала жестко преследовали основателей бахаизма — Сийида Аль Мохаммеда (он же Баб) и Мирзу Хусейн Али (Баха-Улла).

О своей истинности также свидетельствует и Православие. Какие же позиционирующие постулаты веры вложены в мировоззренческую матрицу православных этносов и прежде всего русских? Не касаясь церковных догматов и канонов, отметим функциональные позиции, два неясных источника, питающих религиозную энергетику русского менталитета. Первое — уверенность в том, что христианство носит неземной характер и дано всему человечеству в откровении Святой Троицы. Подобная онтологическая интенция православных подкрепляется очевидностью того факта, что человеческий разум просто не способен создать Образ Того, Кто не вмещается в психо-физическую природу человеческого восприятия и Кто объективно и ощутимо проявляется независимым внешним Агентом всеобъемлющего, а точнее бесконечного воздействия. Вторая позиция — убежденность в том, что все, что находится вне православия, ограждено церковной перегородкой до небес. Отметим, что принципиальные вероучительные разногласия православной церкви с остальными христианскими конфессиями и деноминациями — отдельная тема, которая не входит в проблемно-методологические задачи статьи. В данном случае мы лишь констатируем то, что восприятие истинности и спасительности православия — средоточие веры русских и других православных этносов, веры, прямо отражающей Откровение апостола Иоанна: «Мы знаем, что мы от Бога, а весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19).

Но не одни православные, как отмечалось выше, являются носителями идеи религиозно-исключительной избранности. Страстными, пассионарными проповедниками своей религиозной эксклюзивной истинности являются народы, исповедующие ислам. Например, российские мусульмане. Будучи патриотами России, они одновременно ощущают себя органичной частью мировой мусульманской уммы вселенской общины правоверных, стоящих на путях к истинной вере. Последователей других религий и наши и зарубежные представители мусульманства относят к общинам, находящимся вне попечения Всевышнего, как и учит Священный Коран: «Если бы захотел Господь твой, то он создал бы людей общиной, одну и ту же веру исповедующей. Но они остаются различными, за исключением тех, над кем смилостивился Господь твой» (Коран. II: 118-119). Коран прямо учит правоверных отделяться от носителей неправедных, то есть ложных религиозных идей: «О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они друзья один другому. А если кто из вас берет их к себе друзьями, тот и сам из них. Поистине, Аллах не ведет людей неправедных!» (Коран. II: 5-51). Учение Корана проникнуто позитивной эсхатологией «будущего века», подразумевающей, что политическая власть ислама будет длиться вечно и что мусульмане станут править на земле: «Аллах обещал тем из вас, кто верует и творит добро, что воистину поставит их правителями на земле, как ставил Он правителями бывших прежде, утвердит для них религию их, воистину ниспослет он им взамен безопасность после страха им. Будут служить они Мне, и не приравнять никого ко Мне» (Коран. II: 24-55). Здесь следует отметить, что историко-эсхатологические чаяния мусульман и в частности, российских, не носят

демонстративного характера и сочетаются с обостренным ощущением своей этничности как изначальным, биологически-врожденным свойством, данным самим Всевышним. Поэтому отказ от своей религии и переход в другую, например, в православие, считается разрывом с национальной общностью. Исследователь Г.Косач, изучающий проблемы современной религиозной самоидентификации российских татар, указывал, что согласно опросам, татары осуждают переход в православие на порядок больше, чем переход православных в ислам. При этом ученый обратил внимание, что при практической идентификации религии с национальностью можно быть неверующим, но возмущаться переходу из «своей» религии в чужую и радоваться переходу в «свою» [5, с. 378].

Это в определенной мере можно отнести и к «неверующим» крещеным в Православии русским, с той лишь разницей, что для них само Православие сознательно или бессознательно воспринимается в виде мировой надэтнической культурной величины, которая может быть доступна каждому человеку вне зависимости от его национальной принадлежности. Как видим, здесь действует евангельский постулат — во Христе нет ни эллина, ни иудея. Подобное отношение к Православию со стороны «неверующих» и «невоцерковленных» православных является ярким проявлением культурного архетипа русских, когда «коллективное бессознательное» этноса точно воспроизводит духовно-этические смыслы и символы православного мироощущения [6, с. 162]. Следует особо подчеркнуть: ощущение истинности христианства как единственно Богооткровенной религии, открытой для всего человечества, у русских сочеталось с уважением религиозных чувств нехристианских народов. Так, Г.Вернадский отмечал: «Русским всегда казалось естественным, что восточные народы должны унаследовать свою собственную веру — будь то ислам или буддизм» [7]. И в этом проявляется не просто вежливая веротерпимость русских, но признание сакрального права других, не христианских народов воспринимать себя в качестве самобытно-религиозных мировых этносов, спасающихся своей, освященной древней традицией, верой. Очевидно, постулирование исключительной вероучительной истинности той или иной конфессии усиливает процессы этнопсихологического отождествления веры и ее носителей, когда люди утверждают:

Я — итальянец, следовательно, католик.

Я — грек или русский, следовательно, православный.

Я — татарин, башкир, следовательно, мусульманин.

Я — калмык или тувинец, следовательно, буддист.

Вновь повторим, в изучении процессов этно-религиозной самоидентификации верующих народов важно не только определить духовно-ценностную мотивацию веры, но и углубиться в другую проблему — в вопрос соответствия религиозных представлений народов с сущностью исповедуемой религиозной истиной. Иными словами, необходимо понять, совпадает ли вера людей в Бога с законами Его познания, закреплёнными в догматах и канонах Церкви. Можно категорично утверждать, что данная проблема всегда стояла перед всей христианской ойкуменой, а если сказать более «точно» — перед русским народом как православным этносом, претендующим на особо близкие, истинно спасительные взаимоотношения с Творцом Сущего.

М.Барг, формулируя парадигмальные смыслы цивилизации как категории исторического времени, выделил несколько основополагающих аспектов ее познания: историко-антропологический, социо-культурный, социологический и наконец, исторический, предполагающий рассмотрение типа общества с позиции синтезирующей его бытие фундаментальной конститутивной идеи [8, с. 35]. Основополагающей конститутивной идеей для российской цивилизации всегда была и подспудно остается до сих пор ортодоксально-мировоззренческая доминанта, через культурные духовные коды невидимо гармонизирующая ментальные структуры психотипа русских и других православных этносов. И это чрезвычайно важный момент. Ведь именно русские, как государствообразующий народ, столетиями формировали и сохраняли геополитические и социо-духовные структуры православной российской цивилизации, в огромном поместительном пространстве которой нашлось свое органичное место для развития самобытных культур всех нерусских и неправославных этносов страны. Православный код этно психотипа русских либо естественно одухотворял русскую жизнь, как это было до революции, либо скрыто пламенел под атеистическим давлением советского времени, либо пробуждался к действию, как это произошло в постсоветский период. Но если в имперской России русские спокойно идентифицировали себя как православный народ, составляющий прaosнову своей христианской цивилизации, если в советское время происходила своеобразная «конвергация» этнического самосознания всех народов СССР, воспринимавших себя в качестве единой, по сути **традиционной** общности советских людей, то в наши дни идет обратный процесс [9, с. 335]. В современных условиях экономической нестабильности, ожесточенной конкурентной борьбы, а главное, в атмосфере тотального насаждения унифицирующих моделей массовой культуры, российские этносы переживают резкий рост этнической самооценки, которая воспринимается в качестве контрдействия, сопротивления процессам глобальной нивелировки этнического разнообразия человечества.

Все исключительно самобытные особенности ментальности русских, с их упорным влечением к правде, святости, к эсхатологическому торжеству истины, которая мыслится не как миф, а как неоспоримая реальность бытия — есть уже сложившаяся данность, это духовная константа, струна, более или менее ярко, но постоянно звучащая в русской истории [10, с. 350]. Очевидно, что указанная соборно выпестованная данность русского менталитета не воспроизводится механически и не обладает отстраненно-замкнутыми качествами «вещи в себе». Напротив, как производное открытого, свободного «сорботничества» воле Бога и волеизъявлению людей, да и всего народа, она уязвима и может подвергаться попыткам уничтожения, связанных, например, с

возможностью ее насильственного общественного отрицания или просто ввиду депрессивного угасания интереса к религиозно-мировоззренческим вопросам как таковым. Поэтому русским всегда было жизненно необходимо постоянно прояснять и защищать идеалы и смыслы своего земного существования. Подобно тому, как подлинно религиозный человек пребывает в неустанной молитве, а не молится «как следует» один раз на весь год, так и самосознание русских и других православных этносов, впрочем, как и неправославных этносов, требует напряженного, жертвенного и мужественного идентификационного «экзамена», «сверки» со своей спасительной, категорически понимаемой как **единственно истинной**, религиозно-ценностной праосновой.

Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

1. Сахаров А.Д. Воспоминания: В 2 т. Т. 1. М.: Права человека, 1996. С. 16.
2. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 532.
3. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 638 с.
4. Современная религиозная жизнь России: В 4 т. Т. III. М.: Логос, 2005. С. 214.
5. Косач Г. Татарстан: религия и национальность в массовом сознании // Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. М., 2007. С. 345-391.
6. Цеханская К.В. Феномен религиозности русских в годы Великой Отечественной войны // Вестник антропологии. 2015. № 4(32). С. 150-163.
7. Вернадский Г.В. Московское царство: В 2 ч. Ч. 1. Тверь-М.: Леан, Аграф, 1997. С. 12.
8. Барг М.А. Цивилизационный подход к истории // Коммунист. 1991. № 3. С. 29-35.
9. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: В 2 т. Т. 1. М.: Алгоритм, 2002. 537 с.
10. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис Пресс, 2004. С. 318-351.

References

1. Sakharov A.D. Vospominaniya [Memoirs] in 2 vols, vol. 1. Moscow, 1996, p. 16.
2. Narochnitskaya N.A. Rossiya i russkie v mirovoy istorii [Russia and the Russians in World History]. Moscow, 2003, p. 532.
3. Rybakov B.A. Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of the Ancient Slavs]. Moscow, 1981. 638 p.
4. Sovremennaya religioznaya zhizn' Rossii [Modern religious life in Russia] in 4 vols, vol. III. Moscow, 2005, p. 214.
5. Kosach G. Tatarstan: religiya i natsional'nost' v massovom soznanii [Tatarstan: Religion and nationality in mass consciousness]. In: Noveye tserkvi, starye veruyushchie — starye tserkvi, novye veruyushchie. Religiya v postsovetsoy Rossii. Moscow, 2007, pp. 345-391.
6. Tsekhanskaya K.V. Fenomen religioznosti russkikh v gody Velikoy Otechestvennoy voyny [Phenomenon of religiosity of Russians during the Great Patriotic War]. Vestnik antropologii, 2015, no. 4(32), pp. 150-163.
7. Vernadskiy G.V. Moskovskoe tsarstvo [Moscow Reign] in 2 vols, vol. 1. Tver', Moscow, 1997, p. 12.
8. Barg M.A. Tsivilizatsionnyy podkhod k istorii [Civilizational Approach to History]. Kommunist, 1991, no. 3, pp. 29-35.
9. Kara-Murza S.G. Sovetskaya tsivilizatsiya [Soviet Civilization] in 2 vols, vol. 1. Moscow, 2002. 537 p.
10. Karsavin L.P. Vostok, Zapad i russkaya ideya [East, West and Russian Idea]. In: Russkaya ideya. Sbornik proizvedeniy russkikh mysliteley. Moscow, 2004, pp. 318-351.

Tsekhanskaya K.V. Russian Orthodoxy: national myth or truth? The article is devoted to the consideration of the peculiarities of the civilization and religious self-perception of the Russians. This problem is disclosed in the context of a comparative analysis of such categories as national myth-making and religious truth. And the socio-cultural and civilization self-identification of the Russian and other Orthodox ethnic groups of the country still correlates the Orthodox archetype of faith. This is what supports the conservative spiritual mentality of the people, acting as a motivational source of the religiosity of the Orthodox. The main task facing modern religious anthropology is the clarification of the very nature of religious faith, and the phenomenon of Orthodoxy later on.

Keywords: motivation of faith, metaphysics, transcendent, religious truth, myth, chosenness, collective unconscious.

Сведения об авторе. Кира Владимировна Цеханская — доктор ист. наук; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН; ORCID: 0000-0001-9719-4304; kirilla2011@gmail.com.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Цеханская К.В. Русское Православие: национальный миф или истина? // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 235-238. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).235-238

For citation: Tsekhanskaya K.V. Russian Orthodoxy: national myth or truth? Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 235-238. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).235-238

Е.В.Челнокова

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Актуальность данной статьи состоит в необходимости религиозно-философской рефлексии существующих социальных кризисов. Предполагается, что в основе большинства кризисных явлений современной культуры лежат не только социальные, но, в большей степени, духовные или, философским языком, экзистенциальные факторы. Ведущим подходом к исследованию данной проблемы является анализ взглядов религиозно ориентированных философов-экзистенциалистов, их понимания феномена человека, прежде всего, в контексте его положения в эмпирическом мире и возможности взаимодействия с трансцендентным Бытием. Материалы статьи представляют практическую ценность в дальнейшем исследовании путей выхода общества из кризисных ситуаций, спровоцированных духовными причинами и в контексте экзистенциальной философской мысли.

Ключевые слова: духовный кризис, экзистенциализм, Бытие, экзистенция, коммуникация, трансценденция, антропология

Введение. Состояние культуры страны — «барометр» духовного здоровья общества. Многие философы, в том числе, Гегель и Хайдеггер, видели в философии квинтэссенцию культуры и ее предельную концептуализацию. Типологизация культурных феноменов строится, в том числе, исходя из философской рефлексии духовных процессов социокультурного бытия общества. В свою очередь, за социальными процессами всегда стоит человеческая личность в своей этико-экзистенциальной открытости. Поэтому кризисные явления в обществе и культуре всегда имеют антропологическое измерение.

Проблема духовных истоков личностных и социальных кризисов в контексте экзистенциального философского осмысления рассматривалась многими авторами, в том числе В.В.Библиным [1], П.П.Гайденко [2], Н.В.Мотрошиловой [3], В.В.Варовой [4], Д.Ю.Дорофеевым [5], Е.В.Челноковой [6] и др.

В то же время необходимо отметить, что это открытая тема для дискуссии, как и большинство философских междисциплинарных проблем, включающих теологическую, антропологическую, социальную и культурную проблематику.

Методологическая основа. Методологической базой исследования являются общенаучные методы и принципы познания. В работе сочетается системный и феноменологический подходы. Системный подход обеспечивает логику смысловой интерпретации культуры во всех ее проявлениях, в том числе, в философском осмыслении. Компаративный и аксиологические методы позволяют выявить все уровни «фрустрации личностных смыслов» и предложить методологию их преодоления. Феноменологический подход дает возможность рассматривать культуру как универсальное бытие феноменов, попадающих в «жизненный мир» человека и помогает показать непосредственное взаимовлияние феноменов личного и социокультурного бытия.

Культурная трансформация. Несомненно, что философская интуиция проявляется с особенной силой в так называемые «переломные эпохи», когда отдельный человек, социум, страна, регион, а, иногда, и все человечество переживает кризис онтологического характера. В такие периоды появляется острая необходимость смены парадигмы личностного и общественного мышления, которое может быть осуществлено только посредством анализа причин кризиса наличествующей действительности с целью осознанного изменения ситуации.

Образ мышления общества никогда не оставался стабильным, особенно в отношении духовного бытия человека. Пресловутые «качели» XV—XVIII веков: от понимания Бога как творца мира до пантеизма и «естественной религии», от понимания человека как центра мироздания до феномена «естественного человека», от неоправданного оптимизма идеи прогресса до глубочайшего пессимизма и желания быть «ближе к природе». К концу XVII века актуальной стала античная мысль, перефразированная Т.Гоббсом «*homo homini lupus est*».

К началу же XX века, когда «*inter arma silent musa*», европейское общество, считающее себя цивилизованным, прибегло к варварским методам истребления себе подобных и, чуть позже, гитлеровское германское государство озвучило идею превосходства одной расы над другими.

Ощущением кризиса основ жизни общества пронизана вся европейская и русская культура на рубеже веков. Пессимизм поэзии «Серебряного века»: Александр Блок, Константин Бальмонт, Валерий Брюсов, Анна Ахматова, Марина Цветаева, Борис Пастернак, Осип Мандельштам; художественного творчества: кубизм П.Пикассо, демон М.Врубеля, черный квадрат К.Малевича. И, наконец, философии: радикальный нигилизм Ф.Ницше, предчувствие краха европейской культуры О.Шпенглера, споры славянофилов и западников о роли и месте России в европейском пространстве. И на всем этом фоне — одинокая и «заброшенная в этот мир» фигура человека в философии Хайдеггера.

Можно винить Ницше за его суждения о сверхчеловеке, однако он, как честный философ, лишь концептуализировал идеи, витающие в воздухе, определяющие мышление современного ему общества. Ницше

прекрасно показывает в своих работах этот процесс, начало которого он сам характеризует как «смерть Бога». Для Ницше «смерть Бога» — свершившийся факт и ключевое событие отказа от идеи трансцендентного бытия, выражающее кризис европейской культуры. Это не только Бог христианства, это весь сверхчувственный мир, отвергнутый людьми.

Описывая этапы изменения отношения к «истинному миру», Ницше характеризует христианскую модель культуры как отказ от платонизма, следующий этап — уход от самого христианства, как источника морали, которая «...зидается на вере в Бога и рушится вместе с ней» [7, с. 584]. Кантовскую идею «вещи в себе» и его «категорический императив» Ницше критикует как неудачную попытку связать недостижимость трансценденции с моралью [8, с. 26]. Далее, он описывает углубление кризиса в позитивизме, закономерный процесс обесценивания ценностей и, наконец, этап радикального нигилизма, отрицающего само место для высших ценностей, как «убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим из признаваемых ценностей...и ...сознание, что мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе, которое было бы «божественным», воплощённой моралью» [9, с. 36-37]. А завершением этого процесса, по мнению философа, станет появление сверхчеловека: «Вершина человечества... Заратустра начинается!» [10, с. 557]¹.

Итак, первое, что переосмысливается в философии на рубеже веков, — что есть этот мир и кто такой человек в этом мире? В чем смысл существования мира и человека? Есть ли другой, не материальный мир, что он значит для человека? Как возможна коммуникация с ним? То есть, философская парадигма мышления поворачивается от рационализма и гносеологизма — к аксиологии, онтологии и антропологии; от частных вопросов — к более глобальным и экзистенциальным.

Одними из первых эти вопросы поставили представители философского направления экзистенциализма в Германии (Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс), Франции (Габриель Марсель, Жан Поль Сартр, Альбер Камю) и в России (Лев Шестов, Николай Бердяев). Согласно теме, для нас интересны, прежде всего, религиозно-ориентированные мыслители этого направления и Мартин Хайдеггер, философская интуиция которого достаточно многогранна, чтобы однозначно определить ее направленность.

Известно, что на формирование этого философского направления огромное влияние оказали предшествующие труды С.Кьеркегора и Ф.Ницше, феноменология Э.Гуссерля, философская антропология М.Шелера.

Фридрих Ницше решает поставленные духовные вопросы о человеке радикально, и его влияние, скорее, можно оценить, как призыв к существующей проблеме. Человек для него — существо биологическое, тело человека отражает «всю мудрость эволюции» и даже гораздо интереснее чем «старая душа», дух человека — простая витальность или «воля к власти». Идеал Ницше — сверхчеловек, воплотивший в себе волю к жизни через отвержение христианской морали и ставший, таким образом, «богоподобным», дающим сам себе закон.

Отвергая гегелевский идеализм, датский философ Серен Кьеркегор (1813—1855), напротив, пытается вернуть в антропологию идею ценности личности человека и ее духовного содержания. По его мнению, пропасть между конечным индивидом и трансцендентным Абсолютом может быть преодолена не диалектическим мышлением, но волевым актом веры: «Я созерцаю природный порядок в надежде отыскать Бога, и я вижу всемогущество и мудрость; но я вижу и много того, что расстраивает меня и вызывает беспокойство. Итогом всего этого является объективная недостоверность. Но именно по этой причине внутреннее обретает свойственную ему интенсивность, ибо оно охватывает эту объективную недостоверность единой страстью к бесконечному» [11, с. 390]. Вера, по мнению Кьеркегора, — «высшая страсть, она выше разума и интеллекта» [12, с. 257].

Кьеркегор акцентирует свое внимание на самореализации индивида в свободном выборе, при совершении которого он проходит три качественно различные стадии — эстетическую, этическую и религиозную: «Душевно-телесный синтез в каждом человеке задуман с его духовной перспективой, таково здание; но человек предпочитает обитать в подвале, т.е. в чувственных детерминациях» [11, с. 386]. По его мнению, человеческая экзистенция должна быть исполнена страсти, страха и отчаянья, но не извне привнесенного, а внутреннего, как стимула к нравственному совершенствованию.

Антропологическая модель в экзистенциализме. Бытие и человек. Итак, именно в контексте духовных измерений подлинного человеческого бытия экзистенциализм ставит вопрос о *факте самого бытия*, и первым, кто его ставит, это Мартин Хайдеггер. В своих работах он констатирует, что вопрос о бытии в современной философии предан забвению, и пришло время вновь попытаться его поставить. И хотя он отдает себе отчет, что это понятие неопределимо в рациональных категориях, все же для него «...неопределимость бытия не увольняет от вопроса о его смысле, но прямо к таковому понуждает» [13, с. 23].

Кроме того, философ уверен, что рассмотрение *феномена бытия* возможно только *в связи с человеком*. Для него это значит, что «бытия вообще» не существует, а только некое «тут-бытие» (Dasein) через призму каждого конкретного человека, через которого «просвечивает бытие», поэтому «...бытие всегда *мое*». [13, с. 56].

Взаимоотношения бытия и человека он пытается выразить через антиномию: «... что такое бытие? Оно есть оно само... Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким» [14, с. 11].

Экзистенция человека. Уровни экзистенции. Хайдеггер выводит определение *человеческой экзистенции* через понятие бытия: «Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только

человеку присущ этот род бытия. Так понятая экзистенция — не просто основание возможности разума, *ratio*; экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» [14, с. 7].

Кроме того, по Хайдеггеру, находясь в просвете бытия, человек существует одновременно и в сущем, но и в «ничто», соединяя в себе сущее и ничто, он буквально «выдвинут в ничто». «Ничто» открывает себя в экзистенциалах ужаса, тоски, любви. Ничто, по мнению Хайдеггера, выражение нашей конечности, временности, но одновременно это вступление в истину бытия: «Ничто пребывает в самом бытии, поэтому мы никогда не можем опознать его как сущее в сущем» [14, с. 27].

Поэтому *подлинная экзистенция*, по М.Хайдеггеру, есть бытие-к-смерти, как осознание своей конечности, которая дает возможность человеку быть свободным перед лицом смерти и реализовать возможности, ранее кажущиеся недостижимыми. С другой стороны, и само бытие открывает свой смысл через человеческую конечность в акте открытия человеческой свободы. «Уверенность в истине смерти... это уверенность в бытии-в-мире. Как таковая она захватывает не одну лишь определенную установку присутствия, но его в полной собственности его экзистенции» [14, с. 129].

Карл Ясперс считает, что каждый индивид может иметь различные способы существования, которые характеризуют его бытие как присутствие в бытии-в-мире, — в обыденном мире вещей, или на другом уровне бытия, возникающем при определенных жизненных ситуациях, так называемых, *пограничных* (смерть, потеря близких и т.д.): «Ситуация становится пограничной ситуацией, если она пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования» [15, с. 79]. Этот *уровень существования* ставит его перед лицом *экзистенции*, как второго плана бытия (*Sein*), что дает возможность истинного самопознания.

Основное назначение человека в этом мире, по мысли Хайдеггера, — поиск смысла своего существования. *Dasein* — многоплановое понятие у философа: это и человек, вопрошающий о смысле своего бытия, и сокровенная способность в человеке, которая способна понимать бытие вообще: «Это сущее — мы сами, имеющие среди многих иных бытийных возможностей ту, которая понуждает нас искать нечто, обозначаемое как *Dasein*, здесь-бытие» [14, с. 45] [подробнее см. 6].

Интересно, что в более поздних работах Хайдеггера человек предстает как «пастух бытия», констатируя возможность его духовного развития. Он показывает это через категории уровней экзистенции и пишет, что человек только на определенном уровне своей экзистенции, проявляя открытость бытию, обретает возможность ставить проблему Бога с целью ее решения для себя. Он пишет: «Человек не господин сущего. Человек пастух бытия... человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины» [14, с. 17].

Также Хайдеггер, развивая категории экзистенциалов, пишет, «Бытие-в-мире» («*in der-Welt-sein*») — экзистенциал, рядоположенный с другим экзистенциалом — «бытие-с-другими» («*Mit-sein*»), поскольку субъект не может быть изолирован от других «Я». Согласно с ним и Габриэль Марсель считает, что «...только в коммуникации я являюсь самим собой» [16, с. 22], поскольку только в коммуникации происходит истинное познание своей экзистенции.

Экзистенциальная значимость человека. Ставя вопрос об экзистенциальной значимости человека, Лев Шестов решает его посредством экзистенциалов веры и опыта: «Вера не есть готовность признать истинными те или иные положения. Сколько бы вы ни признавали истинными те или иные суждения, вы от этого не приблизитесь ни на шаг к Богу. Вера есть переход к новой жизни» [17, с. 176]. Согласно с ним, Габриэль Марсель в качестве гаранта абсолютной значимости человеческой экзистенции определяет Бытие, а для актуализации своей экзистенции человек должен быть причастен экзистенциалам веры, надежды и любви, чтобы наполнить свою жизнь динамической, творческой силой существования.

В контексте экзистенциальной значимости человека еще один представитель русского экзистенциализма, Николай Бердяев, уточняет различия между понятиями индивидуум и личность. Для него *личность* — экзистенциальный центр человека, категория духа, микрокосм. Индивидуум же — биологическая или социологическая категория. Личность не подчинена природе, она соотносится с Богом-Творцом как идея, способная к творческому самораскрытию [18, с. 560].

Кроме того, личность человека, согласно философу, есть целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором должна присутствовать внутренняя иерархичность, где душа и тело подчинены духу. Душевно-телесный уровень является реальностью природного мира, духовный уровень в человеке может соединяться с Богом, осуществляя личностную, свободную духовную жизнь [подробнее см. 4].

Именно **личностная свобода**, считает также К.Ясперс, является базисной характеристикой человека: свобода как данность и свобода как ответственность за каждое принятое решение индивидуума. Более того, К.Ясперс указывает, что если бытие человека свести только к сущности, то человек лишается свободы, которая отличает его от мира животных. Человек существует сверх всякой объективности и всякой общезначимости научного понятия о мире и человеке [подробнее см. 6].

В свою очередь, Бердяев в свои работы дает описание трем видам свободы: иррациональной, рациональной и истинной свободы. Первичная свобода выражает независимость личности, ее творческую силу, способность творить как добро, так и зло. Вторая свобода — рациональна, она дает возможность человеку познать высшее добро как исполнение нравственного долга, своей ответственности. Третий вид свободы предполагает свободную любовь человека к Богу, которое преображает человека и делает его истинно свободным.

Персоналистически ориентированная философия Габриэля Марселя подразумевает постижение реальности личного существования человека внутренним ощущением через познание своего «Я». Марсель также наполняет значение личности человека трансцендентным содержанием.

Человек и область трансцендентного. Человек, по мысли Хайдеггера, способен творчески изменять мир и себя самого в мире, поскольку он сущностным образом проективен. По причине «выдвинутости в ничто», он также способен трансцендировать сущее. Ясперс определяет это как «исход за пределы всего предметного в не предметное» [15, с. 60]. Марсель уточняет, что, если второй план бытия проясняет человека как уникальную личность в общении с другими личностями, тогда третий — объединяет первых два уровня, направляя их к трансценденции.

Ясперс, в свою очередь, считает, что второй уровень экзистенции человека возможен лишь в соотношении с трансценденцией, как третьим уровнем бытия: «Человек — это возможная экзистенция, котораячерез мир соотнесена с трансценденцией» [15, с.76]. Трансцендентное он воспринимает как превосходящее все предметное: «Трансценденция — это бытие, которое не есть существование в сознании, и не есть также экзистенция, но превосходит все. Оно есть Абсолют, в противоположность конечности, отнесенность (Bezogenheit) и незамкнутость всего, что есть для сознания и в сознании» [15, с. 74].

Трансценденция, по мнению философа, абсолютно непознаваема, более того, трансценденция превосходит даже нашу возможность помыслить ее, то есть, она сверсущностна. Стремление человека к познанию трансценденции может быть удовлетворено только путем создания неких шифров, с помощью которых можно выражать трансценденцию на предметном уровне.

Под знаком такового «трансцендентного», с помощью философской веры, по мнению философа, должно объединиться человечество для «общения в истине», как действенном чувстве взаимной сопринадлежности всех участников, реальной возможности каждого участника быть собой. Каждый участник лично выходит на трансценденцию через веру. Некоторые исследователи утверждают, что к концу жизни теологические построения Ясперса в отношении трансцендентного приобрели персоналистическое наполнение.

Бог, согласно Габриэлю Марселю, принадлежит особому миру существования, чуждому всякой объективности, он неопределим, его невозможно представить и даже помыслить. Однако философ не принимает понятие Бога как замкнутую в себе тотальность, безразличную к сотворенному миру. Марсель считал, что позиция деятельного сознания человека в его открытости миру и трансцендентности: «Спрашивать себя, как я могу мыслить о Боге, означает исследовать, в каком смысле я могу быть с Ним» [16, с. 28]. Бог открывает себя именно как некое Бытие, в котором не существует никаких противоположностей, и это Бытие просвечивает сквозь экзистенцию человека: «В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется мое соединение с Богом» [16, с. 47]. [подробнее см. 6].

Бердяев считает, что «только благодать Божия может вырвать застывшую и оцепеневшую человеческую душу из глубокого и мучительного, непробудного сна» [17, с. 293].

Заключение. Выводы. Таким образом, *экзистенциальный способ мышления* является отражением духовного состояния общества не только своего времени, но и каждого индивида, в любое историческое время, почувствовавшего бытийное отчуждение, и вставшего на путь поиска смысла в ситуации, когда все смыслы расшатаны и неустойчивы в силу наличия кризисных социальных явлений. *Антропологическая модель в экзистенциализме* обнажает, с одной стороны, человека одинокого, страдающего, не имеющего опоры, «заброшенного» в этот мир, но, с другой стороны, и человека ценного для себя и для мира, способного преодолевать свою ограниченность, двигаться духовно, подниматься на более высокие ступени своей экзистенции, соединять в себе сущее и ничто, выходить на уровень *общения с трансцендентным бытием*.

Кроме того, человек в экзистенциализме и *социальное существо, и личность, имеющая право реализовать свою свободу и осуществлять свое собственное призвание*. Неслучайно, для философов-экзистенциалистов, основное назначение человека в этом мире — *осознание смысла своего существования* через раскрытие подлинных сущностей и смыслов. Единственная возможность познать свою экзистенцию — пережить ее опытно.

«*Пограничные ситуации*» — страдание, вина, ответственность, — дают человеку возможность не только увидеть свою ограниченность, но и, одновременно, двигаться к преодолению таковой. Экзистенциалы ужаса, тоски и одиночества также продуктивны для этой цели, как и экзистенциалы веры, надежды и любви. Как, впрочем, и *осознание собственной конечности*, дающей человеку *возможность быть свободным* перед лицом смерти.

Полная *реализация личностной свободы* и, одновременно, более глубокое познание себя возможно только в *акте коммуникации* с другими личностями. Это, в первую очередь, относится к окружающим людям, но также и к *Абсолютной Личности*. Человек, живущий на уровне «здесь-бытия», не может рассуждать о смыслах, и только выход за свои пределы может дать ему возможность ставить проблемы смысла Бытия и решать их.

Соответственно, и все назревшие проблемы современной жизни, по словам Ясперса, лежат в *духовной плоскости*. Философ предлагает в поисках духовного единства обратиться к *трансцендентному уровню бытия*, придающему значение человечеству в целом и каждой личности. Это *Абсолютное измерение коммуникации* является очень значимым в экзистенциализме, поскольку область трансцендентного — это область истинных смыслов и именно, объединяя три уровня бытия, можно решить назревшие духовные проблемы.

Сегодня в ситуации *новых кризисов и экзистенциальных вызовов* обществу необходимо обратиться к *экзистенциальной философии*, чтобы увидеть в ней не определенный период в истории философии, ушедший в прошлое, но *реальный источник подлинных духовных и философских исканий*, которые так необходимы современному потерявшему человеку. Как эти искания претворять в реальность, в том числе и через институты образования и культуры, тема отдельного разговора.

Примечание

1. Подробнее см. *Радикальный нигилизм Ф.Ницше как трагедия человека, для которого «Бог умер»*. Фридрих Ницше и современность: коллективная монография / Ред. колл.: Б.Н.Бессонов, С.В.Черненко; отв. ред. С.В.Черненко. М.: МГПУ, 2017. С. 71-81.
1. Библихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
2. Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
3. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М.: Наука, 1991. С. 3-52.
4. Варава В.В., Челнокова Е.В. Экзистенциальная значимость человека в философии Льва Шестова // *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Толстого*. 2017. № 4. С. 5-13.
5. Дорофеев Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология // *Мартин Хайдеггер: Сб. статей* / Ред. Д.Ю.Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 368-397.
6. Челнокова Е.В. Религиозный опыт субъекта как «трансцендирование предметного бытия» в экзистенциализме // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. 2017. № 4. С. 131-141.
7. Ницше Ф. Сумерки богов, или как философствуют молотом // *Сумерки богов. Антология*. М.: Политиздат, 1989. С. 584.
8. Ницше Ф. Антихристианин // *Сумерки богов. Антология*. М.: Политиздат, 1989. С. 26.
9. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-book, 1994. С. 36-37.
10. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб: Азбука, 2011. С. 557.
11. Кьеркегор С. Страх и трепет. Цит. по: Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004. С. 390.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1998. С. 257.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 23.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Бытие и время* / Пер. [с нем. и примеч.] В.В.Библихина. М.: Республика, 1993. С. 11.
15. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Пер. А.К.Судакова. М.: Канон+, РООИ — Реабилитация, 2012. С. 79.
16. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. С. 22.
17. Шестов Л. Sola fide — только верою: греческая и средневековая философия, Лютер и церковь. Paris, 1966. С. 176.
18. Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М., 2002. С. 560.

References

1. Bibikhin V.V. Ranniy Khaydegger: Materialy k seminaru [Early Heidegger: Seminar Materials]. Moscow, 2009. 536 p.
2. Gaydenko P.P. Proryv k transsendentnomu: Novaya ontologiya XX veka [Breakthrough to the transcendent: a new ontology of the 20th century]. Moscow, 1997. 495 p.
3. Motroshilova N.V. Drama zhizni, idey i grekhopadeniya Martina Khaydeggera [The drama of life, ideas and the fall of Martin Heidegger]. *Filosofiya Martina Khaydeggera i sovremennost'*. Moscow, 1991, pp. 3-52.
4. Varava V.V., Chelnokova E.V. Ekzistentsial'naya znachimost' cheloveka v filosofii L'va Shestova [The existential significance of the person in the philosophy of Lev Shestov]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. Tolstogo*, 2017, no. 4, pp. 5-13.
5. Dorofeev D.Yu. Khaydegger i filosofskaya antropologiya [Heidegger and philosophical anthropology]. In: Dorofeev D.Yu., ed. Coll. of papers "Martin Khaydegger". St. Petersburg, 2004, pp. 368-397.
6. Chelnokova E.V. Religioznyy opyt sub'ekta kak "transsendirovanie predmetnogo bytiya" v ekzistentsializme [Religious experience of the subject as "transcendence of objective being" in existentialism]. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, 2017, no. 4, pp. 131-141.
7. Nitsche F. Sumerki bogov, ili kak filosofstvuyut molotom [Orig.: Götzen-Dämmerung]. Sumerki bogov. *Antologiya*. Moscow, 1989, p. 584. (In Russ.).
8. Nitsche F. Antikhristianin [Orig.: Der Antichrist]. Sumerki bogov. *Antologiya*. Moscow, 1989, p. 26. (In Russ.).
9. Nitsche F. Volya k vlasti: opyt pereotsenki vsekh tsennostey [Orig.: Der Wille zur Macht]. Moscow, 1994, pp. 36-37. (In Russ.).
10. Nitsche F. Veselaya nauka [Orig.: Die fröhliche Wissenschaft]. In: Nitsche F. Stikhotvoreniya. *Filosofskaya proza*. St. Petersburg, 2011, p. 557. (In Russ.).
11. K'erkegor S. Strakh i trepet [Orig.: Frygt og Bæven]. Tsit. po: Koplston F. Ot Fikhte do Nitsche. Moscow, 2004, p. 390. (In Russ.).
12. K'erkegor S. Strakh i trepet [Orig.: Frygt og Bæven]. Moscow, 1998, p. 257. (In Russ.).
13. Khaydegger M. Bytie i vremya [Orig.: Sein und Zeit]. Moscow, 1997, p. 23. (In Russ.).
14. Khaydegger M. Pis'mo o gumanizme [Orig.: Über den Humanismus]. In: Bytie i vremya. Moscow, 1993, p. 11. (In Russ.).
15. Yaspers K. Filosofiya. Kniga pervaya. *Filosofskoe orientirovanie v mire* [Orig.: Philosophie]. Moscow, 2012, p. 79. (In Russ.).
16. Marsel' G. Tragicheskaya mudrost' filosofii [Orig.: Tragic Wisdom and Beyond]. Moscow, 1995, p. 22. (In Russ.).
17. Shestov L. Sola fide — tol'ko veroyu: grecheskaya i srednevekovaya filosofiya, Lyuter i tserkov' [Sola fide — only by faith: Greek and Medieval philosophy, Luther and the Church]. Paris, 1966, p. 176.
18. Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva: opyt opravdaniya cheloveka [The meaning of creativity: the experience of justifying a person]. Moscow, 2002, p. 560.

Chelnokova E.V. The cultural crisis and the anthropological model in existentialism. The relevance of this article lies in the need for religious and philosophical reflection on existing social crises. It is assumed that most of the crisis phenomena of modern culture are based not only on social, but to a greater extent spiritual or existential factors. The leading approach to the study of this problem is the analysis of the texts of religiously oriented existentialist philosophers and, in this regard, the identification of their anthropological views, primarily and the possibility of interaction with transcendent Being. The materials of the article are of practical value in the further study of the ways out of the crisis situations of culture, proposed by the existential orientation philosophers.

Keywords: spiritual crisis, existentialism, Being, existence, communication, transcendence, ethics, anthropology.

Сведения об авторе. Елена Викторовна Челнокова — кандидат философских наук, Преподаватель Высших Знаменских Богословских курсов при Заиконоспасском монастыре (г. Москва); ORCID: 0009-0008-8758-8156; echelnok@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Челнокова Е.В. Кризис культуры и антропологическая модель в экзистенциализме // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 239-244. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).239-244

For citation: Chelnokova E.V. The cultural crisis and the anthropological model in existentialism. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 239-244. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).239-244

С.М.Червоненко

СУДЬБА РУССКОГО ПАТРИАРШЕСТВА В ИЗОБРАЖЕНИИ А.Н.ТОЛСТОГО (ПО РОМАНУ «ПЕТР ПЕРВЫЙ»)

Для литературоведческой интерпретации выбрано одно из крупнейших произведений XX века — роман А.Н.Толстого «Петр Первый». Особое внимание уделяется авторскому пониманию роли священства в Петровскую эпоху. Рассматриваются темы раскола и духовного влияния на русских людей иноверцев, их воздействие на православный уклад. Выделены особенности поэтики создания и раскрытия образа Патриарха Иоакима. Подробно исследуется его оппозиция священнику Сильвестру Медведеву, одному из ближайших сподвижников царевны Софьи, ратующему за сближение с Ватиканом. Главное внимание уделено проблеме противодействия латинизации внутри духовенства, а также сложным отношениям между Церковью и государством — тем конфликтам, которые определяют движение общего сюжета романа и проходят лейтмотивом через всё эпическое повествование. Отмечаются специфические особенности стиля писателя и языковой структуры художественного текста.

Ключевые слова: роман, царь Петр I, патриарх, священники, духовность, раскол, проблематика, конфликт

Роман А.Н.Толстого «Петр I» — последнее (незаконченное) произведение автора, в котором он «связал исторической темой эпоху, личность и национальный характер» [1, с. 314]. В нем, как и во многих произведениях, после возвращения из эмиграции «концепция человека и государства, человека и истории получит диалектически неоднозначное художественное воплощение» [2, с. 25]. Многообразие тем делает произведение сложным и интересным. Образ Петра, его преобразования, война, страдания народа стоят на первом плане, им уделяется основное место в художественно пространстве эпопеи. Особое внимание уделяется фактическому материалу, т.к. «повышенный интерес к факту, как “документу действительности”» [3, с. 163] наблюдался еще в начале XX века и вызвал «изменения литературы на жанровом и стилевом уровне» [3, с. 163].

Лейтмотивом через всё произведение проходит тема веры. Ее носителями, с одной стороны, является русский народ, с другой стороны, она воплощается в священнослужителях, которых автор немало изобразил в романе. Одна из основных проблем, вокруг которых разворачиваются события, — это тема раскола. Реформы патриарха Никона (1605—1681) привели к расколу в среде верующих, что отражается на духовной жизни страны и поныне. Последователям никониан постоянно приходилось мириться, а порой даже и бороться со старообрядцами. В романе Толстого в этой сложной ситуации представлены Патриархи Иоаким и Адриан.

Их роль на первый взгляд кажется незначительной, т.к. образам одного и другого Толстой уделяет очень немного внимания, появляются они эпизодически. Но каждый эпизод насыщен и значителен. Особенности поэтики изображения становятся штрих, деталь. «На эстетике словотворчества, слова-жеста построены многие сочинения А.Толстого» [4, с. 43], как свидетельствовали Н.Н.Иванов и О.С.Казеева вслед за самим писателем, и роман-эпопея не составил исключения.

Патриарху Иоакиму (в миру он был Савелов Большой Иван Петрович, 6.01.1621—17.03.1690) в романе уделяется мало места. Это предпоследний до синодального периода Патриарх. А. Толстой ограничивается лишь его внешним описанием и двумя яркими, основополагающими эпизодами, из которых создается впечатление сильной, волевой, аскетичной, молитвенной личности. Автор опровергает утверждение, что он был самоучкой, малообразованным человеком, важно, что глава русской церкви остро переживал за её судьбу. «Сын Можайского помещика» [6, с. 138] поначалу и не думал о духовном служении. Его биография вплоть до середины 1655 года носила сугубо светский характер: у него за плечами дворцовая служба, которую он сменил на военную, затем «поступает на рейтарскую службу в полк» [6, с. 138]. И только личная драма — известие о смерти жены и детей, «вероятно, во время эпидемии чумы» [6, с. 138] — подтолкнула И.П.Савелова к отречению от мира и принятию монашества.

В романе Патриарх появляется в критических ситуациях, исторически значимых для всей страны. Впервые мы видим его у одра умирающего царя Федора Алексеевича. Он являл собой воплощение спокойствия перед лицом неотвратимой трагедии: «суровый и восковой, в черной мантии и клобуке с белым восьмиконечным крестом, сидел согбенно и неподвижно, как видение смерти» [5, с. 20]. Именно он после кончины царя вышел к народу на красное крыльцо «и, благословив тысячную толпу — стрельцов, детей, боярских, служащих людей, купцов, посадских, спросил, — кому из царевичей быть на царстве?» [5, с. 23]. В момент кончины прежнего правителя и до избрания нового бремя власти полностью ложится на плечи патриарха.

Во всех эпизодах, где появляется глава церкви, А.Толстой дает скудные, но емкие его описания. Благодаря им создается образ святого, каким он и предстает во время службы в Успенском соборе, «будто великомученик суздальского письма сошёл с доски» [5, с. 155]. Автор чутко подмечает отрешенность патриарха, который полностью отдается молитве, «живыми были глаза, да слабые руки, да узкая борода до пупа, шевелившаяся по тяжелой ризе» [5, с. 153]. Еще ярче надмирность Первосвятителя проявляется на

контрасте с двенадцатью великанами-дьяконами. «Буйноволосые и звероподобные» [5, с. 153], они «звякают тяжелыми кадилами» [5, с. 153], и «в клубах ладана плыл патриарх» [5, с. 153].

Символично число дьяконов — двенадцать — равное количеству апостолов, которые сопровождали Христа в Его странствиях. Возглавляя их и всю Церковь, Патриарх соотнесен (Толстой дает на это легкий намек), со Спасителем. Особую, библейскую символичность приобретает и глагол *плыл*: «в клубах ладана плыл патриарх» [5, с. 153]. Автор не уподобляет его Самому Богу, нет. У него иная задача. Обрисовывая аскетический образ Патриарха Иоакима, возвышенность богослужения, которое он ведет, А.Толстой подводит читателя к пониманию одной из основных мыслей произведения: «Сие был Третий Рим» [5, с. 155], Русь как носительница исконных нравственных традиций православия.

Образ Патриарха Иоакима сложен и многопланов. За внешней аскетичностью и иконоподобностью скрыта волевая, сильная личность. Достаточно ему поднять свою «сухую руку и погрозить» [5, с. 53] стрельцам, как последние исчезают из окон дворца, смиряя своё любопытство. Он становится воплощением твёрдости и спокойствия во время бунта тех же стрельцов, умирняя враждующие стороны и принимая единственно верное решение: «покажите им детей, Ивана и Петра» [5, с. 54], «вынесите детей на Красное крыльцо» [5, с. 54].

В разгар распри между молодым Петром и его сестрой, царевной Софьей, Патриарх поддерживает молодого царя, оставаясь с ним в Лавре и принимая вместе с царицами (Наталье Кирилловной и Евдокией) вновь и вновь прибывающие отряды солдат.

Именно патриарх осмеливается говорить царю правду о засилии иноверцев и развращении русского народа. «Скорбит душа моя, не видя единомыслия и процветания в народах» [5, с. 213]. В своей речи Первосвященник дает подробное описание упадка нравов, который происходит в столице и других городах, пока молодой царь занят строительством флота. «В домах пьянство, сновиденье и волшебство и блуд кромешный <...> и далее вижу я, — боярский сын, и ремесленник, и крестьянин берут кистень и, зажгя дворы свои, уходят в леса свирепства своего ради» [5, с. 213-214]. При этом он указывает не только на разрушительные социальные процессы в светских слоях общества, но и в духовном сословии: «<...> безместные чернецы и черницы, попы и дьяконы, бесчинно и неискусно, а также гулящие разные люди, — имя им легион, — подвязав руки и ноги, а иные и глаза завеса и зажмура, шатаются по улицам, притворным лукавством прося милостыню» [5, с. 213].

Еще в самом начале своего служения Первосвященник выступает как любитель порядка и законности и по отношению к мирским людям, и к монашествующим. Из его монолога видно, что нравственные проблемы нарастают во всех слоях общества, не исключение составляют и черноризцы. На них обрушивается гнев Патриарха. Но только речами дело не обходится. Автор это подчеркнул. А если мы обратимся к историческим источникам, то узнаем, что на Соборе в 1682 году он добивался многих важных изменений в жизни Церкви, ее уклада. В результате раскола наблюдалось шатание иночествующих в прямом смысле этого слова: покидая монастыри, многие «бродят в миру, проживая в мирских семьях, и превращаясь в уличных нищих — попрошайек» [7, с. 236]. Принимается решение: «весь этот бродячий элемент свозить в особо отведенные для того монастыри для перевоспитания и возвращения на путь трудового монашества» [7, с. 236]. Патриарх радел о Церкви и самой вере, поэтому столь пламенна его речь, обращенная к молодому царю.

Указав на местные проблемы, Иоаким перешёл к вопросу противостояния православия и иноверчества. Восприятие Руси как Третьего Рима, носительницы исконных православных традиций вслед за Византией, выходит на первый план и идет в столкновение с реформами молодого царя, его дружбой с иностранцами, как кажется на первый взгляд. Этой темы автор лишь касается, не углубляясь в болезненные истоки и перспективы. Если поднять исторический пласт, то можно увидеть, насколько серьезно стоял этот вопрос, но не в столкновении с молодым царем, а в противостоянии с одним из приближенных царевны Софьи, священником Сильвестром Медведевым, который также выведен писателем на страницах романа. Толстой, к сожалению, не уделяет его образу много внимания, лишь схематически намечая черты характера этого исторического лица. Вот о. Сильвестр появляется в покоях царевны. Весь его облик дышит уверенностью, самодовольством, внешней красотой, так не свойственной православию: «в малиновой шелковой рясе, осторожно беря и покусывая холеную воронова крыла бороду» [5, с. 157].

Он становится одним из инициаторов покушений на молодого царя Петра: «Сказано: “Пошлю мстителя”, — сие разумеет так: не Богом отнимается жизнь, но по Его воле рукой человек» [5, с. 157]. В следующих фразах мы узнаем истинные цели этого священника — патриарший престол. Подговаривая Голицына на убийство Петра, Медведев гнет и свою линию, всячески пытаясь оболгать уже состарившегося Патриарха: «двуличен-де, глуп, слаб» [5, с. 158], не пользуется авторитетом даже у архиереев: «когда его в ризнице одевают, — митрополиты его толкают, вслед кукишы показывают забавы ради» [5, с. 158]. Таким образом, постепенно подводя к мысли, что «надо патриарха молодого, ученого, чтоб церковь цвела в веселье, как вертоград...» [5, с. 158], он, не стесняясь, предлагает свою кандидатуру в патриархи: «скажем, я, — нет и нет, не отказался бы от ризы патриаршей...» [5, с. 158].

Возникает вопрос: почему простой, казалось бы, священник замахивается на первосвященительство? Толстой не дает на это ответа, выводя в Медведеве образ, подобный Иуде. Маленькая деталь позволяет его характеризовать таким образом: в разговоре с Голицыным, он, как змей-искуситель, обольщает князя, стараясь склонить его к согласию на пролитие крови молодого Петра. Его речь наполнена лестью и, как пишет автор, он «щекотал ухо сандаловой, розовым маслом напитанной бородой...» [5, с. 158].

Если обратиться к историческим фактам и посмотреть на Медведева как на историческую личность, то ответ вытекает сам собой. По отзывам современников, он «был человеком умным и даровитым» [7, с. 247], являлся последователем учения Симеона Полоцкого, которое было направлено на подчинение церкви Ватикану. Приверженцы греческой школы его серьезно опасались, т.к. «свидетельством его эрудиции остается серьезный и, строго говоря, первый русский библиографический труд “Оглавление книг и кто их сложил”» [7, с. 247]. Его библиотека насчитывала 603 книги, большая часть из которых на латинском, польском, немецком языках, и только 18 на славянском. Поэтому опасения и скрытое противостояние было не между Патриархом и молодым царем, а между Патриархом и священником Сильвестром Медведевым. Понимая силу противника и зная свои недостатки, а если быть точнее, малообразованность, Иоаким просит помощи у греков, и в Россию прибывают талантливые богословы братья Лихуды. Их «антилатинский закал» [7, с. 248] помогает Патриарху в борьбе с западной ересью.

На тот момент отечественных ученых богословов было мало. Сам Патриарх не был силен в церковных догматах, будучи самоучкой, понимал необходимость помощи извне. Некоторые историки утверждают, что Иоаким был безграмотным. Это не так. Достаточно обратиться к его «Житию и завещанию», в котором написано, что в детстве «егда приспе время, вдаша его в научение грамоте, и Божию благодатью изучися писанию книжного чтения» [8, с. 3]. Понимая острую необходимость в образованных священниках, Патриарх, тем не менее, медлил с назначением ректора Духовной Академии, т.к. на это место главным претендентом был именно Медведев. На пролатинский настрой последнего Толстой указывает с помощью детали одежды — на нем малиновая шелковая ряса. Это вызывает ассоциацию с красной рясой католических кардиналов.

Автор полностью оставляет за канвой повествования эти факты, концентрируя внимание читателя на основном противостоянии православия и латинизации, в данном случае сосредоточив внимание на лютеранской немецкой слободе.

Патриарх выдвигал серьезные обвинения и требовал радикальных мер: «...надобно не давать иноверцам строить свои мольбища, а которые уже построены — разорить <...>, дружить запретить православным с еретиками... Иностранных обычаев и в платье перемен никаких не вводить <...>, иноземцев выбить из России вон и немецкую свободу, геенну, прелесть, — сжечь» [5, с. 214]. В этом эпизоде сталкиваются две концепции, два пути развития России: европейский и самостоятельный, независимый от иноземцев.

Патриарх был наполнен гневом, его «глаза пылали... тряслось лицо, тряслась узкая брода, руки лиловые» [5, с. 214]. Как глава Церкви, он глубоко переживал происходящее в стране, от бывшего сдержанного аскета не осталось и следа. Патриарх меняется. Вначале его вводят под руки, на его изможденность автор указывает одной деталью: для целования дает «костяшки схимнической руки» [5, с. 212]. Во время чтения он преображается, появляются силы.

Толстой здесь вводит в повествование известный исторический факт. Как яркий пример нравственного и духовного разложения автор приводит поведение одного из иностранцев — еретика Квирина Кульмана. Он «соблазнил на Москве девку Марью Селифонтову, одел ее, — страха ради, — в мужское платье, и живет она у него в чулане... По вся дни оба пьяны, на скрипке и тарелках играют, он высовывается в окошко и кричит бешеным голосом, что на него накати́л святой дух» [5, с. 215]. Такое поведение растлевает народ, поэтому Патриарх просит: «указом вершить Квирина Кульмана, — сжечь его живым с книгами...» [5, с. 215]. Эпизод весьма сложный для толкования.

Как противовес пламенной, гневной речи Патриарха, Толстой на контрасте противопоставляет спокойствие немецкой слободы, о которой в тот момент думает Петр. Если лица бояр красные, напряженные и испуганные, то иноземцев Толстой изображает полных достоинства, ума и «вежливого презрения» [5, с. 215]. Спокойствие, умиротворение, тепло и уют содержит немецкая слобода. Даже «дребезжание» колокола на кирхе, в его раннем звоне слышны «честность и порядок, запах опрятных домиков на Кукуе, кружевная занавеска на окне Анны Монс...» [5, с. 215]. Не древняя старина дает умиротворение царю, а западный уклад. Патриарх стремится истребить всё иноземное, молодой Петр готов убрать всё, что мешает, по его мнению, развитию страны, которая взяла курс на Запад.

В художественных текстах, как правило, «процесс оценивания в большинстве случаев осуществляется с двух позиций: с позиций автора и с позиций персонажей, которые не всегда совпадают друг с другом» [9, с. 47]. В романе А.Толстой старается быть беспристрастным, становясь своеобразным «зеркалом явлений действительности, и таким зеркалом, которое, воспроизводя их, придает им тот невыразимый, почти божественный отблеск, в каком и заключается искусство» [10, с. 205].

И гнев молодого царя, которым тот начинает пылать после речи Патриарха Иоакима, с авторской точки зрения полностью оправдан. Не скупится Петр на эпитеты в адрес своего оппонента, называя его про себя «живым мертвецом, черным вороном» [5, с. 215-216], но Кульмана отдает на сжигание. На этом эпизод не исчерпывается. Писатель детализированно вводит в ткань повествования и саму казнь, на которой, хоть и инкогнито, присутствует Патриарх: «из кожаного возка, — теперь все различили, — глядело сквозь окошечко на дым, на взлизывающие языки огня мертвенное лицо, будто сошедшее с древнеписанной иконы...» [5, с. 227]. Автор не скрывает жестокости, неизбежной в петровскую эпоху. В исторической прозе данная проблема поднимается неоднократно многими писателями и «демонстрирует устойчивую связь с темой власти» [11, с. 193].

Следует немного остановиться на личности сожженного. Это не выдуманный персонаж, а реальная историческая личность, немецкий поэт-мистик, широко известный в европейских кругах, наделавший много

шума в Немецкой слободе. Квирин Кульман (1651—1689) проповедовал «иезуелитство», развивал идеи Якова Бёме и Яна Амоса Коменского. По словам исследователя XIX Н.С.Тихомирова, это был «одиноким фанатик, отчаянный еретик, помешанный мистик» [12, с. 184], который смутил многих обитателей Немецкой слободы. Он преследовался законом в нескольких странах: у себя на родине в Германии, в Англии, Франции и Турции. Российскими властями он был схвачен по доносу лютеранского пастора Немецкой слободы Иоахима Майнеке, т.к. требовал от священника предоставить ему для проповеди слободскую кирху, в чем получил отказ.

А.Н.Толстой, как и многие ученые историки, рассматривает только религиозный аспект, выводя Кульмана жертвой необразованной, темной Руси. А.М.Панченко в своей работе обращает внимание читателя и на политический аспект деятельности Кульмана — на сближение России и Швеции. «Об этом неоднократно говорилось на допросах, об этом же писал Кульман в своих “тетрадах”, адресованных царям» [13, с. 332].

Автор несколько отступает от исторических фактов, благо ему это позволяют особенности художественного произведения в целом. Делая казнь прилюдной, автор выпукло обнажил болезненные нравственные узлы того времени в целом. Поэтому столь осуждающе звучат слова Овдокима, как глас народа: «Людей жгут за веру... Эх, пастыри!..» [5, с. 227]. Писатель не идеализирует описываемую эпоху, не выступает на чьей-либо стороне, достаточно вспомнить описанные в романе жестокие казни, которые устраивал Петр I. Автор старается быть максимально реалистичным в изображении тех или иных событий.

Образ Патриарха Иоакима не занимает центральное место в романе, он «персонаж второго плана, который создает ощущение масштабности происходящего, косвенно подтверждая» [14, с. 140], что происходят грандиозные перемены в государстве. Эпизоды, в которых он изображается, освещают глубокие нравственные, церковные и государственные проблемы. Толстой не мог предлагать пути их решения, т.к. события отодвинулись в далекое прошлое. Частое использование в описании эпитетов-метафор дает возможность, как утверждал в свое время А.Н.Веселовский, провести «параллелизм впечатлений, их сравнение» и дать «логический вывод уравниения» [15, с. 61], т.е. дать цельную характеристику персонажа. Писателю важно показать сложность Петровской эпохи, противоречия и конфликты духовной и мирской жизни, раскол не только Церкви, но и нравственности, что наблюдали и осмысливали в романе многие персонажи, в том числе и Патриарх Иоаким.

1. Иванов Н.Н. А.Н.Толстой // История русской литературы XX века: В 4 кн. Кн. 1: 1910—1930 годы. Учеб. пособие / Л.Ф.Алексеева, И.А.Биккулова, Н.М.Малыгина и др. Под ред. Л.Ф.Алексеевой. М.: Студент, 2012. С. 356-377.
2. Скобелев В.П. Драматургия А.Н.Толстого. М.: Худ. Литература, 1986. 589 с.
3. Крылов В. Споры о документе, факте, вымысле и плагиате в литературе в начале XX века // Казанский социально-гуманитарный вестник. Серия «Филология и культура». 2018. № 3(53). С. 162-168.
4. Иванов Н.Н., Казеева О.С. Словотворчество в прозе А.Н.Толстого // Верхневолжский филологический вестник. 2017. № 3. С. 42-46.
5. Толстой А.Н. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1986. 862 с.
6. Православная энциклопедия: В 46 т. Т. 23. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. 740 с.
7. Карташов А.В. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2: Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. 596 с.
8. Забелин И.Е. Житие и Завещание патриарха Иоакима. М.: Нобель пресс, 2011. 167 с.
9. Камбаралиева У.Д., Расулова М.М. Способы экспликации оценки в диалогических структурах художественных произведений // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. Вып. 2. Воронеж, 2018. С. 45-48.
10. Виноградов В.В. О теории художественной речи. М.: Высшая школа, 2005. 288 с.
11. Куликова Д. «Страшный Петр»: демонизация образа власти как элемент поэтики ужасного (А.В.Иванов «Тобол») // Казанский социально-гуманитарный вестник. Серия: «Филология и культура». 2020. № 2(60). С. 193-198.
12. Тихомиров Н.С. Квирин Кульман // Русский Вестник. Т. 72, кн. XI. М., 1867. С. 183-222.
13. Панченко А.М. Квирин Кульман и «чешские братья» // ТОДЛ. Т. XIX. М.; Л., 1963. 347 с.
14. Гаганова А. «Маленький человек» производственного романа и хронологические границы жанра // Казанский социально-гуманитарный вестник. Серия: «Филология и культура». 2022. № 1(67). С. 136-144.
15. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 404 с.

References

1. Ivanov N.N. A.N.Tolstoy. In: Alekseeva L.F. [et al], ed. Istoriya russkoy literatury XX veka v 4 kn., kn. 1: 1910—1930 gody [The history of Russian literature of the twentieth century: in 4 books. Book 1: 1910-1930]. Moscow, 2012, pp. 356-377.
2. Skobelev V.P. Dramaturgiya A.N.Tolstogo [Dramaturgy by A.N. Tolstoy]. Moscow, 1986. 589 p.
3. Krylov V. Spory o dokumente, fakte, vymysle i plagiate v literature v nachale XX veka [Disputes about document, fact, fiction, and plagiarism in the early 20th century literature]. Kazanskiy sotsial'no-gumanitarnyy vestnik. Seriya "Filologiya i kultura", 2018, no. 3(53), pp. 162-168.
4. Ivanov N.N., Kazeeva O.S. Slovtvorchestvo v proze A.N.Tolstogo [Words in A.N.Tolstoy's prose]. Verkhnevolzhskiy filologicheskii vestnik, 2017, no. 3, pp. 42-46.
5. Tolstoy A.N. Works in 10 vols, vol. 7. Moscow, 1986. 862 p.
6. Pravoslavnyaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia] in 46 vols, vol. 23. Moscow, 2017. 740 p.
7. Kartashov A.V. Works in 2 vols, vol. 2: Ocherki po istorii russkoy tserkvi [Essays on the history of the Russian church]. Moscow, 1992. 596 p.
8. Zabelin I.E. Zhitie i Zaveschchanie patriarkha Ioakima [The Life and Testament of Patriarch Joachim]. Moscow, 2011. 167 p.
9. Kambaraliev U.D., Rasulova M.M. Sposoby eksplikatsii otsenki v dialogicheskikh strukturakh khudozhestvennykh proizvedeniy [Methods of explication of evaluation in dialogical structures of works of art]. Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya. Zhurnalistika, iss. 2. Voronezh, 2018, pp. 45-48.
10. Vinogradov V.V. O teorii khudozhestvennoy rechi [On the theory of artistic speech]. Moscow, 2005. 288 p.

11. Kulikova D. "Strashnyy Petr": demonizatsiya obraza vlasti kak element poetiki uzhasnogo (A.V.Ivanov "Tobol") ["Horrible Peter I": demonization of the image of power as an element of horror poetics (A.V.Ivanov "Tobol")]. Kazanskiy sotsial'no-gumanitarnyy vestnik. Seriya: "Filologiya i kul'tura", 2020, no. 2(60), pp. 193-198.
12. Tikhomirov N.S. Kvirin Kul'man [Quirinus Kuhlmann]. Russkiy Vestnik, vol. 72, book XI. Moscow, 1867, pp. 183-222.
13. Panchenko A.M. Kvirin Kul'man i "cheshskie brat'ya" [Quirinus Kuhlmann and the "Czech brothers"]. TODL, vol. XIX. Moscow, Leningrad, 1963. 347 p.
14. Gaganova A. "Malen'kiy chelovek" proizvodstvennogo romana i khronologicheskie granitsy zhanra ["The little man" of the production novel and the chronological boundaries of the genre]. Kazanskiy sotsial'no-gumanitarnyy vestnik. Seriya: "Filologiya i kul'tura", 2022, no. 1(67), pp. 136-144.
15. Veselovskiy A.N. Istoricheskaya poetika [Historical poetics]. Moscow, 1989. 404 p.

Chervonenko S.M. The fate of the Russian patriarchate portrayed by A.N.Tolstoy (on the example of the novel "Peter the Great"). One of the largest works of the 20th century, the novel by A.N.Tolstoy "Peter the Great", is chosen for literary interpretation. Particular attention is paid to the author's understanding of the priesthood role in the Petrine era. The themes of schism and spiritual influence on the Russian people of other faiths, their impact on the Orthodox way of life are considered. The features of the poetics of creation and disclosure of Patriarch Joachim's image are highlighted. His opposition to the priest Sylvester Medvedev, one of the closest associates of tsarevna Sophia, who advocates rapprochement with the Vatican, is examined in detail. The main attention is paid to the problem of countering the Romanization within the clergy, as well as the complex relationship between Church and state – the conflicts that determine the movement of the general plot of the novel and run as a leitmotif through the entire epic narrative. The specific features of the writer's style and linguistic structure of the fiction text are noted.

Keywords: novel, tsar Peter I, patriarch, priests, spirituality, schism, issues, conflict.

Сведения об авторе. София Михайловна Червоненко — кандидат филологических наук; МФ МГТУ им. Н.Э.Баумана; ORCID: 0000-0001-7272-9771; sm1705@mail.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Червоненко С.М. Судьба русского патриаршества в изображении А.Н.Толстого (по роману «Петр Первый») // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 245-249. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).245-249

For citation: Chervonenko S.M. The fate of the Russian patriarchate portrayed by A.N.Tolstoy (on the example of the novel "Peter the Great"). Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 245-249. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).245-249

Е.В.Шашкова

«ДЛЯ ЧЕГО МЫ ПРИГОТОВЛЕНЫ И ПРИГОТОВЛЕНЫ ЛИ К ЧЕМУ-НИБУДЬ?» (ПО СТРАНИЦАМ «ЛИТЕРАТУРНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ» И.И.ПАНАЕВА)

Статья посвящена периоду обучения одного из виднейших писателей XIX века, критика, публициста, редактора журнала «Современник» И.И.Панаева в Благородном пансионе при Санкт-Петербургском университете. Годы обучения Панаева пали на правление Николая I. Годы, когда правительство относилось к науке уважительно, поддерживая материально, но зорко охраняя при этом от критической мысли существующий порядок. Через призму мемуаров Панаева рассмотрен кадровый состав преподавателей Благородного пансиона, их взаимодействие с учениками, особенности и итоги образовательной деятельности. Преподаватели читают давно устаревшие курсы, большинство из них не заинтересованы как-то увлечь обучаемых своим предметом. Основные понятия, которые развивает автор на страницах своих мемуаров — косность и рутина, нравственный и духовный тупик современного ему общества.

Ключевые слова: И.И.Панаев, Николай I, литература, Благородный пансион, образование, воспитание

«Литературные воспоминания» И.И.Панаева известного писателя XIX века, редактора журнала «Современник», появляются в периодической печати с 1860 по 1861 год. Первую главу своих мемуаров автор посвящает воспитанию и образованию. Панаев — выходец из родовитой дворянской семьи, в которой господствовали традиционные консервативные взгляды. Атмосфера барского дома, в которой рос Панаев, не могла не повлиять на формировавшееся в то время мировоззрение будущего писателя. «В двенадцать лет, несмотря на совершенное ребячество, я уже был глубоко проникнут чувством касты, сознанием своего дворянского достоинства», — признается автор «Воспоминаний» [1, с. 28].

Обращаясь к своему детству, автор рисует картину типическую: балованное дворянское дитя не могло находиться в Высшем училище, в которое он был помещен в 1824 году и пробыл только две недели. Предрассудки той среды, в которой взрос и воспитался будущий писатель натуральной школы, мешали ему учиться вместе с детьми разночинцев и ремесленников. Причем, как вспоминает мемуарист, мольбы его взять из Высшего училища «нашли не только совершенно основательными, но даже некоторые из близких людей рассказывали об этом своим знакомым с гордостью: “Дитя, а какие высокие чувства!...”» [1, с. 4]. 25 февраля 1825 года Панаев поступает в Благородный пансион при Санкт-Петербургском университете, который оканчивает в июле 1830 г.

Годы обучения Панаева в Благородном пансионе пали на годы правления императора Николая I. Годы, когда правительство относилось к науке уважительно, поддерживая материально, но зорко охраняя при этом от критической мысли существующий порядок [2, с. 244].

С.-Петербургский Благородный пансион — закрытое учебное заведение для детей потомственных дворян — был открыт в 1817 году при Главном педагогическом институте, а с 1819 по 1830 гг. находился при Петербургском университете. «Эти *благородные* пансионы, — вспоминает Панаев, — существовали единственно только для детей привилегированного класса <...> Курс благородных пансионов едва ли был не ниже настоящего гимназического курса, а между тем эти пансионы пользовались равными с университетами привилегиями. Некоторые профессора университета и учителя не скрывали по этому поводу своего негодования и высказывали его очень резко, особенно на экзаменах. Они пожимали плечами, покачивали головами и справедливо замечали, что награждать университетскими привилегиями таких *неучей, как мы* — вопиющая несправедливость» [1, с. 4].

Д.Н.Соловьев в своей книге говорит о педагогах и воспитанниках Благородного пансиона, о них же упоминает и Панаев в своих воспоминаниях. Так, до Панаева Благородный пансион окончили С.А.Соболевский (1821), М.Глинка (1822), А.Я.Римский-Корсаков (1823), А.И.Подолинский (1824), А.Н.Струговщиков (1827); вместе с ним выпущены в июле 1830 г. М.А.Языков, С.Ф.Татищев, А.И.Павлов; после Панаева — А.А.Комаров (1831), С.Н.Дирин (1832) [3, с. 353]. По словам того же автора, «...с учебной стороны предположенный Благородный пансион должен был явиться учреждением в полном смысле энциклопедическим» [3, с. 4]. В программу курса входили: богословие, логика, нравственная философия, юриспруденция, математика, языковедение, естественные науки, статистика, история, науки военные, все искусства.

И в начале своей образовательной деятельности Благородный пансион был одним из ведущих учебных заведений. По своим правам он был приравнен к высшим учебным заведениям. «Благородный пансион, — по словам Н.В.Колышницкой, — в первые годы своего существования способствовал распространению просветительской идеологии, в его стенах выросла целая плеяда видных представителей русской культуры и искусства, формировались будущие чиновники государственного аппарата России, офицеры армии и флота» [4, с. 8].

Однако с января 1821 года в стенах Благородного пансиона начались беспорядки, что привело к пересмотру учебной программы и смене преподавательского состава. «В 1822 году из пансиона были уволены

многие прогрессивные преподаватели <...> Уровень преподавания в пансионе резко упал. <...> Так закончился первый этап существования Благородного пансиона при Санкт-Петербургском университете, давшем целую плеяду видных деятелей науки и искусства. В дальнейшем изменилась и система преподавания и внутренняя обстановка в пансионе» [4, с. 10].

«Литературные воспоминания» Панаева представляют нам яркую картину следующего этапа в образовательной жизни Пансиона: умственные способности обучающихся «нисколько не развивались; они, напротив, тупели, забытые рутиной. Бессмысленное заучивание наизусть, слово в слово по книге, было основой учения, и потому самые тупые ученики, но одаренные хорошою памятью, всегда выходили *первыми*» [1, с. 5]. При этом целью Пансиона было, во-первых, приготовить воспитанников к слушанию лекций в Главном педагогическом институте и др. университетах, а во-вторых, образовать их к гражданской службе. Пансион, как свидетельствует «Положение», «состоял под особенным покровительством Министра Просвещения и подчинялся Попечителю С.-Петербургского Учебного Округа» [3, с. 12].

Возможно, результатом такого образования стало так называемое «дело профессоров», приведшее к увольнению лучших преподавателей, обвиненных в вольнодумстве и «безбожии»; беспорядки, прошедшие в Благородном пансионе в 1821 году 18 января, организованные учениками 3-го класса с целью переменить учителя Ивана Пенинского, пришедшего на место любимого учителя словесности В.К.Кюхельбекера [6]. Исследователь Е.М.Косачевская считает, что «бунт» явился продолжением беспорядков, прокатившихся по дворянским учебным заведениям: «заговор в Конюшенном училище против начальства», бунт кадетов Пажеского корпуса в 1818 году, беспорядки в Царскосельском лицее в 1819 году по части учебной и нравственной, «бунт» Семеновского полка в октябре 1820 года [7].

В преподавательский состав Благородного пансиона во времена обучения Панаева входили институтские ученые чиновники, в обязанности которых входило преподавать лекции в Пансионе. Помимо них Пансион имел особых учителей, определяемых Правлением с утверждения Попечителя, о которых Панаев в своих «Воспоминаниях» отзывался, прямо скажем, неблагоприятно: «Пошлость, тупоумие и разные нелепые выходки наших наставников заставили нас смотреть на них как на шутов и забавляться их смешными и слабыми сторонами <...> К таким наставникам мы не могли питать уважения; к тому же их рутинное, пошлое, устарелое преподавание по самым жалким курсам не могло не только заохотить нас к ученью, но просто отвращало нас от этой мертвой науки — и мы принуждали себя учиться только для того, чтобы получить известный класс...» [8, с. 29]. Эта общая характеристика преподавательского состава подтверждается автором конкретными примерами.

Так, первым, на кого падает гнев Панаева-мемуариста, был учитель латинского языка, отличавшийся крайней неблагоприятностью, пока дело не касалось *приватных уроков* перед экзаменом: «Ученик отдавал ему деньги. Учитель являлся на первый урок, объявлял ему то, что именно он спросит его на экзамене, и затем уже более не являлся на остальные пять уроков, отговариваясь неимением времени или болезнью» [1, с. 5].

Следующими объектами сатиры становятся строгий экзаменатор, профессор математики Д.С.Чижов и профессор истории Т.О.Рогов, «вяло преподававший историю по учебнику Кайданова» и бравший со своих учеников подписку на свой курс истории, оправдываясь тем, «что этот курс у него совсем готов, стоит только приступить к печатанию» [1, с. 6]. Из комментариев И.Г.Ямпольского к «Литературным воспоминаниям» Панаева мы узнаем, что «еще в 1818 году Рогову было поручено написать курс истории <...> В течение ряда лет он отделялся всякими отговорками и обещаниями», а через десять лет заявил, «что причиной замедления работы являются “новые мнения об истории, коими наполнены нынешние журналы иностранные и наши отечественные”» [1, с. 354]. Впечатления Панаева о преподавателе мало расходились с мнением его современников. Так, академик Н.Г.Устрялов, слушавший лекции Рогова в университете писал в своих «Воспоминаниях»: «Человек бездарный, в высшей степени робкий, охотник до картежной игры, засыпавший не раз на кафедре после бессонно проведенной ночи» [9, с. 609-610].

Еще забавнее звучит отзыв Панаева о преподавателе математики К.А.Шелейховском: «Шелейховский был поэт. Рассеянный, бледный, вечно с взъерошенными волосами, он часто останавливался среди своих вычислений, бросал с негодованием мел, отходил от доски и восклицал тоненьким певучим голосом:

— Мне эта сущь надоела, господа!.. Что вам задал к переводу латинский учитель? — Дайте я вам переведу. <...> Ученики, разумеется, с радостью исполняли его желание, и он тут же принимался переводить, забывая о своей математике» [1, с. 6].

И Панаев не обманывает. Отзыв его однокашника С.С.Шилова аналогичен: Шелейховский отличался «большою рассеянностью и замечательным добросердечием, которое значительно мешало успеху дела; большую часть времени на уроке он проводил в исправлении латинских письменных работ воспитанников, о чем эти последние с постоянными просьбами обращались к нему, чтобы избежать необходимости отвечать по его собственному предмету» [3, с. 361, 369]. Хотя, по отзыву профессора математики Д.С.Чижова, К.А.Шелейховский был «отменно знающим свое дело преподавателем» [3, с. 90], пока дело не доходило до экзамена, результат которого заставлял преподавателя хвататься за голову и кричать отчаянным голосом: «Боже мой! Да чем же я виноват? Что мне с ними делать?..» [1, с. 24].

Больше всех подвергался оскорблениям воспитанников преподаватель прав г. Анненский. «Маленький, худенький господин, с черными масляными глазками и с хохолком наперед, очень смешно пришепетывавший <...> Его никто никогда не слушал. Во время его классов разговаривали, кричали, играли под столом в орлянку

и в карты, а иногда целые скамейки двигались на него, образовывали около него каре и теснили его к стенке. Он сердился, плакал, выбегал из класса и второпях опускал ноги в галоши, не замечая, что они налиты квасом», — вспоминает Панаев [1, с. 6].

И только учитель российской словесности В.И.Кречетов пользовался из всех учителей «некоторою любовью и вниманием воспитанников за свой смелый и свободный образ мыслей» [1, с. 7]. Отметим, что именно в пансионе развилась у Панаева страсть к чтению и литературе: «Я с жадностью и приятным трепетом перечитывал все тогдашние альманахи, особенно “Северные цветы”; романы Вальтера Скотта; главы “Онегина” <...> и некоторые статьи в “Московском телеграфе”...» [1, с. 34]. Молодой Панаев пробует сам сочинять (рассказ «Бельский», стихотворение «Кокетка» 1828), в последних трех классах издает рукописный журнал, подражая в форме «Московскому телеграфу». Именно Кречетов поспособствовал пробуждению интереса юного Панаева к литературным занятиям. Под его влиянием и сформировались взгляды Панаева на искусство в целом. Отметив литературное дарование своего ученика еще в пансионе, Кречетов и в дальнейшем не терял с ним связи, просматривая его первые сочинения. «Кречетов сделался для меня привычкою, необходимою, я постоянно прочитывал ему все мои новые сочинения, он держал их корректуры <...> и вообще принимал живое участие в моих литературных делах» [1, с. 89]. И Кречетов не ошибся, Панаев действительно в скором времени заставил обратить на себя внимание критики. По словам Н.Б.Алдониной, «в 1837—1839 годы Панаев был уже известным писателем, входившим в круг петербургских литераторов» [10, с. 154].

Кречетов явился продолжателем литературных традиций Благородного пансиона вслед за В.К.Кюхельбекером, о котором упоминает в своих воспоминаниях Н.А.Маркевич [11, с. 153; 12, с. 9-10].

«Учитель российской словесности Кречетов поддерживал связи и знакомства почти со всеми кончившими курс в пансионе и имевшими поползновение к литературе или к каким-либо искусствам вообще. К числу таких его бывших воспитанников, сделавшихся потом его приятелями, принадлежал <...> *Римский-Корсаков*, напечатавший в конце двадцатых годов несколько стихов и сделавшийся известным своей эпиграммой к плохому стихотворцу» [1, с. 15]:

Его стихи для уха сладки,
В твореньях малых и больших;
Они, как пол лощеный, гладки:
На мысли не споткнешься в них.

(1828)

На стихи русского поэта А.Я.Римского-Корсакова композитор М.И.Глинка позднее написал несколько романсов. Их знакомству опять же поспособствовал учитель Кречетов.

Сатирические четверостишия рождались из-под пера будущих известных эпиграммистов еще в стенах Благородного пансиона. Так С.А.Соболевский [13, с. 407-408] написал, будучи в пансионе, на своего учителя логики И.А.Колмакова следующее четверостишие:

Наш учитель Колмаков
Умножает дураков;
Он жилет свой поправляет
И глазами все моргает.
Однако находчивый учитель не растерялся и на эти строки ответил следующим:
«Неверно! Следует сказать:

Наш учитель Колмаков

Обучает дураков...» [1, с. 19]

Подобное четверостишие встречаем и в «Записках» М.И.Глинки:

Подъинспектор Колмаков

Умножает дураков;

Он глазами все моргает

И жилет свой поправляет [14, с. 24]

Будущий композитор положил эту эпиграмму на музыку Кавоса. «Сей исторический кант певали мы в пансионе во время обеда и ужина», — вспоминает М.И.Глинка [14, с. 24].

Учитель словесности Кречетов еще больше был оценен воспитанниками Благородного пансиона в выпускном классе, когда курс российской словесности стал преподавать известный профессор Я.В.Толмачев, питавший, по слова Панаева, «закоренелую ненависть ко всему живому и современному» [1, с. 11]. «Я, друзья мои, — говорил он нам с чувством гордости, — тридцать уже лет ничего не читаю, потому что убежден, что теперь пишут все пустяки» [1, с. 11]. Стоит отметить, что профессор словесности Я.В.Толмачев до 1823 (сразу после студенческих беспорядков 1821 года) исполнял обязанности инспектора пансиона [15].

Заканчивая первую главу своих «Воспоминаний», а вместе с ними и воспоминания о беззаботном детстве, юношестве, проведенном в стенах Благородного пансиона, Панаев, не без горечи, подытоживает: «И вот мы окончили курс наук. В руках у нас великолепные пергаментные листы с правами на чины и с удостоверениями, что мы во всех науках имеем *отличные, очень хорошие* или *достаточные* сведения и притом отличались примерным благонаведением. Начальство пожимает с чувством наши руки и поздравляет нас, родители прижимают нас к груди в умилении, мы, разумеется, вне себя от восторга, что уже не школьники. Но

ни начальству, ни родителям, ни нам не приходит в голову, для чего мы приготовлены и приготовлены ли к чему-нибудь?.. <...> в нас не только не развили мыслительных способностей, но и забили их пошлостью моралью и рутиной. Мы не приобрели никаких, даже элементарных научных сведений. <...> При нашем невежестве и отсутствии умственного развития мы принимаем все на веру <...> Нечего говорить о чувстве общественном, гражданском. О пробуждении его едва ли и думало тогдашнее воспитание. Чинопочитание, покорность до того были вкоренены в нас в родительских домах и потом развиты в пансионе, что мы, вступая в свет, совершенно теряемся и робеем при появлении каждой титулованной особы и при взгляде на всякую блестящую обстановку. При этом у нас только возникает одна мысль: “как бы поскорей добиться до всего этого?” Вот каких полезных деятелей приготавливал для отечества благородный пансион!» [1, с. 27].

Результатом такого образования (помимо беспорядков 1821 года), возможно, стала политика в области просвещения Николая I. Одной из причин упущения учебного процесса мог стать и переезд Благородного пансиона в другое здание, о котором говорит Н.В.Дубровская в своей работе. До октября 1821 года Санкт-Петербургский Благородный пансион находился на Фонтанке, в доме надворного советника Отто. С этого времени, по словам Дубровской, «начинается подготовка к переезду в новое здание <...> создается Строительный комитет, который должен был осуществить масштабный проект перемещения всего университета к Семеновским казармам <...> Благородный пансион занимал часть здания, предназначенного для университета, выходящего к Семеновскому полку. Но это было временное пристанище, так как для пансионеров было решено построить три отдельных двухэтажных здания, выходящих на Ивановскую улицу» [5, с. 55-56].

В любом случае основные понятия, которые развивает автор на страницах своих мемуаров — косность и рутина. Преподаватели читают давно устаревшие курсы, большинство из них нисколько не заинтересованы как-то увлечь обучаемых своим предметом, единственный вид обучения — зубрежка. Это, на наш взгляд, еще и порождение сложившегося уклада. Отсюда характеристики и изображение Панаевым дальнейших судеб воспитанников Благородного пансиона: кто не задумываясь покорно зубрит (ничего не понимая) — того и ждет удачная карьера.

Стоит отметить, что в воспоминаниях о Благородном пансионе у Панаева появляется весьма своеобразное «мы»: писатель не отделяет себя от своего поколения, иллюстрируя пороки и заблуждения, общие для многих. Но это «мы» еще шире: это указание на уклад, которым жило все общество, вся страна. Таким образом, Панаев изображает нравственный и духовный тупик. Внутри этого общества нет деятелей, нет сил, способных указать иную дорогу, которая могла бы вывести из порочного круга косности и рутины.

1. Панаев И.И. Литературные воспоминания. М., 1950. С. 472.
2. Полиевктов М.А. Николай I: биография и обзор царствования. М., 1918. С. 244.
3. Соловьев Д.Н. Пятидесятилетие С.-Петербургской Первой гимназии, 1830—1880. М., 2012. 432 с.
4. Колышницына Н.В. Благородный пансион при Санкт-Петербургском университете: воспитатели и воспитанники [Электр. ресурс]. URL: https://lermontovka-spb.ru/m/колом_чт_2011_колышницына_н.в..doc (дата обращения: 20.01.2023).
5. Дубровская Н.В. Благородный пансион при Санкт-Петербургском университете: организационная структура и повседневная жизнь. 1817—1830 гг. СПб., 2017. 97 с.
6. Жуковская Т.Н., Дубровская Н.В. Благородный пансион при Санкт-Петербургском университете (1817—1830 гг.): организационная структура и повседневная жизнь // Клио. 2017. № 10(130). С. 57-63.
7. Косачевская Е.М. Н.А.Маркевич. 1804—1860. Л., 1987. 285 с.
8. Панаев И.И. Литературные воспоминания. М., 1988. С. 29.
9. Устрялов Н.Г. Воспоминания о моей жизни // Древняя и новая Россия. 1880. № 8. С. 609-610.
10. Алдонова Н.Б. И.И.Панаев — рецензент «Современника» // Некрасовский сборник. СПб., 2001. Т. 13. С. 154.
11. Маркевич Н.А. Из воспоминаний // А.С.Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1985. С. 153.
12. Канн-Новикова Е.М. М.И.Глинка: новые материалы и документы. М., 1951. С. 9-10.
13. Черейский Л.А. Пушкин и его окружение. Л., 1988. С. 407-408.
14. Глинка М.И. Записки / Под. ред. А.Н.Римского-Корсакова. М., 2019. С. 24.
15. Толмачев Я.В. Автобиографическая записка // Русская старина. 1892. Т. 75. С. 699-724.

References

1. Panaev I.I. Literaturnye vospominaniya [Literary memoirs]. Moscow, 1950, p. 472.
2. Polievktov M.A. Nikolay I: biografiya i obzor tsarstvovaniya [Nicholas I: biography and review of the reign]. Moscow, 1918, p. 244.
3. Solov'ev D.N. Pyatidesyatiletie S.-Peterburgskoy Pervoy gimnazii, 1830—1880 [Fiftieth anniversary of the St. Petersburg First Gymnasium]. Moscow, 2012. 432 p.
4. Kolyshnitsyna N.V. Blagorodnyy pansion pri Sankt-Peterburgskom universitete: vospitateli i vospitanniki [The Noble Boarding School at St. Petersburg State University: educators and pupils]. Available at: https://lermontovka-spb.ru/m/колом_чт_2011_колышницына_н.в..doc (accessed: 20.01.2023).
5. Dubrovskaya N.V. Blagorodnyy pansion pri Sankt-Peterburgskom universitete: organizatsionnaya struktura i povsednevnyaya zhizn' [The Noble Boarding School at St. Petersburg State University: organizational structure and daily life]. 1817—1830 gg. St. Petersburg, 2017. 97 p.
6. Zhukovskaya T.N., Dubrovskaya N.V. Blagorodnyy pansion pri Sankt-Peterburgskom universitete (1817—1830 gg.): organizatsionnaya struktura i povsednevnyaya zhizn' [The Noble Boarding School at St. Petersburg State University (1817—1830): organizational structure and daily life]. Klio, 2017, no. 10(130), pp. 57-63.
7. Kosachevskaya E.M. N.A.Markevich. 1804—1860. Leningrad, 1987. 285 p.
8. Panaev I.I. Literaturnye vospominaniya [Literary memoirs]. Moscow, 1988, p. 29.

9. Ustryalov N.G. Vospominaniya o moyey zhizni [Memories of my life]. Drevnyaya i novaya Rossiya, 1880, no. 8, pp. 609-610.
10. Aldonina N.B. I.I.Panaev — retsenzent “Sovremennika” [I.I.Panaev — reviewer of Sovremennik]. Nekrasovskiy sbornik. St. Petersburg, 2001. Vol. 13, p. 154.
11. Markevich N.A. Iz vospominaniy [From the memoirs]. In: A.S.Pushkin v vospominaniyakh sovremennikov. Moscow, 1985, p. 153.
12. Kann-Novikova E.M. M.I.Glinka: novye materialy i dokumenty [M.I.Glinka: new materials and documents]. Moscow, 1951, pp. 9-10.
13. Chereyskiy L.A. Pushkin i ego okruzhenie [Pushkin and his entourage]. Leningrad, 1988, pp. 407-408.
14. Glinka M.I. Zapiski [Notes]. Moscow, 2019, p. 24.
15. Tolmachev Ya.V. Avtobiograficheskaya zapiska [Autobiographical note]. Russkaya starina, 1892, vol. 75, pp. 699-724.

Shashkova E.V. “What are we prepared for and are we prepared for anything?” (According to the pages of I.I.Panaev’s “Literary memoirs”). The article is devoted to the period of study of one of the most prominent writers of the 19th century, critic, publicist, editor of the “Sovremennik” magazine I.I.Panaev in a Noble boarding school at St. Petersburg University. Panayev’s years of study fell on the reign of Nicholas I. The years when the government treated science respectfully, supporting financially, but vigilantly guarding the existing order from critical thought. Through the prism of Panayev’s memoirs, the staff of the Noble Boarding School teachers, their interaction with students, features and results of educational activities are considered. Teachers read outdated courses for a long time, most of them were not interested in somehow captivating students with their subject. The main concepts that the author develops on the pages of his memoirs are inertia and routine, the moral and spiritual impasse of modern society.

Keywords: I.I.Panaev, Nicholas I, literature, Boarding School for the Nobility, education, upbringing.

Сведения об авторе. Екатерина Владимировна Шашкова — кандидат филологических наук; преподаватель СПб ГБ ПОУ «Техникум “Приморский”» (Санкт-Петербург); ORCID: 0000-0002-7196-4515; Schaschkowa-E-W@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Шашкова Е.В. «Для чего мы приготовлены и приготовлены ли к чему-нибудь?» (по страницам «Литературных воспоминаний» И.И.Панаева) // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 250-254. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).250-254

For citation: Shashkova E.V. “What are we prepared for and are we prepared for anything?” (According to the pages of I.I.Panaev’s “Literary memoirs”). Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 250-254. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).250-254

В.О.Шипулин

БИОПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ ВЛАСТИ В ЭПОХУ ЦИФРЫ

В статье, исследующей становление и действие биополитических механизмов реализации власти в условиях цифрового общества, показывается, что перманентная погруженность индивидов в цифровую среду позволяет вовлекать их в сферу биополитического влияния, не прибегая к посредству классических инструментов и практик отправления властно-управленческих функций. Анализируются методы осуществления цифровой биовласти, неоднозначно воспринимаемые общественным мнением и противоречивые с этической точки зрения. Среди них — осуществление тотального контроля над частной жизнью обывателя посредством фиксации следов его взаимодействия с электронной средой, расширяющаяся практика обязательной регистрации биометрических данных, датафикация человеческой телесности; все это обосновывается необходимостью решения проблем безопасности, медицинской профилактики и распространения социальных гарантий на всех нуждающихся. Особый интерес представляет проблема взаимоотношений физического индивида и его цифрового «Я», целью регистрации и функционирования которого в виртуальном пространстве может быть как обретение способов самовыражения, недоступных в обычной жизни, так и попытка выхода из-под влияния биовласти. Отмечается, что наряду с рисками продуцирования новых способов манипуляции индивидами, сокращением пространства приватности и пр., реализация цифровых биополитических моделей контроля способствует эффективности удовлетворения растущих потребностей и легкости получения различных услуг, что позитивно воспринимается многими.

Ключевые слова: биополитика, биовласть, голая жизнь, датафикация тела, цифровой след

Особенностью биополитической власти является восприятие индивидов, подверженных ее воздействию, преимущественно не как субъектов с определенным социально-правовым статусом, а как живых людей с набором биологических характеристик и потребностей. Пространством реализации биополитических стратегий, исследовательских и прикладных, выступают различные направления человеческой мысли и практики, но прежде всего те, что связаны с витальными аспектами человеческой жизнедеятельности: демография, медицина, биоэтика, генетика и пр. Вместе с тем, применение технологий биовласти может означать попытку через контроль над телами, естественными потребностями и инстинктами программировать мышление и поведение индивидов для достижения внешних целей. Реализация подобной повестки будет означать редукцию человека к сугубо биологическому субъекту (или даже объекту), лишенному высших социальных и культурных устремлений, пребывающему вне сферы устоявшейся нормативной этики и используемому как средство в чужих интересах.

Как известно, активное внедрение в философский дискурс биополитической проблематики произошло во многом благодаря интеллектуальным изысканиям М.Фуко. Согласно Фуко, в эпоху европейского модерна власть в качестве субъекта воздействия стала активно использовать человеческое тело, его возможности и желания. В первую очередь она при этом выступила в качестве власти дисциплинарной, подвергая тела системной и методичной муштре с целью сделать их максимально пригодными и податливыми для выполнения социально востребованных, в том числе экономических, функций. Важную роль в этом играли такие дисциплинирующие общественные институты, как школа, клиника, рабочий дом, казарма и т. п. [1]. Позднее проявился и другой модус властного воздействия — он был «центрирован вокруг тела-рода, вокруг тела, которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия» [2, с. 243].

Между этими двумя модусами биовласти немало общего: и дисциплинарные (анатомо-политические) технологии, и «био-политика народонаселения» [2, с. 244] выступают как антитеза методам социальной регуляции, основанным на открытом и показательном, но несистемном насилии, те и другие в качестве объекта имеют дело с человеческими телами, стремятся к непрерывному и всеохватному воздействию, функционируя — особенно это касается второго модуса — рассредоточенно, анонимно и автоматически. Основная же разница состоит в том, что в первом случае объектом воздействия являются отдельные тела, которые необходимо еще «доформатировать» до желаемого состояния, сделать «послушными», что требует применения соответствующих инструментов, во втором — речь идет о множествах индивидов, уже вовлеченных в общие биологические процессы: рождение, воспроизводство, болезни, смерть [3, с. 262].

Трансформация классических политических процедур и способов властного воздействия в направлении «мягкой силы», не предполагающей прямой контроль и эксплутацию, а действующей более изощренно (например, через искусственное конструирование и навязывание новых потребностей), не означает, однако, что биовласть перестает быть властью: ее стремление удерживать индивидов в фокусе своего контроля не исчезает, а во многом только усиливается. Поэтому неудивительно, что сегодня, в эпоху доминирования в развитых странах ценностей либерализма и индивидуализма, предполагающих недоверие к любым формам ограничения личной свободы со стороны государственных институций, применение биополитических технологий нередко рассматривается как попытка осуществления манипулятивного дисциплинарного властного доминирования над индивидами в завуалированном виде.

По мнению Дж. Агамбена, все современные политические режимы, и демократические в первую очередь, привержены биополитическим методам реализации своих целей. Он использует понятие *голой жизни* [4] для обозначения жизни как таковой, естественного состояния человека, когда имеет место исключение индивида из системы официальных норм и правил и его незащищенность перед лицом властного воздействия (пребывание же человека в рамках правовой нормативности представляет собой лишь т. н. включенное исключение, то есть временную приостановку естественной исключенности). Агамбен также обращается к идее К. Шмитта о том, что держателем власти, сувереном, является тот, кто принимает решения о чрезвычайном положении, как раз и позволяющем редуцировать индивида к внесоциальному и внеправовому состоянию голой жизни. Однако если прежде объявление чрезвычайного положения выступало особым случаем, то в современном социуме, по мнению Агамбена, ситуация чрезвычайного положения оказывается нормой, «доминирующей управленческой парадигмой современной политики» [5, с. 9], а «осознанное использование... чрезвычайного положения (даже если оно и не было объявлено формально) стало одной из главных практик современных государств, включая и так называемые демократии» [5, с. 9]. И если в первой половине прошлого столетия топом, где происходит тотальное исключение индивида из социально-правового поля с превращением его тела в живой труп и перманентной возможностью лишить его последних признаков жизни, был концлагерь, то ныне — в эпоху торжества либеральных и гуманистических принципов — примерами выхода за пределы нормальности, навязываемого и воспринимаемого как должное, становятся обязательная изоляция в период пандемии Covid-19 или регистрация биометрических данных при пересечении границ и в иных подобных случаях. Таким образом, с этой точки зрения, распространение биополитических методов контроля только способствует укреплению репрессивной власти государства в отношении отдельных людей и населения в целом.

Возможна, впрочем, и иная трактовка биополитики, согласно которой применяемые ею технологии и результаты ее действия должны оцениваться с этической точки зрения нейтрально: следует просто принять как данность, что, как полагает соредатор журнала *Foucault Studies* Д. Лоренцини, «общество перешагнуло такой порог, когда биологические процессы, характеризующие жизнь человека как вида, стали важнейшим вопросом для принятия политических решений, новой проблемой, которую должны решать правительства, и не только в исключительных обстоятельствах (например, эпидемии), но и в нормальных» [6] и что «биополитическая власть... является частью того, что мы есть, нашей исторической формы субъективности, по крайней мере, в течение последних двух столетий» [6], и само по себе это ни хорошо ни плохо.

Закреплению биополитических форм контроля над массами служат новейшие достижения научно-технического прогресса, а конкретно — активное развитие цифровых технологий, трансформирующих многие сферы профессиональной деятельности и повседневное бытие людей. В цифровом обществе основной объект биополитического воздействия — жизнь человека — проходит в условиях постоянного взаимодействия с разнообразными информационными сервисами и интернет-приложениями, что, с одной стороны, существенным образом облегчает существование индивида-потребителя, с другой — создает поле контроля для осуществления «мягкого» управляющего воздействия на нее. В то же время шаг за шагом осуществляется движение в сторону конвергенции человеческого тела — еще одного объекта биополитики — и цифровых технологий, сосредоточенных на фиксации процессов, происходящих внутри него и даже в это самое тело инкорпорированных; неслучайно возникновение такого понятия, как датафикация тела [7, р. 463].

Идеальный биополитический контроль предполагает полноту и всеохватность и в то же время — восприятие его индивидами как естественного и ненавязанного. Это в значительной степени как раз и достигается с помощью цифровых технологий нового поколения, погружающих тела индивидов в пространство перманентной идентификации и мониторинга, самоисключение из которого практически не представляется возможным. Да и желания исключиться, как правило, не возникает: удобство цифровых услуг для потребителя и формирующаяся психологическая зависимость от присутствия в информационно-коммуникативной среде воспринимается большинством как неотъемлемая жизненная функция. При этом возникает немало вопросов, в частности относительно того, какие эффекты, в том числе непредвиденные — социальные, этические, антропологические, — могут иметь место вследствие осуществления биополитического контроля посредством цифровых технологий.

Начиная с эпохи модерна роль информационных ресурсов в реализации властных стратегий становится весьма значимой, именно с их помощью в коллективном и индивидуальном сознании укореняются паттерны востребованного социального поведения. В условиях же цифровой цивилизации XXI века суггестивно-манипулятивная функция цифровых технологий в политике, в том числе и биополитике, проступает еще очевиднее. Современный обыватель живет в условиях перманентного увеличения объема и количества источников информации, непрерывно находится лицом к лицу с бесконечным множеством конкурирующих за его внимание контентов и дискурсов. В бесконечном потоке данных и сообщений ему сложно отличать истину от вымысла, искреннее заблуждение от сознательной дезинформации, желание наставить на правильный путь от попыток злостной манипуляции. Переизбыток информации оказывает влияние на эмоциональную сферу и когнитивные процессы индивидов: в условиях необходимости ежеминутно воспринимать множество сообщений, различных по форме, часто экспрессивных и противоречащих друг другу содержательно, люди становятся крайне невротичными и легко возбудимыми, возрастает риск утраты психического равновесия и даже ментального нездоровья, поскольку формировавшаяся в ходе длительной эволюции психика биологического вида *Homo Sapiens* не всегда справляется с подобными перегрузками. Ослабление способности

рационально мыслить и программировать собственные действия, руководствуясь логикой, а не инстинктом и эмоциями, делает человека удобным объектом для биополитической регуляции.

Подверженность природным инстинктам и эмоциям еще более усиливается, когда обитатель цифрового общества оказывается не наедине со своим собственным раздробленным восприятием реальности, а в обществе себе подобных. Такая ситуация возникает вследствие все более плотной включенности людей во взаимодействие друг с другом посредством социальных медиа. Складывающиеся сетевые сообщества позволяют пользователям свободно интегрироваться поверх расстояний и границ с целью реализации совместных интересов — деловых, политических и пр. Кризис устойчивой картины мира вследствие информационного профицита вкупе с деструкцией привычных этических норм и ценностей, имеющей место в современной культуре, позволяет именовать складывающуюся модель коллективной сетевой общности *цифровой* или *виртуальной толпой* [8, с. 79], имея в виду, что проявление многих вполне натуралистических качеств, присущих толпе, массе в традиционном понимании (повышенная возбудимость, восприимчивость к внушению, освобождение скрытых инстинктов насилия и жестокости), в интерактивной цифровой среде лишь усиливается.

При этом множественность источников и каналов передачи информации, посредством которых, среди прочего, транслируются в сознание индивидов и установки биовласти, позволяет воспринимать эту власть — вполне в соответствии с фукианскими трактовками — как децентрализованную и разновекторную, исходящую из разных точек локализации властных очагов [9, с. 45]. Каждый в отдельности информационный ресурс (а в современном мире всякий является источником информации, потенциально воспринимаемой всеми) может не иметь «цели создать противоречивый образ в сознании реципиента, но он генерируется благодаря... сосуществованию различных персональных волей, каждая из которых конструирует свой репортаж...» [9, с. 45]. Вместе с тем за плюрализмом информационных источников, посредством которых осуществляется децентрированное анонимное биополитическое влияние, при желании можно разглядеть невидимую руку истинных держателей власти в лице политических и медиаэлит. Например, сформировавшуюся в пространстве интернета цифровую толпу посредством умелых манипулятивных приемов несложно превратить в толпу физическую и направить на совершение акций политического протеста или иных действий в нужном для «хозяев дискурса» направлении. Подчас сложно однозначно установить, являются ли те или иные проявления массовой активности самопроизвольными, пусть и катализированными посредством вышеописанных эффектов цифрового социума, или же умело направляемыми общественными силами, которые желают оставаться в тени.

Так, попытка штурма Капитолия, предпринятая сторонниками Д.Трампа в январе 2021 года, была истолкована его политическими оппонентами как деструктивная реакция толпы, изначально сформировавшейся в основном как виртуальной, но под воздействием популистской риторики бывшего президента США, апеллировавшего к массовым инстинктам и предрассудкам, обретшей традиционную физическую форму. В то же время контрреакция противников Трампа, а среди таковых и представители политического истеблишмента Соединенных Штатов, и хозяева имеющих глобальный охват американских медиакорпораций, также привела к манипулированию сознанием людей с целью формирования образа врага в лице бывшего президента: подобная технология весьма удобна для воздействия на эмоции движимых биологическими чувствами масс. Показательно, что после упомянутых событий у Капитолия руководители ряда ведущих транснациональных сетевых медиа приняли решение заблокировать активность Трампа на своих платформах, что, вкупе с критическим к нему отношением со стороны ряда традиционных медиа (CNN и др.), означало стремление практически полностью вытеснить его персону из информационного, а значит, и политического поля.

Практики осуществления биополитического контроля на новой технологической основе находят все более широкое применение в современном мире. Нередко это объясняется интересами самих граждан, например, электронные средства использовались для отслеживания физической локации людей на предмет соблюдения ими протоколов социального дистанцирования во время пандемии Covid-19. Стремление обеспечить общественную безопасность обосновывается введением цифрового контроля за трансграничными перемещениями людей, с этой целью активно применяется биометрическая регистрация (фото лица и сетчатки глаза, отпечатки пальцев и пр.) с занесением полученной информации в соответствующие цифровые базы для удобства последующей идентификации. Кроме того, личность человека, пересекающего международную границу, может быть установлена, кодирована и профилирована с помощью фиксации цифровых следов, оставленных им в процессе подачи заявления на получение визы, покупки авиабилета, использования банковской карты, проведения Гугл-поиска и так далее; его данные и цифровая идентификация путешествуют «заранее» по различным информационным сетям, схемам и базам данных и ждут прибытия физического референта (тела) [7, р. 468]. Фиксация электронных следов, возникающих в ходе контактов индивида в интернете или с цифровыми устройствами, может происходить (без информирования объектов наблюдения) и во многих других случаях, на этой основе формируется уникальная картина его личности, самочувствия, коммуникативных связей, предпочтений и локаций. Реализация подобных технологий актуализирует проблемы этического и правового характера: необходимость подвергать цифровой регистрации столь интимный объект, как собственное тело, может осуществляться независимо от желания людей; фактически до нулевого значения сужается объем пространства частной жизни; открываются широкие возможности для манипуляции индивидами на основе обладания всеобъемлющими данными о них — речь здесь может идти как о распространении контекстной рекламы, так и о банальном шантаже.

Однако биоцифровой контроль и регуляция могут осуществляться и под видом решения гуманитарных задач: такое обоснование, например, присутствует в обсуждаемой на глобальном уровне идее присвоения индивидам персональных цифровых идентификационных номеров (ID). Действительно, у сотен миллионов жителей планеты (бездомных, беженцев, нелегальных мигрантов и пр.) отсутствует идентификация, зафиксированная в соответствующих актах гражданского состояния, следовательно, с формально-юридической точки зрения они как бы и не существуют и в силу этого лишены многих естественных прав. Присвоение цифровых идентификаторов на основе биометрических данных рассматривается как способ распространить действие правовых и социальных гарантий на все человечество. Однако, вероятно, истинным и полноценным выражением такого стремления стала бы не датафикация тел индивидуумов, а отказ от приравнивания *physis* к *nomos*, т. е. биологической сущности к юридической регистрации, живого человека к гражданину, имеющему паспорт. Всякий живущий индивид должен восприниматься как личность с гарантированным набором прав независимо от прочих обстоятельств — подобным тезисом могла бы быть выражена высшая благородная цель биополитики.

Очевидно, что по мере цифровизации общества пространство применения практик датафикации телесности, в том числе с целью управления человеческим поведением, будет только расширяться, цифровые идентификаторы личности, позволяющие получать информацию о различных сторонах жизни человека, уже стали привычным элементом в некоторых странах. Так, в Китае с помощью технологии Big Data происходит регулярный учет данных о поступках каждого гражданина, на основе такого учета ему присваивается индивидуальный социальный рейтинг, в зависимости от которого распределяются привилегии и ограничения, касающиеся доступа к выгодным кредитам, возможности перспективного трудоустройства, выезда за границу, очередности получения государственных услуг и т. п. В силу изложенного уже не столь радикальным выглядит применение к ситуации ближайшего будущего человечества метафоры цифрового концлагеря, в который помимо их воли помещены все его обитатели. Аналогия с концлагерем (который Дж. Агамбен полагает местом, где биополитическая власть над голой жизнью становится абсолютной и беспрецедентной [4, с. 217]) может казаться уместной и ввиду того, что бытие современного человека невозможно представить вне сферы цифровых технологий и услуг, предоставляемых/навязываемых теми, кто их контролирует; тотальное отключение от цифровых девайсов будет означать не просто социальную изоляцию индивида, но и угрозу для его биологического существования.

Особый интерес с точки зрения биополитического анализа представляют взаимоотношения, которые складываются между реальным физическим субъектом и его цифровым образом, существующим в виртуальном пространстве социальных сетей. Стоит ли считать цифрового двойника (каковых может быть множество) лишь сетевой презентацией своего реального создателя, которая появляется ввиду необходимости обозначить свое присутствие в интернет-среде и служит целям более эффективного решения таким образом ряда задач — профессиональных, образовательных и т. п.? Или же цифровой образ становится новой личностной ипостасью человека, электронной формой его инобытия, способной производить действия и выстраивать коммуникативные практики, которые реальному телесному субъекту недоступны или которые он в силу тех или иных причин воздерживается осуществлять в повседневной жизни вне сети? Появление виртуального двойника, скрытого за аватаром, ником, может объясняться желанием индивида апробировать новые способы самовыражения и эмоциональной разрядки, расширить рамки социально-нормативного контроля. Неслучайно общению в виртуальном пространстве нередко сопутствует ситуация, когда «символическая равностатусность участников коммуникативного взаимодействия рождает иллюзию вседозволенности, проявляющуюся в том числе в использовании обценной лексики» [10, с. 207].

В свете всеохватности и перманентности биополитического контроля над личностью в современном обществе сложно не задаться вопросом о том, возможно ли от него освободиться — хотя бы на время, и, если да, то каким образом. В свое время А. Шопенгауэр полагал, что человеку в стремлении выйти из под влияния мировой Воли следует прибегнуть к аскетическим практикам, т. е. подавлению проявлений собственной телесности. Вероятно, в современном цифровом мире отказ от собственной телесности и выход тем самым из под воздействия расположенной нигде конкретно, но всюду одновременно биовласти как раз и становится возможным посредством преобразования индивида в свою цифровую «тень», в скрытый за аватаром сетевой образ, лишенный физических измерений, потребностей и импульсов. Судьба цифрового «Я» находится во власти лишь своего создателя, который волен с помощью манипуляции компьютерной мышью как прекратить его виртуальную жизнь, так и вновь возродить в другом сетевом обличии. Впрочем, и здесь не все так просто: уменьшая свою зависимость от биополитических форм контроля посредством ухода в виртуальную среду, индивид волей-неволей может обрести психологическую, в известной степени биологическую потребность в регулярном присутствии и функционировании там в облике своего цифрового «Я», дающем, к примеру, возможность регулярно сбрасывать эмоциональное напряжение, накопившееся в процессе общения оффлайн.

Таким образом, можно утверждать, что в реалиях современного социума, с одной стороны, возникают новые возможности для свободного самовыражения индивидов, реализации их творческого потенциала, до глобального масштаба расширяется коммуникативное и интерактивное пространство, с другой стороны, образуются инновационные методы контроля и регуляции, цифровые по форме и биополитические по своему содержанию. Спецификой этих методов выступает предоставляемая перманентной вовлеченностью индивидов в цифровую среду возможность влияния на их тела и сознание, минуя опосредующие социальные институты и

дисциплинарные практики эпохи модерна. При этом реализация цифровых биополитических методов контроля, вызывая обоснованные опасения относительно их манипулятивной сущности, может оказаться вполне приемлемой для обывателей в том случае, если они убеждены, что необходимость подвергать свое биологическое естество и поведение датафикации способствует эффективности удовлетворения растущих потребностей и легкости получения разнообразных услуг. Образ жизни и мировосприятие многих современников подтверждает распространенность именно такого взгляда на рассмотренную проблему.

1. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы: пер. с франц. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с франц. М: Касталь, 1996. 448 с.
3. Самовольнова О.В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М.Фуко, Дж.Агамбен, А.Негри // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2017. № 4-2(10). С. 261-271.
4. Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь: пер. с итал. М.: Европа, 2011. 256 с.
5. Агамбен Дж. Homo Sacer. Чрезвычайное положение: пер. с итал. М.: Европа, 2011. 148 с.
6. Lorenzini D. Biopolitics in the Time of Coronavirus [Электр. ресурс] // Critical Inquiry. 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/> (дата обращения: 09.11.2022).
7. Ajana B. Digital Biopolitics, Humanitarianism and the Datafication of Refugees // Refugee Imaginaries: Research Across the Humanities / E.Cox, S.Durrant, D.Farrier, L.Stonebridge, A.Woolley. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. P. 463-480.
8. Кёхлер Г. Новые социальные медиа: шанс или перспективы для диалога? // Полис. Политические исследования. 2013. № 4. С. 75-87.
9. Ильин А.Н. От информационной дезориентации к поверхностному потреблению информации // Информационное общество. 2014. № 5-6. С. 42-49.
10. Управляемость и дискурс виртуальных сообществ в условиях политики постправды: монография / Под ред. Д.С.Мартыанова. СПб.: ЭлекСис, 2019. 312 с.

References

1. Foucault P.-M. Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdeniye tyur'my [Orig.: Surveiller et punir. Naissance de la prison]. Moscow, 1999. 480 p. (In Russ.).
2. Foucault P.-M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let [Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of different years]. Moscow, 1996. 448 p. (In Russ.).
3. Samovol'nova O.V. Sotsial'no-filosofskiy analiz osnovnykh kontseptsii biopolitiki: M.Fuko, Dzh.Agamben, A.Negri [Socio-philosophical analysis of the main concepts of biopolitics: M.Foucault, J.Agamben, A.Negri]. RSUH/RGGU Bulletin. Series Philosophy. Social Studies. Art Studies, 2017, no. 4-2(10), pp. 261-271.
4. Agamben G. Homo Sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn' [Orig.: Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita]. Moscow, 2011. 256 p. (In Russ.).
5. Agamben G. Homo Sacer. Chrezvychaynoye polozheniye [Orig.: Homo Sacer. Stato di essezione]. (In Russ.).
6. Lorenzini D. Biopolitics in the Time of Coronavirus. Critical Inquiry. 2020. Available at: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/> (accessed: 09.11.2022).
7. Ajana B. Digital Biopolitics, Humanitarianism and the Datafication of Refugees. Refugee Imaginaries: Research Across the Humanities / E.Cox, S.Durrant, D.Farrier, L.Stonebridge, A.Woolley. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019, pp. 463-480.
8. Köchler H. Novyye sotsial'nyye media: shans ili prep'yatstviye dlya dialoga? [The new social media: chance or challenge for dialogue?]. Polis: Politicheskie issledovaniya, 2013, no. 4, pp. 75-87.
9. Il'in A.N. Ot informatsionnoy dezorientatsii k poverhnostnomu potrebleniyu informatsii [From Information disorientation to superficial information consumption]. Informatsionnoe obshchestvo, 2014, no. 5-6, pp. 42-49.
10. Mart'yanov D.S., ed. Upravlyayemost' i diskurs virtual'nykh soobshchestv v usloviyakh politiki postpravdy: monografiya [Manageability and Discourse of Virtual Communities in the Conditions of Post-Truth Politics: monograph]. Saint-Petersburg, 2019. 312 p.

Shipulin V.O. Biopolitical technologies of power in the digital age. The article examines the formation and operation of biopolitical mechanisms for the exercise of power in a digital society, the regulatory and controlling impact of which is primarily focused on the somatic, vital aspects of human existence. It is indicated that the permanent presence of individuals in the digital environment makes it possible to involve them in the sphere of biopolitical influence without resorting to classical institutions and practices of exercising power and managerial functions. Methods for the implementation of digital biopower, which are ambiguously perceived by public opinion and contradictory from an ethical point of view, are analyzed. Among them — the implementation of total control over the private life of the inhabitant by fixing traces of his interaction with the electronic environment, the expanding practice of mandatory registration of biometric data, datafication of human physicality; all this is justified by the need to solve security problems, medical prevention and the extension of social guarantees to all those in need. The problem of the relationship between the physical individual and his digital self is of particular interest, the purpose of registration and functioning of which in the virtual space can be both the acquisition of ways of self-expression that are inaccessible in ordinary life and an attempt to get out of the biopower influence. It is noted that along with the risks of producing new ways of manipulating a person, reducing the space of privacy, etc., the implementation of digital biopolitical management models helps to increase the efficiency of meeting growing needs, simplifies the process of obtaining various services, which is perceived positively by many.

Keywords: biopolitics, biopower, naked life, body datafication, digital footprint.

Сведения об авторе. Всеволод Олегович Шипулин — кандидат философских наук, доцент по кафедре философии; доцент кафедры философии, культурологии и социологии; Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого; ORCID: 0000-0002-8921-3752; Vsevolod.Shipulin@novsu.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Шипулин В.О. Биополитические технологии власти в эпоху цифры // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 255-260. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).255-260

For citation: Shipulin V.O. Biopolitical technologies of power in the digital age. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 255-260. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).255-260

В.И.Ярыш

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ ИСТОКАХ БЕРЕСТЯНОГО РЕМЕСЛА В РОССИИ И ДРУГИХ ГОСУДАРСТВАХ

В Российской Федерации и других государствах было найдено много археологических свидетельств берестяного ремесла, которые являются основой для дальнейшего развития этого вида творчества и позволяют использовать их современными мастерами. В статье представлены находки из Китая, Латвии, Литвы, России и Швейцарии.

Ключевые слова: берестяное ремесло, археология, современные мастера, Китай, Латвия, Литва, Норвегия, Россия, Швейцария

В Российской Федерации и других государствах было найдено много археологических свидетельств берестяного ремесла, которые являются основой для дальнейшего развития этого вида творчества и позволяют использовать их современными мастерами.

Веретье. VII—VI тыс. лет до н.э. В раскопках поселения Веретье I (юг Архангельской и север Вологодской областей), датируемого VII—VI тысячелетием до нашей эры, у внешней стены одного из жилищ (жилище № 3) была обнаружена мастерская для обработки кремния и была найдена «ёмкость из одного куска бересты, края которой завёрнуты как крышка, а углы скреплены внизу волокнистым растением. Внутри этого тусса находились крупные отщепы и куски голубого кремня, заготовки орудий, два ретушера, скребок и угловой резец на широкой пластине — всего 29 предметов. Ёмкость служила для сохранения кремневого сырья, которое на свету быстро теряло свои качества и цвет» [1, с. 10, 140]. Размеры найденной ёмкости 20х12,5х9 см [2, с. 32].



(Фото 1 — Берестяная ёмкость для хранения кремния. Веретье I. VII—VI Тыс. до н.э. [2, с. 34])

В этой местности найдены и другие примитивные берестяные изделия и даже, предположительно, детский берестяной мяч: «Мячик скручен из одинаковых по ширине полосок бересты намотанных крест-накрест...». Размеры: 3,5х4 см [1, с. 21].

Рассмотрев этот «мячик» в археологическом фонде Эрмитажа в Санкт-Петербурге, я больше склоняюсь к мысли, что это клубок берестяной ленты — заготовка материала для использования.

Археолог С.В.Ошибкина также пишет, что «На стоянке Фризак, Северная Германия, найдена берестяная ёмкость, принятая за черпак для воды. По куску бересты получена дата — около 7000 лет до н. э. Фрагмент берестяной корзинки найден в слое среднего мезолита стоянки Звидзе, Латвия, датированной периодом 5700 — 5230 лет до н. э. Все известные берестяные ёмкости относятся к концу мезолита и тем самым предваряют появление керамической посуды, предназначенной для приготовления или хранения пищи» [1, с. 10].

Следовательно, до появления керамической посуды широко использовались берестяные ёмкости, и находки берестяных изделий этого периода в перспективе могут быть не единичны.

Изделия, выполненные на основе выше приведённого технологического приёма, изготавливали мастера на Северо-Западе России и в Сибири вплоть до XX века.

Горбуновский торфяник. Нижний Тагил. Последняя треть III тыс. до н.э. На Урале (недалеко от Нижнего Тагила), на VI Разрезе Горбуновского торфяника найдены фрагменты бересты со скоблёным орнаментом, относящиеся к последней трети III тыс. до н.э.

Семь фрагментов из этих находок были детально проанализированы в статье Е.А.Кашиной и Н.М.Чаиркиной «Орнаментированные берестяные изделия из VI разреза Горбуновского торфяника» [3, с. 41-48]. Авторы публикации предполагают, что эти фрагменты были украшены сходным техническим приёмом: сначала прокрашивание, затем выскабливание орнамента [3, с. 45]. Надо заметить, что исследователь Горбуновского торфяника Д.Н.Эдинг в 30-х годах XX в. также трактовал изображения на берестяных фрагментах торфяника как «орнаментированную роспись берестяных изделий» [4, с. 95].

Технологию изготовления и дизайн изображений на данных берестяных фрагментах исследователи Е.А.Кашина и Н.М.Чаиркина соотносят с керамикой карасьеозерского типа: «Для нее характерны горизонтальные, вертикальные и наклонные оттиски протасенной гребенки, зигзаговые, напоминающие волнистые, линии, ромбы и оттиски «шагающего» гребенчатого штампа» [3, с. 47].

На наш взгляд, маловероятно, что это была краска: мастер использовал способ украшения берестяных изделий приёмом скобления по «зимней» коре, ставшим, видимо, тогда уже традиционным. Этот прием с тех пор по настоящее время применяют народы Сибири и Северной Америки.

При заготовке в зимнее время береста отделяется от ствола с небольшим слоем «камбия», который обычно бывает темно-коричневого цвета: он и поддается «скоблению» при украшении изделий, и нет необходимости в предварительном окрашивании этой поверхности.

В пользу версии скобления орнамента по «зимней бересте» говорит и то, что анализ краски, которой, по мнению исследователей, были покрыты рассматриваемые фрагменты перед скоблением, не проводился: «По мнению В.М.Раушенбах <...> фрагмент 1 окрашен темно-красно-бурой охрой, смешанной с жиром. Однако это лишь версия, химический анализ состава краски, к сожалению, пока не проведен» [3, с. 45].

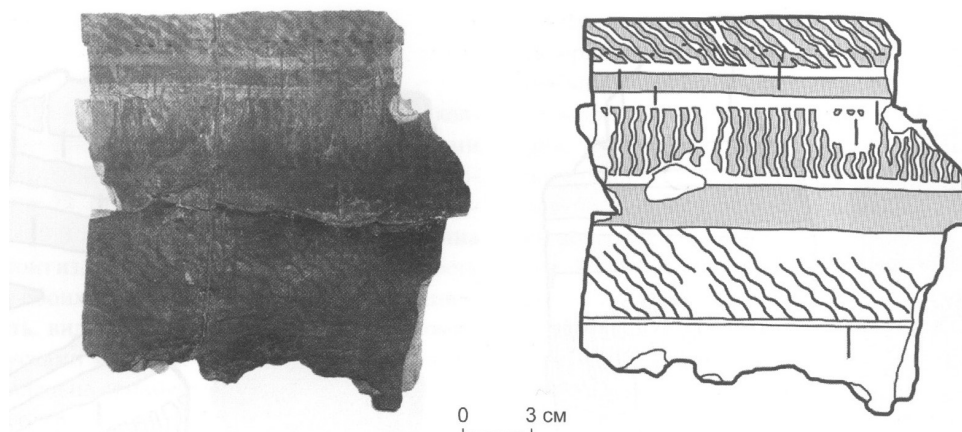


Фото 2. Фрагмент орнаментированного берестяного изделия: ГИМ 75907. Оп. А385. №53. 17,1x16,8 см, толщина бересты 3 мм [3, с. 44, рис. 5].

Рассмотрим внимательно этот фрагмент (фото 2) из Горбуновского торфяника. Исследователи данного фрагмента Е.А.Кашина, Н.М.Чаиркина пишут: «По всему верхнему краю в 1,3—1,5 см от кромки имеются отверстия овальной формы размером 1,0x1,5 мм, сделанные с внешней стороны на расстоянии 0,6—0,8 см друг от друга. На кромке видны вертикальные вмятины шириной ок. 2,5 мм, возможно оставшиеся от обметки края через отверстия» [3, с. 43]. Приведённая информация, а так же толщина фрагмента в 3 мм, позволяют судить, что этот фрагмент мог быть частью корпуса туеска, короба, так как археологические находки в Зауралье, датируемые XII—XVIII веками, и этнографические образцы, принадлежащие обским уграм в категории туеса, короба, выполнялись сходными техническими приёмами.

Техника скобления по «зимней» бересте успешно подтверждается дальнейшими археологическими находками, датируемыми XVI—XVIII веками на территории Югорской земли [5, с. 238-241]. И это говорит о том, что фрагменты, найденные на Горбуновском торфянике, позволяют зафиксировать древнейшее применение данной техники на последующих территориях обских угров.

Эстетика внешнего украшения керамических и берестяных изделий была идентична, о чём говорится в приведённой статье, но технология производства, едва ли была сходной: слишком сильно береста отличается от керамики по своим свойствам.

Охта-I. Кон. IV — нач. III тыс. до н. э. В археологических раскопках 2008—2009-х годов на Охте в Санкт-Петербурге были найдены грузила и поплавки, датируемые концом IV — началом III тысячелетия до н. э. [6, с. 431, 447].

Небольшая галька обматывалась длинной берестяной лентой с образованием на противоположных концах скруток небольших «рожков», которые позволяли прочно зацепить за них тоненькую бечёвку из растительного материала и привязать грузило к сети.

Грузила найдены как в скоплении (до 14 штук), так и по одному. Всего найдено более 50 образцов (информация о количестве грузил записана со слов Т.М.Гусенцовой — Авт.). Размеры грузил: 6-8х2,5 см (фото 3) [5, с. 447, рис. 20-3].



Фото 3. Грузило рыболовное. Охта Санкт-Петербург Кон. IV — нач. III тыс. до н. э. [5, с. 431, 447].

«В качестве поплавков использовались скрученные полосы бересты и куски коры с отверстием» [6, с. 431].

Археологи также отмечают, что «способы изготовления грузил, оплетённых берестой, и коробов <...>, имеют сходные черты с материалами стоянки Сарнате в Прибалтике» [6, с. 432].

В этих же раскопках был обнаружен интересный короб, изготовленный из коры «чёрной ивы». При визуальном осмотре было обнаружено, что на верхней кромке короба сохранились остатки берестяной полоски: она, видимо, была подложена под прут, который укреплял кромку и привязывался к ней бечёвкой из растительного материала. Короб был выполнен из цельного листа коры, противоположные стороны которого сжимались складками и возможно связывались той же бечёвкой. Размеры короба в диаметре приблизительно 25 см.

Всего на этих раскопках было обнаружено 12 коробов, изготовленных из коры ивы [6, с. 431, 448, рис. 21-1, 2].

Факт использования берестяной полоски по краю изделия можно считать прообразом технологически более совершенных коробов из луба с использованием бересты, во множестве выполнявшихся в Старой Ладоге в IX—X веках и древнем Новгороде в XI—XV столетиях.

Сарнате. Латвия. 1—3 пол. II тыс. до н.э. В торфяниках латвийского поселения Сарнате недалеко от Вентспилса археологами были найдены грузила периода неолита (1—3 пол. II тыс. до н.э.), изготовленные с использованием речной гальки длиной 4—9 см, завернутой в прямоугольные берестяные листики, скрученные по продольным краям, как конфетки. В местах скрутки и по корпусу грузила плотно перевязывались тонкой лыковой бечёвкой, при помощи которой они также крепились и к сетям. Для изготовления одного грузила требовалась верёвочка 15—20 см длиной. Для увеличения веса такие грузила иногда связывались по три вместе (фото 4) [7, с. 94, табл. XVII].

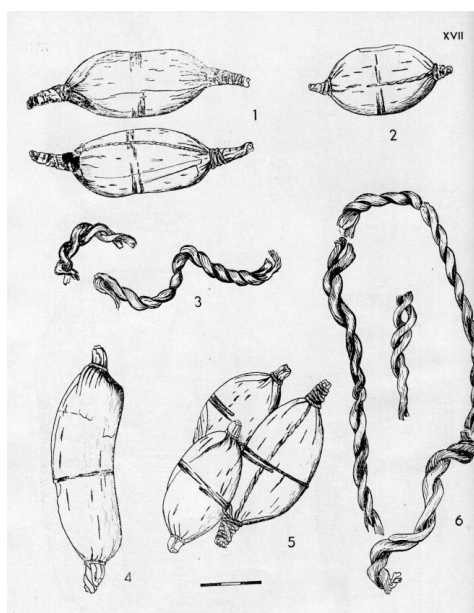


Фото 4. Грузила. 1—3 пол. II-го тыс. до н.э. Поселение Сарнате, Латвия [7, с. 94, табл. XVII].

По утверждению археолога Л.В.Ванкиной, «таким же образом изготавливали грузила в восточной части Латвии ещё в XX в.» [7, с. 94]. Следовательно, традиция изготовления подобных грузил просуществовала не одно столетие.

Найдены были так же поплавки из сосновой коры, завёрнутые в берестяные полоски шириной в 1 см и шире [6, с. 94].

Озеро Швянтойи, Литва. III тысячелетие до н. э. В Литовском национальном музее в Вильнюсе хранятся грузила, датируемые **III тыс. до н. э.**, изготовленные по той же технологии, как и обнаруженные в Сарнате: речная галька, завёрнутая в отдельные тонкие берестяные листочки, скрученные на концах и провязанные бечёвками из растительного материала, словно конфетки [8, с. 40, 41]. Найдены грузила у озера Швянтойи (лит. Šventoji). Следовательно, этот вид берестяного ремесла был распространён в III—II тыс. до н.э. на достаточно большой территории Балтийского региона.

Озеро Бьенн, перевал Шнидейох, Швейцария. Конец IV — конец III тыс. до н.э. В 1974 году в озере Бьенн (Bienn) в Швейцарии было найдено 112 грузил, изготовленных с использованием камней и бересты. Они относятся к позднему неолиту: конец IV — конец III до н.э. (3838 и 2976 годами до нашей эры). Технологически грузила выполнены, как и грузила из Литвы и Латвии, датируются сходными периодами, но есть и существенное отличие. Если в Латвии для увеличения веса иногда связывали грузила по три вместе, то в Швейцарии для этих целей камни по несколько штук (от 4 до 9) заворачивали в одну широкую длинную полосу бересты, как «длинную конфетку», и так же обвязывали бечёвкой из растительного материала. На фото 5 показано грузило с использованием 9 камушков, завёрнутых в берестяной лист и перевязанных шнуром из коры липы, идущем в продольных и спиральных направлениях: (фото 5) [9, табл. 30]. Размеры: Ø3x18,5 см. Немецкие реставраторы сделали реконструкцию этого грузила с 9 камешками [9, табл. 40].



Фото 5. Грузило, найденное у озера Бьенн (Bienn). Швейцария. Конец IV — конец III тыс. до н. э. Размеры: Ø3x18,5 см. [9, табл. 30].

В 2003 году на горном перевале Шнидейох (Schneidejoch) в Бернских Альпах в Швейцарии на высоте 2755 метров от уровня моря был найден чехол для охотничьего лука (фото 6) [10, с. 12-18]. Датируется находка 2800 годом до н.э. Швейцарские археологи не сразу пришли к выводу, что это именно футляр для лука. Вначале предполагали, что это мог быть и колчан для стрел. Футляр состоит из 2 частей: корпуса и крышки. Футляр был изготовлен из бересты с использованием деревянных палочек и полосок кожи. Две деревянные палочки (предположительно из жимолости и калины) были использованы для укрепления корпуса. Прошита конструкция по кромке узкой лентой из коры липы. Размеры корпуса: 137x15 см. Размеры крышки: 37x16,5 см.



Фото 6. Чехол для охотничьего лука, найденный на горном перевале Шнидейох (Schneidejoch) в Бернских Альпах в Швейцарии. 2800 г. до н. э. Размеры: 170x16,5 см [10, р. 12-18].

На этом же перевале в 2003 году был найден и охотничий лук длиной 162 см, изготовленный из тиса. Датируется находка 2900—2700 лет до н.э. [11, р. 196, Fig 7]. Тетива для лука была сделана из неустановленного материала: вероятно, животного происхождения [11, с. 194].

Китай. I тыс. до н.э. На севере Китая была обнаружена маленькая круглая коробочка из бересты 11 см высотой, сшитая из отдельных листов бересты. Её возраст около 3000 лет [12, с. 16].

Норвегия. Середина I тыс. до н.э., 2490 г. В музее университета норвежского города Тронхейма хранится круглый короб [13, с. 10]. Его возраст около 2490. Размеры: Ø20xh15 см. Короб был найден в торфе на дне болота. Когда-то на этом месте было озеро. В те далёкие времена женщины приносили в дар богам

берестяные коробочки, наполненные маслом, чтобы боги послали им ребёнка. Для этого коробочки опускали на дно озера. Со временем озера превращались в болота, в одном из которых и был найден этот короб [13, с. 10].

Могильник Сайгатинский III, Тюменская область. XII—XV вв. У посёлка Сайгадино, Сургутского р-на Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области в могильнике «Сайгатинский III» был найден туес, датируемый XII—XV вв. [14, с. 43, 218]. Размеры: h11,4x12,3-12,8см. Круглое дно состояло из нескольких слоев бересты, сшитых через край тонкой (0,4—0,6 мм) нитью. Корпус изготовлен из двух полос бересты. Наружная поверхность украшена в технике выскабливания. Орнамент выполнен из наклонных линий и меандровидных узоров [14, с. 43, 218].

Великий Новгород. X—XV. Наиболее обширные археологические находки средних веков были сделаны в Великом Новгороде. Период находок X—XV века. Среди множества артефактов фрагменты бытовых изделий из бересты исчисляются тысячами.

Приведём фрагмент интересной крышки, украшенный узором плетёнки, выполненный сквозной прорезкой ножом (фото 7).



Фото 7. Крышка туска с прорезным орнаментом XI в. КП 32435/560. Древний Новгород. Размеры: Ø11,5 см [15, с. 56, Таб. 43-7: 21-26-145].

Поля орнамента украшены штриховыми линиями, выполненными шилом. Элементы плетёнки подчеркнуты инструментом с треугольным сечением [15, с. 56, Таб. 43-7: 21-26-145].

Надымский городок, Ямало-Ненецкий автономный округ. Конец XVI — первая треть XVIII вв. На раскопе Надымского городка конца XVI — первой трети XVIII вв., в 25 км от устья реки Надым под руководством археолога О.В.Кардаша «найден три фрагмента небольших коробов, с низкой (8—9 см) стенкой, на которую был нашит сложный орнамент, сплетенный из тонких берестяных полос двух цветов <...>, образующих чередующиеся ромбы» (фото 8) [5, с. 172. Рис. 3.48.4-5] (выражаем благодарность О.В.Кардашу за предоставленные фотографии для данной публикации — Авт.).

Два цвета обусловлены использованием «лицевых» и «изнаночных» сторон бересты: цвет бересты, прилегающий к стволу дерева — тёмный, внешний — светлый, ближе к белому (фото 8).

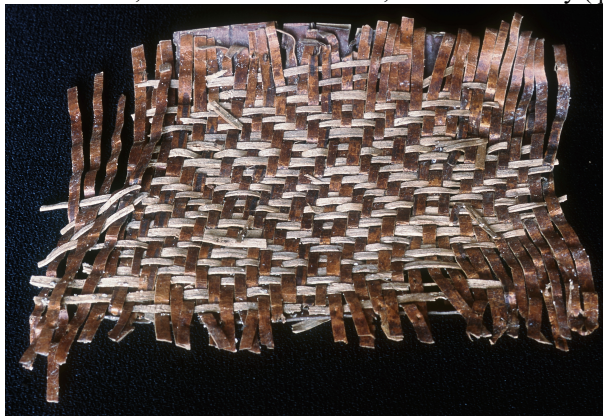


Фото 8. Фрагмент плетёной стенки короба из узких полос бересты. Конец XVI — первая треть XVIII вв. Надымский городок. Ямало-Ненецкий автономный округ Тюменской обл. Размеры: h8-9 см [5, с. 172. Рис. 3.48.4-5].

По этим данным мы видим, что плетение из бересты в XVII веке присутствовало у обских угров в декорировании небольших коробочек для рукоделий и имело достаточно развитый рисунок плетения. После XVII века этот вид плетения археологами не найден. Археолог О.В.Кардаш выдвигает версию, что обнаруженная техника плетения, возможно, произошла из районов Юго-восточной Азии, где подобный рисунок можно увидеть на тканых поясах и на плетёных изделиях, выполненных из тростника [16, с. 490-491].

Данный факт требует дальнейшего изучения, тем более что это «сибирское плетение» из бересты по внешнему виду сходно с плетёными изделиями североамериканских индейцев из племени Чероки (Cherokee), проживающих на Юго-Востоке США [17, р. 50].

Мангазей, Красноярский край. XVII в. Мангазей — город на севере Западной Сибири, Красноярский край (недалеко от Игарки и Дудинки). Наряду с вполне обычными берестяными изделиями — туесами, складными коробочками, рыболовецкими грузилами, вставками в кожаную обувь были найдены уникальные листы бересты, украшенные способом набойки (фото 9) [18, с. 264]. Размеры: 12,5х4 см. Для этого использовались деревянные трафареты размером 10х10 сантиметров, на рельефы которых наносили слой черной краски и по которым сверху ударяли киянкой. Таких трафаретов, по предположению археологов, у мангазейских мастеров было не менее 15 разновидностей [18, с. 264].



Фото 9. Фрагмент бересты, украшенный методом «набойка». XVII в. Мангазей. Красноярский край. Размеры: 12,5х4 см [18, с. 264].

В раскопках Мангазее был найден интересный берестяной трафарет — с прорезанной геометрической композицией из двух розеток (солярных знаков) и стилизованных деревьев рядом с ними (фото 10) [19, с. 235]. Размеры: 48х15 см. Трафарет применялся для нанесения на поверхность дощечек рисунка, по которому затем вырезался ажурный сквозной узор. Такие трафареты использовались при изготовлении накладных декоративных элементов на наличниках окон, причелин и «полотенец» на фронтонах изб, а также на деталях лавок, полок, на стульях, столешницах и божницах [19, с. 235-236].



17

Фото 10. Берестяной трафарет для нанесения орнамента на деревянную доску и последующего выполнения пропильной резьбы. XVII в. Мангазей. Красноярский край. Размеры: 48х15 см [19, с. 235].

В данной статье мы обратили внимание на достаточно изученные археологические находки, начиная с VII-тысячелетия до нашей эры и в последующие века, когда береста как поделочный материал широко использовалась, где произрастала берёза. Таким образом, археологические свидетельства берестяного ремесла, рассмотренные с технологической точки зрения, помогают понять истоки этого вида творчества и приумножить перспективы его развития в современном ремесленном творчестве.

1. Ошибкина С.В. Мезолит Восточного Прионежья. Культура Веретье. М., 2006. 322 с.
2. Ошибкина С.В. Веретье I. Поселение эпохи мезолита на Севере Восточной Европы. М.: Наука, 1997. 204 с.
3. Кашина Е.А., Чаиркина Н.М. Орнаментированные берестяные изделия из VI разреза Горбуновского торфяника // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 1(49). Январь — Март. С. 41-48.
4. Эдинг Д.Н. Резная скульптура Урала. Из истории звериного стиля. М.: Государственный исторический музей, 1940. 104 с.
5. Кардаш О.В. Надымский городок князей Большой Карачен. Екатеринбург; Салехард: Магеллан, 2013. 360 с.
6. Гусенцова Т.М., Сорокин П.Е. Охта 1 — первый памятник эпохи неолита — раннего металла в центральной части Петербурга // Российский археологический ежегодник. 2011. № 1. С. 421-451.
7. Ванкина Л.В. Торфяниковая стоянка Сарнате. Рига: Зинатне, 1970. 268 с.

8. Gričuvienė E. Fishing / Prehistoric Lithuania. Archaeological exposition guide. National Museum of Lithuania. Vilnius, 2000. 156 p.
9. Gerhard Wesselkamp bit Beiträgen von Stefan Bieri und Werner Schoch. Die neolithischen Ufersiedlungen von Twann. Band 5. Die organischen Reste der Cortaillod-Schichten. Holzwurfefakte, Textilien, mit Birkenrinde umwickelte Steine. Staatlicher Lehrmittelverlag. Bern, 1980. 48 Seiten, 40 Tafeln.
10. Hafner A., Klügl J., Affolter J. Neolithisches Bogenfutteral aus Birkenrinde, Holz und Leder [Электр. ресурс] // Schnidejoch: Objekte aus Holz und Rinde. Hal, Open Science. Submitted on November 29, 2017. P. 12-18. URL: <https://hal-univ-bourgogne.archives-ouvertes.fr/hal-01650171> (дата обращения: 02.01.2023).
11. Hafner A. Archaeological Discoveries on Schnidejoch and at Other Ice Sites in the European Alps [Электр. ресурс] // Arctic. 2012. Vol. 65. Suppl. 1. P. 189-202. URL: <https://pubs.aina.ucalgary.ca/arctic/Arctic65-S-189.pdf> (дата обращения: 02.01.2023).
12. Китайские звуки // Тайваньская компания журнала «Китайские звуки». Тайбей, 1993. № 51. С. 1-22.
13. Hopstad J. Never. Sveipte bokser og fat. Landbruksforlaget, 1990. 72 p.
14. Историческое время. Альбом-каталог. Государственный музей Природы и Человека. Ханты-Мансийск. Т. II. М., 2006. 248 с.
15. Колчин Б.А. Новгородские древности. Резное дерево. М.: Наука, 1971. 113 с.
16. Kardash O.V., Girchenko E.A. Resettlement and Adaptation of Asian Tribes on the Territory of Northern Eurasia [Электр. ресурс] // Advances in Applied Sociology. 2018. Vol. 8. P. 486-493. URL: <http://www.scirp.org/journal/aasoci> (дата обращения: 09.01.2023).
17. Rodney L. Leftwich. Arts and Crafts of the Cherokee. Cherokee, NC, USA, 1970. 160 p.
18. Визгалов Г.П., Пархимович С.Г. Мангазея: новые археологические исследования (материалы 2001—2004 гг.). Екатеринбург; Нефтеюганск: Магеллан, 2008. 296 с.
19. Визгалов Г.П., Пархимович С.Г. Мангазея: усадьба заполярного города. Нефтеюганск; Екатеринбург: Караван, 2017. 360 с.

References

1. Oshibkina S.V. Mezolit Vostochnogo Prionezh'ya. Kul'tura Veret'e [Mesolithic of the Eastern Prionezhye. Veretye Culture]. Moscow, 2006. 322 p.
2. Oshibkina S.V. Veret'e I. Poselenie epokhi mezolita na Severe Vostochnoy Evropy [Veretye I. Mesolithic settlement in the North of Eastern Europe]. Moscow, 1997. 204 p.
3. Kashina E.A., Chairkina N.M. Ornamentirovannye berestyanye izdeliya iz VI razreza Gorbunovskogo torfyanika [Decorated birch-bark artifacts from section VI of the Gorbunovsky peat-bog]. Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii, 2012, no. 1(49), Yanvar' — Mart, pp. 41-48.
4. Eding D.N. Reznaya skulptura Urala. Iz istorii zverinogo stilya [Carved sculpture of the Urals. From the history of animal style]. Moscow, 1940. 104 p.
5. Kardash O.V. Nadym'skiy gorodok knyazey Bol'shoy Karachei [Nadym'skiy town of the princes of Bolshaya Karacheya]. Ekaterinburg, Salekhard, 2013. 360 p.
6. Gusentsova T.M., Sorokin P.E. Okhta 1 — pervyy pamyatnik epokhi neolita — rannego metalla v tsentral'noy chasti Peterburga [Okhta 1 — the first Neolithic — Early Metal Period site in the central part of St. Petersburg]. Rossiyskiy arkheologicheskiy ezhegodnik, 2011, no. 1, pp. 421-451.
7. Vankina L.V. Torfyanikovaya stoyanka Sarnate [Turfen archaeological site Sarnate]. Riga, 1970. 268 p.
8. Gričuvienė E. Fishing / Prehistoric Lithuania. Archaeological exposition guide. National Museum of Lithuania. Vilnius, 2000. 156 p.
9. Gerhard Wesselkamp bit Beiträgen von Stefan Bieri und Werner Schoch. Die neolithischen Ufersiedlungen von Twann. Band 5. Die organischen Reste der Cortaillod-Schichten. Holzwurfefakte, Textilien, mit Birkenrinde umwickelte Steine. Staatlicher Lehrmittelverlag. Bern, 1980. 48 Seiten, 40 Tafeln.
10. Hafner A., Klügl J., Affolter J. Neolithisches Bogenfutteral aus Birkenrinde, Holz und Leder. Schnidejoch: Objekte aus Holz und Rinde. Hal, Open Science. Submitted on November 29, 2017, pp. 12-18. Available at: <https://hal-univ-bourgogne.archives-ouvertes.fr/hal-01650171> (accessed: 02.01.2023).
11. Hafner A. Archaeological Discoveries on Schnidejoch and at Other Ice Sites in the European Alps. Arctic, 2012, vol. 65, suppl. 1, pp. 189-202. Available at: <https://pubs.aina.ucalgary.ca/arctic/Arctic65-S-189.pdf> (accessed: 02.01.2023).
12. Kitayskie zvuki [Chinese sounds]. Tayvan'skaya kompaniya zhurnala "Kitayskie zvuki". Taybey, 1993, no. 51, pp. 1-22.
13. Hopstad J. Never. Sveipte bokser og fat. Landbruksforlaget, 1990. 72 p.
14. Istoricheskoe vremya. Al'bom-katalog. Gosudarstvennyy muzey Prirody i Cheloveka. Khanty-Mansiysk [Historical time. Album catalog. The State Museum of Nature and Man. Khanty-Mansiysk]. Vol. II. Moscow, 2006. 248 p.
15. Kolchin B.A. Novgorodskie drevnosti. Reznoe derevo [Novgorod antiquities. Carved wood]. Moscow, 1971. 113 p.
16. Kardash O.V., Girchenko E.A. Resettlement and Adaptation of Asian Tribes on the Territory of Northern Eurasia. Advances in Applied Sociology, 2018, vol. 8, pp. 486-493. Available at: <http://www.scirp.org/journal/aasoci> (accessed: 09.01.2023).
17. Rodney L. Leftwich. Arts and Crafts of the Cherokee. Cherokee, NC, USA, 1970. 160 p.
18. Vizgalov G.P., Parkhimovich S.G. Mangazeya: novye arkheologicheskie issledovaniya (materialy 2001—2004 gg.) [Mangazeya: new archaeological research (materials of 2001—2004)]. Ekaterinburg, Nefteyugansk, 2008. 296 p.
19. Vizgalov G.P., Parkhimovich S.G. Mangazeya: usad'ba zapolyarnogo goroda [Mangazeya: estate of the polar city]. Nefteyugansk, Ekaterinburg, 2017. 360 p.

Yarysh V.I. Archaeological evidence of the origins of birch bark craft in Russia and other countries. A lot of archaeological artifacts of birch bark craft have been found in Russia and other countries, which are the foundation for the development of this craft and let contemporary craftspeople use them. The artifacts found in China, Latvia, Lithuania, Norway, Russia and Switzerland are represented in the article.

Keywords: birch bark craft, archaeology, contemporary craftspeople, China, Latvia, Lithuania, Norway, Russia, Switzerland.

Сведения об авторе. Владимир Иванович Ярыш — кандидат педагогических наук, преподаватель Новгородского областного колледжа искусств имени С.В.Рахманинова (Великий Новгород); ORCID: 0000-0003-2568-7462; Yarithsh1@yandex.ru.

Статья публикуется впервые. Поступила в редакцию 01.02.2023. Принята к публикации 05.03.2023.

Ссылка на эту статью: Ярыш В.И. Археологические свидетельства об истоках берестяного ремесла в России и других государствах // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2023. № 3(48). С. 261-268. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).261-268

For citation: Yarysh V.I. Archaeological evidence of the origins of birch bark craft in Russia and other countries. Memoirs of NovSU, 2023, no. 3(48), pp. 261-268. DOI: 10.34680/2411-7951.2023.3(48).261-268