

ISSN 2225-5346



СЛОВО.РУ: БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2013

2

Издательство
Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта
2013

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ
АКЦЕНТ
2013
№ 2

Калининград:
Изд-во БФУ
им. И. Канта, 2013.
121 с.

Точка зрения авторов
может не совпадать
с мнением редсовета
и редколлегии

Редакционный совет

А. П. Клемешев, д-р полит. наук, профессор, ректор БФУ им. И. Канта (Россия, Калининград) — председатель;
М. Е. Швидкой, д-р искусствоведения, профессор, зав. кафедрой государственного управления в сфере культуры факультета госуправления МГУ им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва) — сопредседатель;
Ф. Апанович, д-р филол. наук, профессор, прорекан филологического факультета Гданьского университета (Польша, Гданьск); *М. Н. Громов*, д-р филос. наук, профессор, зав. сектором истории русской философии РАН, проректор Государственной академии славянской культуры (Россия, Москва); *И. Н. Данилевский*, д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории идей и методологии исторической науки факультета истории НИУ ВШЭ (Россия, Москва); *Л. А. Кудрявцева*, д-р филол. наук, профессор Киевского национального университета им. Т. Шевченко, президент Украинской ассоциации преподавателей русского языка и литературы, член Президиума МАПРЯЛ (Украина, Киев); *Г. Кундротас*, д-р филол. наук, профессор, декан филологического факультета Вильнюсского педагогического университета (Литва, Вильнюс); *Б. Н. Тарасов*, д-р филол. наук, профессор, ректор Литературного института им. А. М. Горького (Россия, Москва); *Б. Ханзен*, д-р филол. наук, профессор, директор Института славистики Регенсбургского университета (Германия, Регенсбург)

Редакционная коллегия

Т. В. Цвигун, канд. филол. наук, доцент — ответственный редактор;
Н. Г. Бабенко, д-р филол. наук, профессор;
А. И. Васкиевич, канд. филол. наук, доцент;
В. И. Гальцов, канд. ист. наук, доцент;
В. И. Повилайтис, д-р филос. наук, доцент;
А. Н. Черняков, канд. филол. наук, доцент

СОДЕРЖАНИЕ

ЗНАКИ ИСТОРИИ

<i>Романов А.</i> Судьбы русского меньшинства в Гданьске (перевод с польского Л. Мальцева)	7
--	---

ЯЗЫК: ПУЛЬС ВРЕМЕНИ

<i>Берестнев Г.</i> О новом корпусном словаре сновидений	35
<i>Васильева И.</i> Особенности метафор в «пророческих» сновидениях	44
<i>Цветкова А.</i> Образы сновидений и символические формы культуры	53

ИКОНА

<i>Коннова М.</i> Икона времени: словесный образ праздника в русской культуре	65
<i>Жилина Н.</i> Храм и икона в художественном мире рассказов В. Шукшина	75
<i>Лескова Е.</i> Проблема «родового греха» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»	89

РУССКИЕ В КЁНИГСБЕРГЕ

<i>Круглов А. И. П.</i> Хмельницкий в Кёнигсбергском университете XVIII века	97
--	----

ИСТОКИ

<i>Дорофеева Л.</i> К истории изучения проблемы человека в советской медицине	109
<i>Об авторах</i>	120

CONTENTS

THE SIGNS OF HISTORY

<i>Romanow A.</i> The destinies of the Russian minority in Gdansk (translated from Polish by L. Maltsev)	7
--	---

LANGUAGE: THE PULSE OF LIFE

<i>Berestnev G.</i> On a new corpus dictionary of dreams	35
<i>Vasilyeva I.</i> The features of metaphors in "prophetic" dreams	44
<i>Tsvetkova A.</i> The images of dreams and symbolic forms of culture	53

ICONS

<i>Konnova M.</i> An icon of time: the verbal image of a holiday in Russian culture	65
<i>Zhilnia N.</i> The cathedral and the icon in the literary world of V. Shukshin's short stories	75
<i>Leskova Ye.</i> The problem of hereditary sin in F.M. Dostoevsky's novel <i>The Brothers Karamazov</i>	89

RUSSIANS IN KÖNIGSBERG

<i>Kruglov A. I.P.</i> Khmel'nitsky at the Königsberg University of the 18 th century	97
--	----

THE ORIGINS

<i>Dorofeeva L.</i> On the history of the problem of a human being in Soviet Medieval studies	109
<i>About authors</i>	120

ЗНАКИ ИСТОРИИ



Русские, проживавшие в Гданьске, создавали сплоченное и стабилизирувавшееся национальное меньшинство, поддерживая тесные контакты с местными торгово-промышленными кругами. Большинство белоэмигрантов Гданьск считался, в отличие от давно живущих здесь иммигрантов, всего лишь местом временного пребывания. Ведь вольный город благодаря своему географическому положению не только давал основной массе приезжих надежду на скорое возвращение в Россию в случае победы антибольшевистских сил, но и был удобным местом деятельности различных русских эмигрантских группировок.

Андрей Романов

Анжей Романов
(Гданьск, Польша)

СУДЬБЫ РУССКОГО МЕНЬШИНСТВА В ГДАНЬСКЕ¹

Представлен исторический очерк жизни и деятельности русской диаспоры в Гданьске в 1920–1930-е годы. Рассматривается участие русских эмигрантов в политической, деловой и культурной жизни Гданьска, их отношения с местными властями; особое внимание уделено политической конкуренции в среде эмигрантов, деятельности религиозных, культурно-просветительских и образовательных организаций; дан обзор русской прессы в Гданьске. Отмечается, что характерной чертой общественно-политической жизни русской колонии Гданьска было преобладание политической активности над иными проявлениями общественной жизни.

Ключевые слова: эмиграция, русские диаспоры, политическая борьба, национальная идентичность.



Можно выделить три волны русской политической эмиграции в Гданьск. Первая из них, дошедшая сюда сразу после революции в России, включала интеллигенцию, враждебно настроенную по отношению к происходящим там переменам и ведущую свою родословную от помещиков и крупной буржуазии, бывших высокопоставленных чиновников, купцов и промышленников. Относительно малой ее частью были офицеры царской армии, работавшие в представительстве всероссийского правительства адмирала Александра Колчака в Гданьске. Их число увеличилось после по-

© Романов А., 2013

¹ Статья является сокращенной версией главы из книги: Романов А. Забытый Гданьск : очерки по истории города. 1914 – 1939. Гданьск, 2000.



ражения контрреволюционной армии генерала Николая Юденича, а также после разгрома вооруженными силами Эстонии и Латвии отрядов Павла Бермондта-Авалова, Анатолия Ливена и Константина Палена, входивших в состав дислоцировавшихся в Латвии и Эстонии немецких войск.

В декабре 1919 года в Гданьск прибыл насчитывающий 241 солдата и офицера армии Бермондта-Авалова кавалерийский полк «Алексеев» под командованием полковника Маркова, а вскоре здесь появился трехтысячный «офицерский транспорт» из отрядов генерала Палена. Русских сначала расквартировали в бывшем лагере для военнопленных в Тройле (в настоящее время район Гданьска Пшерубка). Эти отряды, подчиненные немецкой военной комендатуре Гданьска, в момент принятия власти над городом 10 января 1920 года государствами союзников оказались под началом генерала Ричарда Хакинга, тогдашнего командующего союзнических войск в Гданьске. Фактически же солдаты и офицеры из России оставались под командованием прежних военачальников, а место их временной дислокации — по причине преступных деяний русских войск — получило бесславное наименование «Raubstaat in Freistadt»².

Приход в Гданьск второй русской волны — солдат разгромленных антибольшевистских отрядов — стал возможен благодаря политике государств Антанты, пытавшихся найти им применение в дальнейшей борьбе с большевиками. В апреле 1919 года вышеупомянутое представительство всероссийского правительства Александра Колчака начало вербовку в армии Колчака, Юденича, Деникина и Врангеля. А 19 октября 1919 года в Гданьск прибыла военная миссия вооруженных сил Юга России во главе с генералом Новицким, полковником Канепом и капитаном Тепловым. Завербованные ими солдаты в январе 1920 года влились в отряды Деникина. На польско-большевистский фронт предполагалось экспедировать военных из отряда генерала Палена, который починался русскому политическому комитету Бориса Савинкова в Варшаве, сотрудничавшему с представительством польского Военного министерства и ведавшему организацией добровольческих антибольшевистских русских отрядов.

Конечно, не все бывшие русские солдаты и офицеры, нашедшие прибежище в Гданьске, были склонны далее участвовать в антибольшевистских акциях, инициированных вождями белой эмиграции. Некоторые из них после короткого пребывания в Гданьске ехали дальше — чаще всего во Францию или Германию, где обосновались большие

² «Государство разбойников в вольном городе» (нем.). — *Здесь и далее примеч. пер.*



группы русских эмигрантов и где они надеялись найти более благоприятные условия существования. Другие же при посредничестве русского репатриационного комитета в Гданьске, во главе которого стояли местный резидент советской разведки, член независимой социал-демократической партии Германии (НСДП) Артур Раубе, а также агент большевистских спецслужб Иван Беганин, возвращались на родину.

Численность русских в Гданьске вновь возросла после ликвидации Красной армией последних очагов сопротивления разгромленных антибольшевистских сил, а также после вывода с русского Дальнего Востока остававшихся там до 1922 года войск интервентов. В Гданьск также приезжали деятели русской эмиграции, выдворенные как персоны нон грата за пределы Речи Посполитой после заключения ею 18 марта 1921 года мирного договора с Советской Россией и издания польским Министерством внутренних дел распоряжения о выселении «чуждых элементов», наносящих вред государству своей деятельностью, которые прибыли из России после 10 октября 1920 года, т.е. накануне подписания предварительных мирных договоренностей.

В целом в период с марта 1919 по конец 1923 года через Гданьск прошло около 50–70 тысяч эмигрантов — бывших подданных Российской империи. Среди приезжавших сюда коренные русские составляли небольшую группу — от 3,3 до 5,2%. Гданьская статистика зафиксировала в 1921 году прибытие в вольный город 1812 русских по национальности, в 1922-м — 2974, а в 1923-м — 2446. Среди них лишь немногие получили разрешение на постоянное или хотя бы временное проживание на территории вольного города. Для остальных удостоверением личности был временный паспорт, предоставляемый отделом прописки полиции Гданьска на основе справки, выданной комитетом помощи русским эмигрантам в Гданьске, которым руководил бывший генеральный консул России Дмитрий Островский. С 1922 года этот документ заменил так называемый «нансеновский паспорт», введенный по инициативе Фритьофа Нансена, тогдашнего верховного комиссара Лиги Наций по делам эмигрантов. Более поздние данные, в том числе опирающиеся на списки, составленные местными эмигрантскими организациями, демонстрируют неуклонный процесс снижения общей численности русского населения в Гданьске при одновременном небольшом увеличении числа русских, получивших гражданство вольного города. Так, в 1934 году из 1500 проживавших в Гданьске русских только 181 были его гражданами.

Русские белоэмигранты получали вид на жительство на территории вольного города Гданьска за особые заслуги перед отделом внутренних дел сената, и прежде всего перед городским президиумом по-



лиции, сотрудничавшим с немецкими разведцентрами, например с охватывавшим своей деятельностью всю Советскую Россию так называемым Восточным информбюро или с располагающим своей резиденцией в Кёнигсберге шпионским отделением Освальда Фогеля. Поддержание контактов с разведслужбами разных государств, действовавшими на территории вольного города, согласно принципу «служить тому, кто больше платит» стало своего рода второй профессией бывших царских старших офицеров, проживавших в Гданьске. В местной русской среде они образовали хоть и немногочисленную, но влиятельную группу.

Активное сотрудничество со спецслужбами, чаще всего под девизом «борьбы за освобождение России от ярма коммунизма», в действительности не преследовало никакой иной цели, оно лишь гарантировало участвовавшим в нем сравнительно крупные доходы. Они не только становились основой высокого (по меркам эмиграции) уровня жизни, но и обеспечивали влияние на русскую эмигрантскую среду. Такое же — а может, и еще более значительное с экономической точки зрения — место в русском обществе вольного города занимали вышедшие из прежней, довоенной диаспоры купцы и промышленники из России. В 1914 году, до начала Первой мировой войны, в Гданьске их проживало 274. Финансовая независимость давала им возможность быть нейтральными или даже критиковать деятельность бывших царских военных, претендовавших на ведущую роль в местной русской диаспоре. Такая критичность была следствием не столько разницы во взглядах или в политическом мировоззрении, сколько опасений в том, что любая деятельность диверсионно-политического характера, создающая в среде русских, проживающих в Гданьске, нездоровую атмосферу авантюризма, может негативно сказаться на прежде достаточно благожелательном отношении властей вольного города к выходцам из России. Такая ситуация, в понимании русских купеческо-промышленных кругов Гданьска, могла бы серьезно навредить их интересам, а тем самым, как они объясняли местному русскому общественному мнению, и интересам многочисленных эмигрантов, находящих себе работу на различных предприятиях.

Возникла парадоксальная с точки зрения взаимоотношений в антисоветской эмигрантской среде ситуация: бывшие высокопоставленные царские сановники, офицеры и помещики, становясь наемными работниками у своих давно осевших в Гданьске соотечественников, из опасения перед утратой источников доходов и вопреки исповедуемым и провозглашаемым ими идеям как минимум до середины двадцатых годов, исполняя ответственные функции в иерархии эмигрантских

организаций, сводили на нет готовившиеся белогвардейскими экстремистами антисоветские акции на территории вольного города и неоднократно выражали протест против таких планов.

В Гданьске появлялись новые русские фирмы и предприятия, открываемые наиболее состоятельными эмигрантами, прибывшими сюда сразу после революции в России. Некоторые из них, например процветающая торгово-перевозочная фирма «Селедка», принадлежавшая бывшему московскому купцу Ивану Волкову, предприятие импорта «Губкин & Кузнецов» или столярная фабрика Григория Степанова, обеспечивали средства к существованию многим соотечественникам. Основывались и небольшие семейные кустарные мастерские, в которых по заказу гданьских фирм производились упаковка для разных товаров, папиросы и сигареты, пуговицы и косметика. Появлялись русские столовые, кафе, бакалейные магазинчики, а также выступавшие в ночных ресторанах музыкальные ансамбли. Приехавшие в вольный город русские также находили работу в учреждениях таможенной службы и в качестве рядовых служащих — в администрации города. Те же из них, кому повезло меньше всего, были готовы браться за любую, даже самую тяжелую и малооплачиваемую работу.

Трудные жизненные условия стали причиной того, что для многих русских эмигрантов, проживавших на территории вольного города, обеспеченность и стабильность существования оказывались настоящей проблемой. Тяжелое положение русских, поселившихся в Гданьске, пытались облегчить местные эмигрантские общества — организовывали под своим патронатом небольшие трудовые кооперативы, предоставляли разовую материальную помощь, посредничали в поиске работы.

В 1920–1925 годах наиболее активной русской политической силой в вольном городе Гданьске стало монархическое движение. Среди обосновавшихся тут русских монархистов можно было выделить группу так называемых активистов, объединившую экстремистские элементы и ведущую активную антисоветскую деятельность; сторонников великого князя Кирилла Владимировича и великого князя Николая Николаевича, а также гданьское отделение Союза конституционных монархистов, предпринимавшее безрезультатные попытки играть самостоятельную роль в политической игре.

Еще в 1919 году большинство антисоветски настроенных эмигрантов сосредоточивались в Гданьске вокруг представительства всероссийского правительства адмирала Колчака, резиденцией которого было здание прежнего русского консульства на Ланггартен, 74 (в на-



стоящее время улица Длуге Огороды). Деятельность представительства ограничивалась проведением среди русских эмигрантов, прибывающих в Гданьск, вербовки в контрреволюционные отряды адмирала Колчака и генерала Юденича, при этом функции агитаторов брали на себя члены группы монархистов-активистов. Позиции сторонников монархии в местной русской общественности усилил приезд в Гданьск из Копенгагена бывшего царского генерального консула графа Д. Н. Островского, который на сей раз в качестве «полномочного представителя» признанного государствами союзников правительства Колчака получил подтверждение правомочности колчаковского дипломатического учреждения. Располагая значительными финансовыми средствами парижского центра русского монархического движения, а также внушительными дотациями из частных сбережений проживавшей в Дании бывшей императрицы Марии Федоровны, Островский не только продолжал вести усиленную агитационно-вербовочную работу, но и одновременно прилагал усилия к консолидации монархистов Гданьска вокруг особы великого князя Николая Николаевича как законного наследника царя Николая II. Ведение пропагандистской кампании среди русского населения вольного города в поддержку великого князя Николая Николаевича Островский поручил бывшему секретарю царского консульства Владимиру Елизарову. Реализованные в Гданьске пропагандистские акции в пользу великого князя Николая финансировал прежде всего владелец деревообрабатывающей фирмы, бывший сотрудник интендантской службы армии генерала Юденича, а ранее почетный консул Великобритании в Баку Альфред Карлович Зоппи.

Деятельность группы сторонников великого князя Николая на территории вольного города столкнулась с жестким противодействием со стороны членов местного отделения Союза конституционных монархистов во главе с бывшим полковником Сергеем Гершельманом, которые, выступая под лозунгом реституции династии Романовых, высказывались против чрезмерного и необоснованного, по их мнению, злоупотребления денежными средствами для поддержки претензий кандидата, не признанного всем монархическим движением. Они считали, что сначала следовало достичь единства расколотого монархического движения и только потом задуматься над выбором достойного кандидата на императорский трон.

Ситуацию в среде русских монархистов Гданьска еще более усложнил приезд в ноябре 1922 года полномочного представителя великого князя Кирилла Владимировича генерала Петра Глазенапа. Несмотря на первоначальный успех, каковым, несомненно, был переход



Зопши, одного из спонсоров монархических инициатив в вольном городе, на сторону великого князя Кирилла, агитация Глазенапа не принесла ожидаемых результатов.

Консолидация монархистского лагеря в вольном городе Гданьске состоялась только после переселения сюда выдворенных за пределы Речи Посполитой в 1921 году деятелей польского отделения русского Красного Креста во главе с Людмилой Любимовой и Николаем Фабрициусом де Фабритти, а также руководителей действующего в Польше так называемого Комитета надпартийного единения. Изгнанные из Речи Посполитой за попытку организации заговоров и приграничных вооруженных диверсий с целью провоцирования польско-советского конфликта, члены обеих эмигрантских организаций сразу по прибытии в Гданьск установили контакт с лидерами местных ячеек монархического движения. К взаимопониманию обе стороны, несмотря на то, что среди прибывших преобладали сторонники великого князя Кирилла, пришли относительно быстро. Платформу для взаимопонимания обеспечили фонды и материальные средства русского Красного Креста, часть которых было решено использовать в целях поддержания активности переживавшего кризис монархического движения.

Но уже вскоре вновь прибывшая группа эмигрантов пришла, пусть и неофициально, к фактическому руководству монархическим движением в Гданьске. Это окончательно произошло после объединения, точнее поглощения, русским Красным Крестом местного Комитета помощи русским, действовавшего до тех пор под председательством Островского и в действительности являвшегося центром русской монархической пропаганды в Гданьске. Претерпели изменения и прежние методы военно-организационной деятельности монархистов вольного города. Взаимно конфликтующие союзы и группы русских фронтовиков по инициативе генералов В. Н. Лебедева, П. В. Глазенапа, М. И. Соболевского и В. П. Зелинского объединились в насчитывавшем около 800 членов гданьском отделении Берлинского союза русских офицеров.

Объединенный монархический лагерь в вольном городе приступил к активизации антисоветских выступлений. С этой целью были установлены контакты с немецкими организациями фронтовиков и радикальными националистами. Особым влиянием среди русских монархистов Гданьска пользовался конспиративный разведпункт местного Хайматдинста (Heimatdienst)³. Здесь находили работу и хороший

³ Служба родине (нем.).



прием не только враги Советской России, но и просто желающие участвовать в разведывательной деятельности на территории Речи Посполитой. Враждебность к Польше среди проживавших в вольном городе Гданьске русских эмигрантов умело подпитывал председатель Хайматдинста доктор Рихард Вагнер. К разведывательным акциям русские монархисты подключались под руководством президиума полиции Гданьска, а также Айнвонервера (Einwohnerwehr)⁴. Укреплялись связи с русскими эмигрантскими центрами в Берлине, Мюнхене и Париже, откуда в Гданьск приезжали эмиссары с инструкциями и планами антисоветских акций.

Активизация русского монархического лагеря в вольном городе Гданьске привела к тому, что сюда переехали из Польши, Германии и даже из Венгрии и Болгарии многие влиятельные легитимисты, среди которых — генерал Петр Махов, князь Павел Тумбе-Малиновский, генерал Евгений Миллер и другие. Таким образом, в середине 1924 года объединенный лагерь монархистов Гданьска насчитывал порядка 1200 членов и был одним наиболее многочисленных и мощных русских эмигрантских объединений Северо-Восточной Европы.

В отличие от гданьско-немецких националистов, а также разведцентров Германии и других государств, присутствовавших на территории вольного города, которые поддерживали русских монархистов, используя их в своих интересах, представители торгово-промышленных кругов не проявляли терпимости к оживленной деятельности антисоветского центра в Гданьске. Причиной тому были возрастающие перспективы укрепления торгово-экономических связей с Советским Союзом, в котором они видели привлекательного торгового партнера. Поэтому гданьские купцы и промышленники, заинтересованные в развитии этих связей, требовали у властей вольного города запрета на проводимую на территории Гданьска антисоветскую деятельность. Обеспокоена и встревожена активностью русских монархических организаций на территории вольного города и за его пределами была и местная польская общественность, видевшая в этом факте попытку возрождения враждебного Польше царистского захватнического империализма.

И вскоре во имя интересов вольного города гданьские власти потребовали немедленного расформирования всех объединений фронтовиков русской белой эмиграции, а также возглавляемого Островским русского эмигрантского комитета. Поэтому многие сторонники монархического лагеря дистанцировались от активной политической

⁴ Гражданская самооборона (нем.).



деятельности русской эмиграции в Гданьске. Ограниченную, почти камерную деятельность в местной русской среде вели разве что оставшиеся здесь «кирилловцы» во главе с Фабрициусом де Фабритти. В то же время группа Островского, собиравшаяся в приходском совете местной православной церкви, кроме организации ресторанных манифестаций с хорovým исполнением гимна «Боже, царя храни», не выделялась никакой политической активностью.

Ослабление и очередной раскол монархическо-легитимистского лагеря в Гданьске создали ситуацию, благоприятствовавшую оживлению деятельности других русских политических группировок, которые до тех пор находились в тени. Возникшую «политическую брешь» первыми попытались заполнить конституционные демократы, объединившиеся в гданьском представительстве Русского комитета в Польше. Организаторами этого центра, возникшего в первой половине 1922 года, были выдворенные за пределы Речи Посполитой члены правления Русского комитета Константин Николаев и Николай Савицкий. В сотрудничестве с группой бывших членов партии, проживавших в Гданьске (М. Л. Кичин, Е. Е. Клодницкий, И. А. Кисиль, С. Н. Попов и др.), они стремились организовать под эгидой своего комитета конкурентный по отношению к монархистам-легитимистам якобы внепартийный центр, который был призван интегрировать расколотую русскую общественность вольного города. Роль подобного центра должен был сыграть созданный кадетскими деятелями еще 7 мая 1922 года Союз взаимопомощи бывших русских граждан, проживающих в вольном городе Гданьске. Попытка установления контактов с другими политическими группировками и объединениями русской эмиграции в Гданьске, которую предпринял Союз, не принесла ожидаемых результатов — в середине 1922 года он насчитывал всего-навсего 60 членов. Причиной неудачи стало недоброжелательное, иногда даже враждебное отношение, которое проявляли к кадетским инициативам в Гданьске местные руководители русского монархическо-легитимистского движения.

Вскоре в монолитной до сих пор кадетской партийной среде выделились две группировки. Первую образовали сторонники так называемого интеллигентского либерализма, считавшие возможным взаимодействовать со всеми антибольшевистски настроенными группировками русской эмиграции в Гданьске, в том числе с местной группой социалистов-революционеров; вторую — определяемые едким ярлыком «политических староверов» противники каких-либо контактов со сторонниками введения в России республиканского строя. Упомянутый раскол, а также непрекращающиеся конфликты сделали невоз-



возможным для кадетов эффективное противодействие монархическо-легитимистской пропаганде в Гданьске. В декабре 1924 года, после вступления консервативной фракции в лагерь конкурентов, даже рассматривалась возможность прекращения деятельности гданьского отделения Конституционно-демократической партии. И лишь кризис в лагере монархистов позволил кадетам занять место ведущей организации русской политической эмиграции Гданьска.

Образование так называемого Русского дома на Лантгассе, 39 (в настоящее время улица Длуга), где находились дискуссионные клубы, библиотека, кружки по интересам и дешевая столовая, открытие подобных центров в Сопоте, а также удавшаяся инициатива выпуска газеты, считавшейся печатным органом всей русской диаспоры вольного города, снискали кадетам доверие большинства местной эмигрантской среды. И только отказ от прежних форм работы среди русской диаспоры Гданьска и создание здесь в 1930-е годы новых политических организаций русской эмиграции, в том числе Союза русской молодежи (младороссов), вобравшего в себя сторонников великого князя Кирилла и консолидировавшего крайне националистические элементы русского национал-социалистского движения (рондовцев), серьезно ограничило влияние кадетов. Маргинализированный Союз взаимопомощи уже не заявлял о своих претензиях на руководящую роль внепартийной русской организации в Гданьске. Только на страницах нерегулярно издаваемой газетки спорадически предпринимались попытки обозначить кадетскую точку зрения на русскую эмигрантскую действительность.

Акции младороссов и рондовцев в Гданьске предварило громкое дело бывших царских генералов П.В. Глазенапа, Б.А. Дьякова и В.Н. Лебедева, обвиненных в шпионаже и ведении деятельности, наносящей ущерб интересам вольного города. Арестованные на основании ходатайства генерального консула СССР в Гданьске генералы были признаны персонами нон грата и получили предписание покинуть пределы вольного города Гданьска. Местные русские объединения оказались под пристальным полицейским надзором либо — на основании распоряжения президиума полиции от 12 ноября 1929 года — обязывались немедленно прекратить свою деятельность.

Шпионско-диверсантское дело генерала Глазенапа, компрометировавшее в глазах властей Гданьска всю русскую диаспору, на какой-то период парализовало ее организационно-политическую деятельность. Благоприятную для русских эмигрантов политическую ситуацию создал только приход к власти в вольном городе национал-социалистской партии. Особую поддержку со стороны гитлеровцев получи-



ло вновь созданное гданьское отделение Русского движения национал-социалистов (РДНС), выступавшее на территории вольного города под названием *Russische Nationale und Soziale Bewegung in Deutschland – Bezirk Danzig*⁵. В новую организацию, с которой были связаны Павел Бермондт-Авалов и генерал Василий Бискупский и центр которой находился в Берлине, влились некоторые гданьские сторонники генерала Глазенапа. Руководителями рондовцев в Гданьске были русские Андрухов и Тимофей Поляков, а также немец Руберг. Крикливые манифестации в мундирах, «украшенных» белой свастикой, организованные при содействии гитлеровцев Данцига, встречи с идеологами движения, прибывшими из Рейха, а также ведущаяся по гитлеровскому образцу пропаганда борьбы с «красным» (коммунистическим) и «золотым» (еврейским) интернационалами — вот и все проявления деятельности этой насчитывавшей всего 30 членов, в большинстве своем так называемых остзейских немцев, фашистской группировки бывших русских граждан вольного города Гданьска.

Под опекой партии Гитлера, а затем гитлеровских властей вольного города находилось также гданьское отделение Союза русской молодежи. Это движение, называемое также организацией младороссов, возникло в Германии по инициативе Александра Казем-Бека еще в первые месяцы 1930 года. В организации почти сразу же произошел раскол на две группировки: так называемых предрешенцев, провозглашавших программу реституции монархии и выступавших на стороне великого князя Кирилла как единственного легитимного кандидата на царский престол, и непредрешенцев, для которых проблема выбора правящей особы оставалась открытой. И нет ничего удивительного в том, что в момент образования гданьских отделений этих группировок в предрешенцы массово записались оставшиеся здесь «кирилловцы» во главе с капитаном Сергеем Алиакритским. В то же время непредрешенцев поддерживали генерал Глазенап и прежние монархисты-конституционалисты.

Одной из первых политических деклараций гданьского отделения Союза младороссов был верноподданническое послание, адресованное Адольфу Гитлеру после выборов в Рейхстаг 5 марта 1933 года: «Группа проживающих в Гданьске националистически мыслящих русских эмигрантов позволяет себе нижеследующим от имени молодых русских передать искренние поздравления партии Гитлера в связи с бле-

⁵ Русское национальное и социалистское движение Германии — округ Данциг (нем.).



стящей победой вождя над кровавым интернационалом. Мы с восхищением наблюдаем за героической борьбой пробудившегося немецкого народа за национальную честь и естественные права нации». «Газета Гданьска», наблюдающая за ростом антипольских настроений в вольном городе, так прокомментировала этот факт: «После возрождения прусского шовинизма в обличье гитлеризма возродились и надежды русских националистов... Прежние завоеватели Польши пожимают друг другу руки. Это признак того, что польский народ должен быть бдителен».

Дружественные контакты младороссов с рондовцами и НСДАП Гданьска вскоре были прерваны решением центральных органов партии, обеспокоенной немецкими экспансионистскими планами, охватывавшими и территорию России. В инструкции за февраль 1934 года А. Казем-Бек рекомендовал местным отделениям Союза русской молодежи проведение агитации, направленной против «вероломной» политики Третьего рейха, а также на разрыв политического сотрудничества с рондовцами. В то же время неожиданную поддержку младороссы Гданьска нашли в среде старших монархистов и местного православного духовенства. На общем собрании лидеры Союза русской молодежи Гданьска С. А. Алиакритский, Г. И. Волков, Д. Ф. Хартулари и старшие монархисты В. Н. Елизаров, М. Е. Пановко и протоиерей Александр Шафрановский осудили русских фашистов, решительно отмежевываясь от, по их определению, «безумных сторонников безбожного режима». Таким образом, накануне начала Второй мировой войны на территории Гданьска действовали русский антифашистский, но одновременно и антисоветский, фронт, состоявший преимущественно из сторонников разных течений монархического движения, и немногочисленные русские фашисты, объединенные в союз, находившийся под опекой гитлеровских властей вольного города и носивший с 1938 года название «Активное русское национал-социалистское движение Гданьска».

Кроме охарактеризованных группировок, в вольном городе Гданьске в 1922—1923 годах действовали представительства политических течений, существование которых было скоротечным, а влияние охватывало количественно немногочисленные группы приверженцев. К ним следует причислить отделение партии правых эсеров, а именно гданьское отделение группы Бориса Савинкова, которым руководили В. Савинков, А. Г. Мягков, В. М. Уляницкий, М. Н. Гнилорыбов и В. А. Буздижан, и сторонников Александра Керенского, получивших в эмигрант-



ской среде Гданьска наименование «эсеры-демократы». Эфемерная деятельность этих фракций была прекращена с отъездом их лидеров из Гданьска во Францию в конце 1923 года.

Характеризуя политические подразделения русской эмиграции в вольном городе, следует вспомнить и о деятельности Союза бывших русских граждан, желающих вернуться в СССР. Основанный в начале 1923 года коммунистами Гданьска Артуром Раубе и Бруно Хинце по инициативе советских спецслужб, этот Союз фактически был агентурой большевистского разведцентра, действовавшей в вольном городе Гданьске с 1920 года и законспирированной под названием «Русско-гданьское торговое бюро "ДАР"». В октябре 1933 года Николай Васильев-Дашков предпринял попытку создания в Гданьске отделения эмигрантского объединения «Крестьянская Россия». Костяком гданьского филиала этой партии должны были стать, в числе прочих, проживавшие здесь немногочисленные бывшие солдаты особой земледельческой бригады генерала Г.И. Лохвицкого (атамана «Искры»), боровшейся с большевиками в 1920 году в составе военного формирования генерала Станислава Булак-Балаховича. Полное незнание местной русской эмигрантской среды, ничтожные денежные средства и в связи с этим отсутствие желающих вступать в ряды новой организации — вот факторы, которые предрешили фиаско этого мероприятия.

Важнейшие организационные проявления общественной жизни

Первые попытки поставить общественную жизнь русской колонии в Гданьске в организационные рамки были не столько проявлением активности местных политических группировок, сколько следствием инициатив, проистекавших из требований момента и предпринимавшихся иногда спонтанно, из необходимости обеспечения прибывающим сюда массам эмигрантов основных условий существования. Поэтому общества и объединения осевшего в Гданьске русского населения первых послереволюционных лет — это опирающиеся главным образом на дружеские или соседские связи кружки взаимопомощи, фонды ритуальных услуг или клубы для общения узкого круга лиц, вобравшие в себя практически всю культурную жизнь русской эмиграции.

Попытка объединить разрозненные организаторские усилия русских Гданьска была предпринята лишь в феврале 1920 года. С соответствующим проектом выступили представители местных кругов рус-



ской интеллигенции, а в основе этого решения лежало, по всей видимости, стремление усилить общественную поддержку политических группировок, с которыми были связаны организаторы объединительных акций. К сожалению, эта попытка обернулась неудачей, и более поздние дискуссии о модели организационно-общественной деятельности русской эмиграции в Гданьске — сведенные, вероятно с целью нейтрализации политических споров, только к проблемам активизации культурной работы, — в результате личных антипатий и продвижения противоположных программ не принесли желаемых результатов.

Долгосрочным организационным мероприятием было создание по инициативе деятелей Русского комитета в Польше уже упомянутого Союза взаимопомощи бывших русских граждан, проживающих в Гданьске (СВП). И хотя в основе его создания лежали политические цели и предпосылки, многие из предпринятых Союзом действий носили характер действительно внепартийного участия в делах общественной жизни русской эмиграции в Гданьске.

Представленный на учредительном собрании 7 мая 1922 года проект устава СВП определял его как общественно-благотворительную организацию, призванную служить всей русской общественности вольного города. Поэтому теоретически его членом мог стать любой бывший русский подданный независимо от его политических взглядов, вероисповедания и даже национальности. Но на практике от кандидатов требовалась своего рода политическая декларация, заключающаяся в манифестации поддержки кадетских инициатив в вольном городе Гданьске. Работой Союза посредством специальных комиссий и секций руководило правление, которому подчинялись комиссия опеки и правовой поддержки, ремесленные цеха Союза, библиотека и читальный зал, комиссия по организации мероприятий, включавшая в себя музыкальную и театральную секции, а также комиссия финансового контроля. Непосредственно с правлением взаимодействовал издательско-пропагандистский центр. В то же время театральная секция сотрудничала с литературно-художественным клубом «Грын-трава», основанным в ноябре 1924 года В. В. Деминитру (Demenitroux). Трехлетняя работа клуба была одним из особых проявлений деятельности Союза взаимопомощи.

Внутрипартийные споры на рубеже 1923–1924 годов привели к ситуации, предполагавшей необходимость существенных изменений в организационной структуре Союза. Административно-управленческие изменения и умелое решение проблем, волновавших русскую



общественность, в момент ослабления важнейшего конкурента кадетов — монархистско-легитимистского лагеря — укрепили позиции союза как ведущей русской организации вольного города Гданьска.

Структурное слияние партийного аппарата и общественной организации, которое имело место в Союзе взаимопомощи, привело к новой реорганизации. На сей раз за этим скрывалось стремление некоторых кадетских деятелей к извлечению выгод из обретенного влияния с целью попытки навязать местной русской общественности не только организационное, но и политическое предводительство Союза. Эти усилия натолкнулись на противодействие большинства членов СВП, опасавшихся, что изменение прежних положений устава приведет к новому расколу организации и, как следствие, к ухудшению и без того тяжелого положения русских, проживающих в Гданьске. Предпринятая партийным активом — несмотря на обеспокоенность и протесты — попытка политической легализации СВП натолкнулась на категорический отказ властей Гданьска, считавших любую политическую деятельность русских эмигрантов на территории вольного города вредной для его интересов.

Расходы на многостороннюю деятельность СВП покрывались из фондов организации. Они создавались прежде всего за счет членских взносов, доходов от работ, выполняемых принадлежавшими Союзу ремесленными цехами и типографией, квот, перечисляемых в фонд от довольно часто проводимых благотворительных мероприятий, а также за счет небольших субвенций властей Гданьска, даров или поручений по завещанию членов или сторонников кадетского движения. Немаловажной, особенно в кризисных для СВП ситуациях, была и финансовая помощь центров русской эмиграции за пределами Гданьска.

Необходимость усиления пропагандистской деятельности СВП в начале 1930-х годов была обусловлена ситуацией острой политической борьбы между местными политическими группировками русской эмиграции. Вливание значительных средств в различные акции, направленные на поддержание влияния кадетской организации, в том числе на издание собственного журнала, в тот момент помогло Союзу удержать преимущество перед конкурентами в стремлении к тому, чтобы получить ведущую роль в русской общественной жизни Гданьска. Сопутствовавший Союзу успех в политических играх вскоре оказался пирровой победой, поскольку проводимые из соображений престижа дорогостоящие акции наложили отпечаток на профиль дея-



тельности, предусмотренной уставом, т.е. деятельности благотворительной. Ее серьезное ограничение при одновременном акценте на политической работе были причиной разрыва прежних контактов, соединявших СВП со многими местными русскими организациями. Из Союза стали выходить члены, выступавшие против изменений концепции его деятельности или не видевшие для себя пользы в принадлежности к этой организации. В результате в середине 1930-х годов влияние СВП ограничилось узким кругом членов гданьского отделения партии конституционных демократов.

Чувствительное поражение, которое понес Союз из-за пренебрежения уставной деятельностью во имя реализации партийной программы, было и жизненным проигрышем — не только в политическом смысле слова — его многих активистов. Потеря влияния и престижа в своей среде в данном случае приравнивалась к потере выгод, вытекающих из факта представления интересов русской общественности вольного города. В 1937–1939 годах СВП, несмотря на sporadическое издание небольшой газеты, публиковавшей статьи, в которых критически освещались взаимоотношения русских жителей Гданьска, не проявлял особой активности.

Православная церковь в вольном городе Гданьске

Значительную роль в общественной и духовной жизни русской колонии вольного города Гданьска играла местная православная церковь. Ее история берет начало в 1720 году, когда русскими с целью духовной опеки над расквартированными в Гданьске во время Северной войны экипажами русских судов было куплено имение по улице Длуге Огороды (прежняя Ланггартен) возле Жулавских ворот и была построена часовня Святого Николая, покровителя моряков. В 1769 году часовня была перенесена в резиденцию расположенного по соседству русского консульства, где она находилась до 1926 года, т.е. до вступления в права владения зданием представительства СССР в Гданьске.

Позднее часовню разместили в небольшой квартире на Хайлигегайстгассе, 80 (сейчас улица Святого Духа), временно предоставленной священником местного прихода англиканской церкви. Постоянная резиденция православной церкви благодаря усилиям отца протоиерея Александра Шафрановского была обретена лишь 15 декабря 1926 года на улице Тёпфергассе (сейчас улица Гарнцарска).



Среди политически расколотов и нестабильной русской общности Гданьска церковь, помимо религиозных функций, пыталась играть роль центра общенациональной надпартийной и конфессиональной интеграции. Этой цели служили предпринятые по инициативе местного православного духовенства благотворительные акции, например организация фонда ритуальных услуг, поддержки нуждающимся эмигрантам, комитета ухода за могилами скончавшихся в Гданьске соотечественников и даже создание церковной школы и хора, выступавшего по церковным праздникам и в дни эмигрантских торжеств. Подчеркнем, что ведение церковью в среде русской эмиграции столь активной общественной работы при постоянном недостатке средств и избытке проблем, возникавших из-за непрестанных споров в кругу эмигрантов, было возможно благодаря самоотверженности и энергии пользовавшегося всеобщим уважением отца Александра Шафрановского, а также помощи избиравшегося на трехлетний срок приходского совета.

Образовательная и культурно-просветительская работа

Существенно активизировали и направляли общественно-организационную деятельность русской эмиграции в Гданьске усилия по воспитанию в национальном духе молодого поколения, зачастую уже рожденного в эмиграции, и формирование у молодежи зрелых политических взглядов.

Этим целям должны были служить многочисленные действия, предпринятые местными русскими организациями и частными лицами, и наиболее значительным из них следует считать организацию в 1922 году П. Карачевским, Е. Добролюбовым и Н. Штернбергом (Штембергом) восьмиклассной гимназии с преподаванием на русском языке. Гимназия находилась на улице Поггенфуль, 16 (в настоящее время улица Жаби Крук) в здании Шерлершес лицеум (Scherlersches Lyzeum⁶). С трудом укомплектованный педагогический состав включал в себя представителей русской интеллигенции Гданьска, а также знающих русский язык членов Ост-юдишер ферайн (Ostjudischer Verein⁷). Отсутствие постоянных педагогических кадров, имевших глубокие знания и достаточную квалификацию, стало причиной низкого

⁶ Лицей Шерлера (нем.).

⁷ Восточноеврейское общество (нем.).



уровня обучения. Работу школы также затрудняли столкновения на политической и даже религиозной почве, которые разделяли преподавателей. Эти разногласия оказывали немалое воздействие на уменьшение общей численности и на изменение национального состава учеников. Русские по национальности ученики, отказываясь от дальнейшей учебы в гимназии, продолжали обучение в сенатских школах, некоторые даже в качестве стипендиатов епископа гданьского Эдварда О'Рурке. С тех пор в гимназии, русской уже только по названию, преобладала молодежь еврейского происхождения, родители которых входили в *Ostjudischer Verein*. Такое положение дел сохранялось до момента расформирования школы в 1926 году.

Неудача склонила местных деятелей русских эмигрантских организаций к изменению прежних методов работы с молодежью. Задачу освоения отечественных традиций и функции политического воспитания русской молодежи в вольном городе Гданьске должны были выполнять созданные в 1930 году детские группы и молодежные кружки. Их образование проходило под патронатом СВП, чьи активисты руководили работой кружков. Ожидаемых результатов этой деятельности предполагалось достичь в тесном сотрудничестве с родителями молодых людей, посещающих клубные занятия. Руководство и координация сотрудничества были поручены образованному из числа членов СВП обществу «Родина и родная речь».

После первых успехов, каковыми, несомненно, были активизация клубной работы среди детей и молодежи, а также организация в Гданьске, Вжеще и Сопоте воскресных школ, обучавших чтению и письму на русском языке около 60 детей (программа обучения включала в себя русский язык, основы русской истории и национальное песнопение), это объединение прекратило свою деятельность. Причиной тому была «атмосфера всеобщего антагонизма», господствовавшая среди русской эмиграции в вольном городе Гданьске. Сложившаяся ситуация породила серьезную обеспокоенность вполне реальной угрозой полной утраты национальной самобытности русской молодежи, долгие годы проживавшей в иностранной среде. В правление СВП и редакцию «Вестника русской колонии Данцига» стали приходить тревожные письма, призывавшие к незамедлительному прекращению «партийного политиканства» и направлению энергии, расходуемой во вредных спорах, на пользу всей русской колонии вольного города, в том числе во имя оздоровления бездарно проводимой культурно-просветительской деятельности.



Широкая дискуссия, развернувшаяся вокруг проблемы русских школ и просветительской деятельности в вольном городе Гданьске, все же не склонила руководителей местных эмигрантских организаций к конструктивному сотрудничеству в деле решения назревших за долгое время проблем. Вместо этого поднятые вопросы привели к появлению новых конфликтов. Атмосфера склок и взаимных обвинений в бездарности и отсутствии компетенции в образовательной и воспитательной работе с молодежью была преодолена только решением приходского совета православной церкви вольного города Гданьска, который поддержал проект, выдвинутый местным отделением Союза русской молодежи, об организации малой церковной приходской школы. Благодаря финансовой поддержке Русского общества помощи эмигрантам, гданьского отделения Союза русской молодежи и частных лиц стало возможным торжественное открытие 20 апреля 1933 года этого нового русского просветительского центра в вольном городе.

Занятия в малой школе проходили всего два раза в неделю. Обучение было бесплатным, а его программа включала уроки русского языка, истории, географии, религии и труда. Обычно школу посещали 20–30 учеников, действовала она при церкви предположительно до 1938 года, когда много русских вынуждены были покинуть город.

С вышеупомянутыми молодежными кругами поддерживала контакты (правда, непостоянные) малочисленная группа русских студентов из Высшей технической школы Гданьска, объединившаяся в 1921 году в Союз русских студентов вольного города Гданьска. Задачей этой организации стала материальная и учебная помощь русской молодежи, обучающейся в Гданьске. Реализация этих целей становилась возможной благодаря тесному сотрудничеству студенческой организации с Союзом русских инженеров вольного города Гданьска, начало которому было положено 8 февраля 1923 года по инициативе В. М. Ермолаева и П. Г. Калинина. Прекращение деятельности и в итоге распад Союза русских инженеров в 1925 году вынудили русскую студенческую организацию Высшей технической школы изменить прежние методы работы. Прежде всего, речь шла о получении на организационные цели средств, ранее предоставляемых из фонда Союза инженеров. С этой целью было принято решение о создании студенческого трудового кооператива (виды деятельности — репетиторство, починка радиоприемников, чертежи, реклама) и студенческого ансамбля балалаечников «Баян». Студенческое объединение получило новое название: русский студенческий союз «Арктиния» при Высшей техниче-



ской школе Гданьска. В середине 1930-х годов этот союз преобразовался в корпорацию с тем же названием.

Политический раскол русской эмиграции вольного города отразился и на деятельности новообразовавшейся корпорации. Вскоре из нее выделилась группа сочувствующих русскому национальному движению (рондовцам), провозглашавшая программу политических действий, а также «группа традиционалистов», отстаивавшая прежний статус корпорации как аполитичной организации студенческого самоуправления.

Редакционно-издательские инициативы

Важным проявлением организационно-общественной жизни русской диаспоры Гданьска стали попытки издания собственных газет и журналов. Трудности, с которыми столкнулись русские издательства Гданьска, были обусловлены не только политическим расколом русской колонии и недостатком поддержки или интереса с ее стороны, но и отсутствием собственной технической, материальной и финансовой базы. Поэтому большинство русских журналов, издававшихся в Гданьске, были эфемеридами.

Первым русским изданием, выходящим в вольном городе, стала публиковавшаяся в 1915–1917 годах русскими военнопленными лагеря Тройль-Пшерубка «Тройльская газета» (*Zeitung vom Troysl*). Эта печатавшаяся на множительном аппарате газетка нерегулярно издавалась на двух языках — русском и немецком. Было выпущено около 30 номеров этого издания.

Во втором квартале 1919 года в Гданьске вышло в свет новое русское издание. Название этой газете (или, говоря точнее, информационно-политическому бюллетеню) дал гданьский вербовочный пункт военного формирования Анатолия Ливена, сотрудничавшего на территории Латвии с немецкими вооруженными силами. Спорадически издаваемый бюллетень также был изданием двуязычным — русско-немецким. По-русски журнал назывался «Информационно-служебное извещение для сторонников князя Ливена и Северо-Западной армии», а по-немецки — «*Verbindungsdienst für die Anhänger des Fürsten Lieven und der Nordwestarmee*». Эту газету редактировал генерал Коваленко, и кроме донесений с латвийско-эстонского фронта она разъясняла смысл создания русских отрядов, сражающихся в союзе с немцами против большевиков. Со значительными перерывами в издании газет-



ка, впоследствии издаваемая бывшими офицерами формирования Ливена под названием «Информационный бюллетень бывших военных Северо-Западной армии», просуществовала до 1923 года.

Следующее русское издание вышло в свет в Гданьске в декабре 1922 года. Это был «Данцигский вестник» — еженедельник с лояльной по отношению к вольному городу экономико-политической программой, который предпринял попытку продемонстрировать жителям Гданьска возрастающее значение осевших здесь бывших подданных России и тем самым указал путь к достижению стабильности русской эмиграции в рамках общественности города. Последний номер еженедельника был издан в августе 1923 года.

С декабря 1923 до ноября 1924 года в Гданьске издавался «Данцигский курьер». «Курьер» продолжил линию «Данцигского вестника», но, выступая под монархическими и национальными лозунгами, он в большей мере, чем предшественник, акцентировал свою «русскость». И здесь следует напомнить, что издание обеих газет стало возможным благодаря финансовой поддержке русских евреев. Они же — в том числе Лев Астрахан, Иегуда Шаяк, Исаак Лурье и Леонид Коман — вместе с русскими — генералом В.П. Зелинским, А.М. Беляминым и В.К. Абданк-Коссовским — редактировали эти газеты.

Непродолжительным оказалось и существование издававшегося с мая 1924 года двухнедельника «Путь». Это издание, выходившее в свет как «общая, политическая, экономическая и литературная газета», адресовалось либеральным кругам русской эмиграции Гданьска. Ее издателем был Н. Новаковский, а редакторами — Г.Н. Петров и С.Н. Попов. После выхода в свет двух номеров печатание издания остановили.

Спустя ровно год, в мае 1925-го, вышел в свет печатный орган СВП — «Голос Союза Взаимопомощи». «Голос» был двуязычным (русско-немецким) изданием, информировавшим о деятельности Союза. Редактировал его С.Н. Попов. В свет вышло всего три номера газеты.

«Мыльным пузырем» оказалось также издание монархистско-легитимистского движения Гданьска — ежемесячник «Русское Дело». Его издателем и редактором был В.Н. Скосырев. Первые восемь номеров ежемесячника вышли в форме размноженных машинописных листов и лишь затем газета стала печататься. «Русское Дело» издавалось в 1934—1935 годах.

Из числа издаваемых в Гданьске газет русской антибольшевистской эмиграции дольше других просуществовал печатный орган СВП — «Вестник русской колонии Данцига». Избегая болезненных и дискус-



сионных политических и национальных проблем, газета выходила под лозунгами надпартийного единения раздираемой конфликтами русской общественности Гданьска. Первый номер «Вестника» покинул типографию 1 февраля 1929 года. Под указанным названием, меняя частотность издания от двух- до еженедельника, газета выходила вплоть до 24 марта 1934 года. Затем название было изменено: «Неделя. За рубежом и в СССР».

Финансовые трудности стали причиной того, что в сентябре 1935 года регулярное издание газеты было прервано. С того времени она печаталась «по мере необходимости», иногда с перерывами в несколько месяцев. Как непериодический бюллетень СВП «Неделя» распространялась среди читателей еще в первые месяцы 1938 года. За все время жизни газеты редакцией печатного органа СВП руководил В. В. Деменистру. В 1929–1934 годах расходы, связанные с изданием газеты, частично покрывались благодаря дотациям проживающих в Гданьске русских евреев, после 1934 года — субвенциям Берлинского центрального комитета конституционно-демократической партии в изгнании.

Завершая обзор русской прессы Гданьска, следует упомянуть об издававшейся на русском языке периодике, служившей целям пропаганды гданьско-советского экономического сотрудничества. Расходы на издание этих журналов покрывала советская сторона, а в их редактировании принимали участие сотрудники и агенты советских спецслужб в Гданьске.

Эпилог

Представленная выше краткая характеристика разных форм и проявлений политической и общественно-организационной деятельности русской эмиграции в Гданьске позволяет сделать несколько общих выводов.

Можно утверждать, что русская общественность, проживавшая в Гданьске в межвоенный период, делилась на две группы. Первая из них — это приехавшие сюда еще до начала Первой мировой войны русские купцы и промышленники; вторая, более многочисленная, сложилась в пореволюционное время и состояла из политических эмигрантов. Лишь немногие русские, проживавшие в Гданьске, были из числа военнопленных, находившихся в лагере, созданном немцами в 1914 году, которые по завершении военных действий решили остаться в городе на Мотлаве.



Русские, проживавшие в Гданьске, создавали сплоченное и стабилизировавшееся в рамках общественности Гданьска национальное меньшинство, поддерживая — по экономическим соображениям — тесные контакты с местными торгово-промышленными кругами. Подчиняя свою деятельность стремлению удержать позиции на рынке Гданьска в трудный межвоенный период, в условиях неустойчивой политической ситуации, они не проявляли ни интереса к сугубо эмигрантским проблемам, ни стремления к единению с русскими эмигрантами, прибывшими в Гданьск после революции и Гражданской войны в России. Особо следует подчеркнуть, что большинством белоэмигрантов Гданьск считался, в отличие от давно здесь живущих иммигрантов, всего лишь местом временного пребывания. Ведь вольный город благодаря своему географическому положению не только давал основной массе приезжих надежду на скорое возвращение в Россию в случае победы антибольшевистских сил, но и был удобным местом деятельности различных русских эмигрантских группировок, подготавливавших и проводивших диверсионные акции против Советов.

Характерной чертой общественно-политической жизни русской колонии Гданьска на протяжении рассматриваемого периода было преобладание форм политической деятельности над всеми прочими проявлениями общественной активности.

С точки зрения реализации идейно-партийных программ действовавшие в межвоенный период в Гданьске русские группировки и объединения — обычно это филиалы организаций, имевших свои центры за пределами вольного города, — нужно причислить к двум лагерям — противников и сторонников Советской России. В первом следует выделить течение, вобравшее в себя представителей всех оттенков монархического движения, а также течение, объединившее республиканских деятелей эмиграции. Второй лагерь образовали немногочисленные русские эмигранты, которые перешли на сторону большевиков и остались в Гданьске, работая на советские спецслужбы.

Политическую мозаику русской общественной жизни вольного города усложняли конфликты между отдельными группировками. Они не только проистекали из программных расхождений, но и (в партиях антисоветского лагеря) были вызваны запредельными амбициями людей, претендовавших на ведущую роль в своей среде.

Политический раскол русской эмиграции в Гданьске привел к разрозненности интеграционных акций, преследовавших цель надпартийного единения русской общественности города. Большинство на-



чинаний, ставивших задачу активизации русской общественной жизни и установления ее организационных рамок, предпринималось по инициативе действовавших в вольном городе политических партий и группировок. При этом политические организации, под патронатом которых проходили упомянутые акции, понимали объединение по своему, каждая из них считала, что только она способна сплотить вокруг себя проживающее в Гданьске русское население и тем самым занять доминирующую позицию в местных кругах русской эмиграции.

Созданию сплоченной эмигрантской среды не благоприятствовали миграция русского населения через Гданьск, играющий в данном случае роль одного из перевалочных пунктов для всей русской эмигрантской диаспоры, и тяжелая экономическая ситуация, в которой оказались выходцы из России, по разным причинам выбравшие этот город местом своего постоянного проживания.

Начало Второй мировой войны в Гданьске встретила только небольшая часть русского населения, оставшаяся в городе после массового выезда эмигрантов и беженцев во Францию, Англию, Турцию, Болгарию, Югославию, США и Бразилию, вызванного напряженной военно-политической ситуацией накануне нападения гитлеровской Германии на Польшу. Гданьск покинули лидеры местной русской колонии, в том числе В. В. Деминитру и больной, преследуемый гитлеровцами настоятель гданьского прихода православной церкви протоиерей Александр Шафрановский. Немногие русские Гданьска, преимущественно бывшие военные, при посредничестве центра вербовки во главе с неким Мирошниковым попали в военные формирования так называемого Осттрушена (Osttruppen⁸) и в армию генерала Власова, воевавшую на стороне немцев. В Гданьске по разным, чаще всего семейным и материальным, причинам осталась горсточка русских. По окончании войны, в случае установления их национальности, им угрожало арест, передача советским спецслужбам и, как следствие, депортация в СССР. Можно только предполагать, какая им там была уготована судьба... Те немногие русские, кто пережил в Гданьске коммунистические облавы и приехал туда в сороковые годы, по понятным причинам не проявляли никакой организационной активности. Поэтому, как вспоминал житель Гданьска-Оливы Николай Крутиков, предпринятая в середине 1947 года попытка организовать в Гданьске отделение созданного в декабре 1946 года Русского благотворительного общества закончилась неудачей.

⁸ Армянский батальон СС.



В те времена духовная и общественная жизнь русских Гданьска неформально теплилась вокруг местной церкви. Правда, некоторые из русских, проживавших в городе, вступили в созданное в Варшаве в июне 1950 года Русское культурно-просветительское общество (РКПО), но они не стали выступать с инициативой образования гданьского филиала этой курируемой службой безопасности организации. Контакты ограничивались публикациями в газете общества, т. е. в выходящем до 15 января 1957 года издании «Русский голос», и дружескими встречами, о которых следящий за членами РКПО работник польских спецслужб сообщал, что в них «принимают участие только белогвардейцы, враги СССР и социалистического строя».

Лишь 4 марта 1956 года по инициативе Н. Крутикова, Д. Дозовника, Я. Рубашевского и других в Гданьске была образована местная организация РКПО. Функции его председателя поочередно выполняли Н. Крутиков, Д. Дозовник, П. Веремейчик, А. Бовтручук и Г. Острогурская. В 1960 году гданьское отделение РКПО насчитывало 273 члена. Увы, общество не имело постоянной резиденции, оно проводило свои встречи в клубе «Руды Кот» в Гданьске на улице Гарнцарской или в зале, арендованном в Обществе польско-русской дружбы. В то же время очередная реорганизация центрального совета общества в Лодзи притормозила деятельность гданьского отделения. Работа была продолжена в 1962 году уже отделением Русского культурного общества (РКО), тогда же были предприняты попытки приобретения для общества постоянного помещения.

Многолетние ходатайства наконец увенчались успехом 16 января 1968 года, когда комитет жилищного хозяйства Городского совета Гданьска передал РКО подходящее ему помещение на улице Огарной, 64/65. По мысли деятелей РКО, гданьское отделение должно было стать «центром популяризации и освоения русской, советской и польской культуры». Пользовались популярностью организованные в РКО курсы русского языка, дискуссионный клуб любителей кино, выступления драмкружка под руководством Виталия Коженевского и любительского театра кукол.

Активную культурно-просветительскую и воспитательную деятельность гданьского отделения РКО прервала ликвидация общества по санкции Министерства внутренних дел ПНР в декабре 1974 года. Коммунистические власти обвиняли деятелей общества в тесном сотрудничестве с церковью, терпимом отношении к нахождению в рядах РКО русских «белоэмигрантов», в отсутствии однозначных прокоммунистических деклараций; порицали за «бесполезное и даже



вредное дублирование деятельности Общества польско-советской дружбы». Ликвидатором РКО партийно-административным решением был назначен активист ПОРП, русский по происхождению, Ежи ТрEDIAковский. В его присутствии 3 декабря 1974 года в Лодзи был сожжен архив общества. Единственным оплотом русских жителей Гданьска вновь стала гданьская православная церковь.

Время и исторические события потихоньку стирают следы векового присутствия русской колонии в Гданьске. Некоторые русские, вливаясь в общественность Гданьска и основывая семьи в городе на Мотлаве, подверглись во втором или третьем поколении неизбежному процессу ассимиляции. Некоторые по разным причинам меняли русские фамилии на польские. Однако и в тех, и в других все еще живет сознание их происхождения...

Пер. с польского Л. Мальцева

Andrzej Romanow

THE DESTINIES OF THE RUSSIAN MINORITY IN GDANSK

This article offers a historical sketch of the life and activities of the Russian diaspora in Gdansk in the 1920-1930s. The author considers the participation of Russian emigrants in the political, business, and cultural life of Gdansk and their relationships with the local authorities. Special attention is paid to the political competition among the Russian minority, the activity of religious, cultural, and educational organisations. The article offers a review of Russian periodicals published in Gdansk. It is emphasised that a specific feature of the social and political life of the Russian minority in Gdansk over the mentioned period was the dominance of political activity over other aspects of social life.

Key words: *emigration, Russian diasporas, political struggle, national identity.*

**ЯЗЫК:
ПУЛЬС ВРЕМЕНИ**



Словарь сновидений нового типа должен опираться на самые продуктивные установки предшествующих словарей. В его основе должна лежать мысль о том, что пророческие сновидения представляют собой одно из проявлений человеческой когниции, истоки которой — в бессознательном. Оно «говорит» с человеком в сновидениях посредством образов, составляющих «код» бессознательного, язык, знаковой единицей которого выступает символический образ.

Геннадий Берестнев

В сновидениях метафора выходит за рамки психологического бытия человека. Она может функционировать в качестве средства репрезентации «иной» семантики, переводя ее в план реальных знаний о мире. При этом идентифицирующая и предикативная функции метафоры ослабевают и сближаются.

Инга Васильева

Образы пророческих сновидений обнаруживают заметное сходство с символическими формами культуры. И в культуре, и в сновидениях часто фигурируют одни и те же образные начала. Символические формы культуры задают инвариант того или иного образа, а в сновидениях представляются его конкретные варианты или своеобразные «контекстные расширения».

Анна Цветкова

Геннадий Берестнев
(Калининград)

О НОВОМ КОРПУСНОМ СЛОВАРЕ СНОВИДЕНИЙ¹

Рассматривается проблема «пророческих» сновидений, в том числе вопрос о создании нового словаря сновидений, который должен включать в себя такие необходимые части, как их корпус и указатель их символических образов. Указатель позволит оперативно находить конкретные символические образы сновидений, производить их количественный анализ, сопоставлять с символическими формами культуры. Статьи предлагаемого словаря могут содержать информацию и относительно других сторон сновидений – познавательных, психологических, гендерных и др.

Ключевые слова: сновидения, семиотика, семантика, символ, когнитивная лингвистика, словарь, корпус, индекс, культура, количественный анализ.



Одна из наиболее ярких черт современной лингвистики, лежащей в русле когнитивной парадигмы, – ее обращение к новым объектам. То, что еще несколько десятилетий назад признавалось «нелингвистическим» (в лучшем случае рассматривалось с семиотических позиций), сегодня исследуется с безусловным привлечением языковых данных. Эта тенденция составляет продолжение экспансионизма когнитивной лингвистики – выхода в смежные гуманитарные дисциплины (теорию познания, психологию, культурологию, мифологию, этнографию и т.д.) с целью освоения их категориальных и терминологических аппаратов. В результате грани-

© Берестнев Г., 2013

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант №13-04-00029 «Репрезентативный потенциал естественного языка как знаковой системы сновидений».



цы языкознания все более расширяются, и само оно обретает новые, ранее нехарактерные для него черты, в нем выделяются новые междисциплинарные направления.

Реализуя эту тенденцию, когнитивная лингвистика активно внедряется в проблемные сферы смежных наук и пытается дать новые ответы на давно стоящие перед ними вопросы. В этом сказывается вторая яркая черта когнитивной лингвистики — ее экспанаторность. Она обнаруживает способность предлагать глубокие объяснения явлениям не только языка, но и не собственно языкового порядка — познавательным, психологическим, культурологическим, относящимся к сфере религии, мифа, ритуала [ср.: 4; 5, с. 206 — 223].

Еще одна особенность современной когнитивной лингвистики — ее обращенность к функциональной стороне содержательных явлений. Благодаря ей в исследовательскую практику надежно вошли теоретические положения, выдвинутые еще Э. Кассирером, который считал необходимым сместить фокус внимания со структуры основных семиотических кодов культуры на их функцию. «Язык, искусство, миф, религии, — писал он, — не являются изолированными, случайными творениями. Они переплетаются общей связью. Но эта связь не есть *vinculum substantiale* "субстанциальная связь", как она понималась и описывалась схоластической мыслью; скорее, это *vinculum functionale* "функциональная связь". Базисную функцию речи, мифа, искусства, религии мы должны искать за их бесчисленными формами и выражениями, и в конечном счете, мы должны стремиться проследить их вплоть до их источника» [3, с. 99]. По сути, это признание того, что язык, искусство, миф, религия, ритуал находятся в особой функциональной близости друг к другу, их исследование должно осуществляться во взаимодействии, а данные, которыми располагает каждая из них, неизбежно будут полезными и для других дисциплин отмеченного ряда.

Новую объектную область для когнитивной лингвистики составляют «пророческие» сновидения. Это такие сновидения, в которых человеку открываются события непрогнозируемого будущего или нечто такое, что им непосредственно не воспринимается или не осознается (см. статьи И. Васильевой и А. Цветковой в настоящем выпуске журнала). Следовало бы уточнить, что речь идет о субъективном раскрытии будущего: так думает о пророческом сновидении сам его субъект. Представляется, что рассмотрение подобных сновидений с точки зрения глубинных познавательных способностей человека, так-



же проявленных в языке и других кодах культуры, может прояснить многое в этом загадочном и пока еще не получившем убедительного научного объяснения феномене.

Принципиально важную роль в этих условиях играет корпус пророческих сновидений. Он будет представлять собой собрание конкретных примеров, аналитическое рассмотрение которых позволит выявлять системные характеристики представленных в них образов, устойчивые образные модели, границы образной вариативности, их семантику и т.д. И от устройства этого корпуса будет зависеть оперативность работы с ним, возможность получения необходимых данных, их репрезентативность, надежность, глубокая содержательность. По сути, это будет особого рода «сонник», обеспечивающий надежные научные подходы к проблеме пророческих сновидений.

Создание подобных источников имеет чрезвычайно давнюю традицию. Согласно имеющимся сведениям, один из первых сонников был создан в Египте где-то в XVI—XI веке до н. э. Его основной задачей считалась помощь человеку в общении с богами и в проникновении в «иной мир», открывающий ему будущее. Эта же идеология лежала в основе ассирийского сонника, составленного примерно в I тысячелетии до н. э. Жители Ассирии также считали, что сны — это адресованные людям послания богов.

Толкование сновидений занимало важное место и в Античности, однако его цели были уже более земными. На его основе человек стремился узнать будущее, чтобы органично устроить настоящее, или узнать о скрытых процессах в собственном организме. Системное описание античного учения о сновидениях представлено в «Онейрокритике» Артемидора Далдианского (начало II века н. э.). Этот автор стремился сделать логику оценочного толкования сновидений предельно понятной, хотя такая задача и считалась трудной. По его словам, семантика сновидений индивидуальна и обусловлена в первую очередь культурными контекстами, ср.: «Заливные луга на пользу одним лишь пастухам, для остальных же они означают безработицу, а для путников препятствия, потому что эти луга бездорожны»; «Гестия и ее статуи означают для должностных лиц совет и поступление доходов; для простых людей — собственную жизнь; для правителя или царя — полноту их власти» [1].

Сонники подобного рода создавались и в более позднее время. Их общую структурную особенность составляло то, что сны здесь представлялись как отдельные образы или минимальные сюжеты (ср.: *видеть мышь, змею, цветы, стариков, поймать мышь, схватить змею за хвост, упасть в канаву, перепрыгнуть через канаву* и т.д.), а объяснения



мотивации в их толкованиях опускались. Лишь в отдельных случаях логика сна просматривается сама собой — ср.: «Сновидения, в которых появляются змеи, в целом считаются предупреждающими о приближении к вам зла в самых разнообразных его ипостасях»; «Сон, в котором вы видели птенца или несколько, означает, что в вашей жизни скоро начнется новый, более благоприятный период» [6]. Установка Артемидора на объяснение логики толкования сновидения была забыта.

Новую идеологию в создании сонников выдвинули Д. Лофф и З. Фрейд. Первый, следуя Артемидору, считал, что содержание образов сновидений обусловлено культурной средой, которой принадлежит человек, и его индивидуальными психологическими особенностями. Поэтому толкование сновидений — всегда спонтанный и индивидуальный процесс, и в каждом случае у него будет своя логика. Сонник же для Д. Лоффа — источник, показывающий лишь общий ориентир в толковании сновидений. З. Фрейд, наоборот, связал сновидения с созданной им теорией бессознательного и выдвинул ряд правил, направляющих толкование сновидений. В частности, содержательные истоки сновидений он определял в бессознательном, которое, в свою очередь, считал областью вытесненных из сознания эротических желаний. Связанные с ними образы представлялись в сновидениях метафорически по внешним основаниям: все протяженные объекты З. Фрейд ассоциировал с мужской половой сферой, а все вмещающие — с женской. Эта логика и легла у него в основу толкования сновидений. Однако в ряде случаев она оказывалась весьма затейливой и неубедительной. Так, согласно З. Фрейду, *длинные волосы* символизируют неуверенность в себе при половых контактах, и наоборот: *коротко остриженные волосы* или *наголо обритая голова* символизируют уверенность в себе; если *женщина расчесывает свои волосы*, то она сожалеет об упущенных возможностях, если *мужчина расчесывает свои волосы*, то он готовится к новому сексуальному контакту. Тем не менее З. Фрейд выдвинул и весьма продуктивные идеи относительно толкования сновидений с точки зрения языковой теории, которые сами по себе заслуживают серьезного внимания.

Словарь сновидений нового типа должен опираться на самые продуктивные установки предшествующих словарей такого рода. В частности, в его основе должна лежать мысль о том, что пророческие сновидения представляют собой одно из проявлений человеческой когниции, истоки которой лежат в бессознательном. В связи с этим признается и то, что бессознательное «говорит» с человеком в сновидениях посредством образов, которые составляют «код» бессознательного, язык, знаковой единицей которого выступает символический образ.



Этот язык отличается от естественного по многим параметрам. «Язык символов, — писал Э. Фромм, — это тот язык, который позволяет внутренний опыт, ощущения, переживания и мысли выразить в той же мере, что и события внешней реальности. У этого языка другая логика, отличная от той, которой мы пользуемся в повседневном общении, — логика, в которой главными категориями являются не время и пространство, но интенсивность и ассоциация» [8, с. 7]. Тем не менее символические содержания сновидений могут быть описаны посредством естественного языка, который в этом случае определится как язык их метаописания, а единицу научного интереса в этом случае составит символ.

В целом такой словарь станет открытым корпусом сновидений, в котором будут представлены не отдельные их символы, а целые сюжеты. Конкретные их примеры могут располагаться в произвольном порядке, но каждому будет присвоен номер. При этом описание сновидений должно представляться по возможности ближе к той форме, в какой они были изложены информантом. Такое их представление позволит проследить содержательные «фоны», относительно которых выступают ключевые символические образы сновидений, их трактовку самим субъектом, определяющиеся у них оценочные характеристики, особенности стиля описания, его синтаксис и т. д.

Важное свойство такой организации словаря — возможность его постоянной пополняемости. Вводимые в его состав новые примеры, не влияя на его структуру и концепцию, будут все более тонко вскрывать когнитивную специфику самого феномена сновидений. Так, единицы словаря могут иметь следующий вид (цифра в скобках перед описанием сновидения показывает его номер в словаре):

(77) Снится вода большая, когда кто-то умрет. Вот я расскажу. Перед смертью Валентины Михайловны А. мне приснился такой сон. Буквально это было... Она умерла 11-го, а 4-го или 5-го мне приснилось, что мы с ней почему-то на пляже, причем не море, а какое-то озеро. И она идет купаться. А я плавать не умею, и я не хочу как-то... И она меня позвала, позвала и потом туда ушла. А я остался на берегу, и у меня было неприятное ощущение, от которого я проснулся. Вот она и умерла.

(85) Еще про себя расскажу. Когда у меня, я знаю... впереди ожидают какие-то проблемы, их нужно решить. Любые: бытовые, даже духовые, нравственные — любые проблемы. Мне накануне обычно снится весь процесс родов — я рожаю. И вот если я легко это делаю, то вот моя проблема решается действительно легко. Вот. А бывает действительно я мучаюсь, я вот прямо переживаю всю ночь, даже вплоть до физической боли я ощущаю. Во сне я ощущаю роды, родовую боль... Иногда такое есть.



Необходимым элементом предлагаемого словаря будет указатель символов, фигурирующих в приведенных в нем примерах. Указатель будет организован по алфавитному принципу. Он может иметь примерно следующий вид (цифра означает номер сновидения в словаре):

<...>
РАЙ – 66
РЕБЕНКА ИМЕТЬ – 86
РЕКА – 68
РОДИТЕЛИ – 44, 46, 47, 49, 67
РОЖАТЬ – 85, 86, 90
СВАДЬБА – 70
СВЕТ ВИДЕТЬ – 33
СЕБЯ В ЗЕРКАЛЕ ВИДЕТЬ – 19, 74
СЛОНЫ – 55
<...>

Благодаря такому указателю далее возможно осуществлять несколько видов работ. Во-первых, оперативно находить конкретные примеры, содержащие тот или иной символический образ. Во-вторых, в нем уже исходно будут представлены группировки примеров, объединенные по тому или иному символу, в результате чего возможно, с одной стороны, делать приблизительный частотный анализ фигурирующих в сновидениях символических образов, а с другой — производить сопоставительный анализ этих образов с целью выявления их инвариантного ядра и границ вариативности.

Так, имеющиеся данные показали, что в 100 примерах пророческих сновидений наиболее частотными являются следующие образы: *вода* (9 случаев), *экскременты / публичное испражнение* (6 случаев), *нагота* (5 случаев), *умершие родители* (5 случаев), *беседа с умершими* (5 случаев). О чем говорят эти данные, покажут дальнейшие специальные исследования.

Что касается сопоставительного анализа символических образов сновидений и границ их семантической вариативности, то его эвристическая сила хорошо демонстрируется следующими двумя примерами:

Можно довольно точно сказать, что змеи мне снятся к неприятности.

Я после школы поступала в университет — не прошла по конкурсу, недобрала один балл. Уехала домой на Кубань. Сколько дней я там пробыла в расстроенных чувствах — не помню. И вот приснилась мне длинная змея. Я рассказала об этом сне бабушке-соседке: «Федоровна, к чему бы это? Никогда в жизни не снилась змея». Она тут же сказала: «Это к дороге». Я думаю: «Какая дорога, если меня не приняли? Только приехала домой, надо искать работу».

Буквально в этот же день пришла телеграмма о том, что меня зачислили кандидатом. Это меня просто поразило.

В первом примере образ змеи символически представляет семантику неприятности, негативности событий, во втором знаменует дорогу, поездку в другой город. Однако обращает на себя внимание тот факт, что в первом случае речь идет о множестве змей, а во втором — об одной змее. Еще предстоит выяснить, имеет ли количественный параметр в символическом языке сновидений смыслозначительный характер, влияет ли он на семантику символа — или данные примеры уникальны в указанном отношении. В этой связи можно выдвинуть еще одно предположение. Образы змеи, метафорические по своей когнитивной природе, могут быть истолкованы в разных контекстах по разным основаниям: «злобность» и «внешняя протяженность». Точно так же языковая метафора *золотой* может выражать признаки «желтого цвета с блеском» (*золотые волосы*) и «ценный» (*золотые руки*), метафора *свинцовый* может иметь в основании признак «серого цвета» (*свинцовое небо*) и «тяжелый» (*свинцовые ноги*).

В-третьих, указатель к корпусу сновидений позволит оперативно сравнивать их образы и символические формы культуры с целью выявления знаковой специфики тех и других, сходств и различий в их семантике, механизмов символизации и т.д. Проиллюстрируем это обстоятельство следующим примером:

Уже после смерти приснился мне муж: красивый такой, в черном костюме. Говорит: «Я купил дом. Красивый. Пойдем посмотришь, тебе понравится».

Я посмотрела: красивый дом, палисадник и все такое... Он подвел меня к приступочкам, приглашает войти в дом, а мне не хочется, я отказываюсь. Тогда он мне говорит: «Пойдем, посмотришь со двора». Мы пошли за дом, там такая арка, а в арке стоит лежак — что-то вроде топчана. Доски настелены, словом. Он говорит: «Ложись, полежи». А мне так не хочется. Я говорю: «Да ну тебя! Когда достроишь, тогда приду».

Я проснулась, думаю: к чему мне это приснилось? А днем у меня был сильный сердечный приступ и головные боли — мне нитроглицерин нельзя принимать. Дня два болела.

В этом сновидении ключевую роль играют образы дома и палисадника. Они выступают как семантические эквиваленты таких символических форм культуры, как *храм* и — шире — *мандала*. Согласно наиболее распространенной точке зрения на семантику этих образов, они знаменуют собой мироздание, существующий в мире порядок, космос. «Храм зачастую строился, — писал по этому поводу Г. Бидерманн, —



исходя из космологических представлений о Вселенной и образно воспроизводит мировой порядок» [2, с. 288]. Еще более отчетливо эту идею воплощает мандала, представляющая собой специальную графическую модель мира [7]. Во всех случаях такого рода моделируется «этот» мир, та данность, в которой находит себя ж и в у щ и й человек. В контексте же сновидения дом и палисадник символизируют космос умершего человека — потусторонний мир, в котором он пребывает после смерти. В этой связи приглашение остаться в доме (в «культурном пространстве потусторонности») может пониматься как приглашение в мир мертвых. Определенно значимы в этом плане также мотивы недостроенности дома и отказа субъекта сновидения остаться в нем. В любом случае рассмотрение данного сюжета и его ключевых символов в отношении к символическим формам культуры оказывается весьма продуктивным в плане выявления его семантической организации.

Представленные в подобном словаре субъективные описания сновидений могут содержать самую неожиданную информацию, значимую в исследованиях, имеющих не собственно языковой характер и связанных с языкознанием отношениями междисциплинарности. Так, они позволяют увидеть интуитивность приходящего к человеку оценочного знания по поводу будущего — ср.:

Я могу проснуться с ощущением приближающейся беды, а иногда и без этого чувства, даже если сон был странным, необычным.

Подобные суждения уже по поводу пророческих сновидений и «сновидческого» опыта информантов — объект особого интереса. Эти суждения должны стимулироваться особыми вопросами к информанту. Они позволяют делать определенные обобщения психологического и гендерного характера. В частности, благодаря им обнаруживается, что женщины видят пророческие сновидения чаще, чем мужчины, уровень образования лица, видящего пророческие сновидения, не имеет значения, также в этом вопросе, в принципе, не имеет значения возраст «сновидца». Предлагаемый словарь-тезаурус пророческих сновидений, включающий дополнительную информацию о субъекте сновидения, способен внести дополнительную ясность и во многие другие вопросы.

Список литературы

1. *Артемидор Далдианский*. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%C0%F0%F2%E5%EC%E8%E4%EE%F0_%C4%E0%EB%E4%E8%E0%ED%F1%EA%E8%E9 (дата обращения: 20.02.13).



2. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке // Человек. 1990. №3.
4. Кубрякова Е. С. Парадигмы научного знания в лингвистике и ее научный статус // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1994. Т. 53, №2.
5. Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца 20 века. М., 1995.
6. Миллер Г. Х. Сонник. URL: <http://www.sunhome.ru/dreams/21> (дата обращения: 20.02.13).
7. Топоров В. Н. Мандала // Мифы народов мира : в 2 т. М., 1990. Т. 2.
8. Fromm E. The forgotten language. N. Y., 1951.

Gennady Berestnev

ON A NEW CORPUS DICTIONARY OF DREAMS

This article addresses the problem of “prophetic” dreams. It considers the issue of compiling a new dictionary of dreams, which should contain such necessary elements as a corpus and an index of its symbolic images. The index will help perform the following: easily find certain symbolic dream images, conduct their qualitative analysis, and compare them with symbolical forms of culture. The articles of the proposed dictionary can contain information on other aspects of dreams – cognitive, psychological, gender-related, etc.

Key words: *dreams, semiotics, semantics, symbol, cognitive linguistics, dictionary, corpus, index, culture, qualitative analysis.*

Инга Васильева
(Калининград)

ОСОБЕННОСТИ МЕТАФОР В «ПРОРОЧЕСКИХ» СНОВИДЕНИЯХ



Статья посвящена рассмотрению вопроса о специфике метафоры в «пророческих» сновидениях. Как специфические показываются следующие их черты: на основе конкретного представление конкретного же (абстрактная семантика обеспечивается метонимией), спонтанность, вписанность в культурные контексты, снятие функциональных границ между номинативностью и предикативностью, близость к предметной и когнитивной метафорам. Делается вывод о том, что метафора в сновидениях объединяет рациональную и иррациональную сферы.

Ключевые слова: метафора, метонимия, образ, символ, сновидения, когнитивная лингвистика, номинация, предикация, текст.

Сновидения — явление из области неосознанной психической деятельности человека, которое может быть продуктивно исследовано с когнитивно-языковой точки зрения. Такое их рассмотрение опирается на несколько базовых теоретических положений. Во-первых, положение о том, что сновидение и семиотические коды культуры (миф, религия, ритуал, искусство, язык и т.д.) составляют реализацию единых знаний человека о мире. В основе каждого из этих семиотических кодов лежат одни и те же содержательные образования. Связывая данное положение с теорией аналитической психологии К.Г. Юнга, можно было бы говорить, что содержания, к которым восходит психическая деятельность человека, — это архети-



пы коллективного бессознательного [9, с. 88]. Рассматривая это положение с позиции современной когнитивно-языковой теории Дж. Лакоффа, можно было бы определять их как языковые гештальты [6].

Во-вторых, при рассмотрении сновидений с когнитивно-языковой точки зрения важную роль играет тезис, согласно которому кодовая специфика сновидений определяется как образность. Отдельным знаком сновидений выступает образ, но и в целом они представляют собой образные комплексы, складывающиеся в сюжеты, которые также имеют знаковый характер. При этом образы сновидений представляют собой поверхностные реализации глубинных начал — архетипов коллективного бессознательного, или языковых гештальтов. Это понятные сознанию человека варианты осуществления глубинных образных инвариантов, лежащих в сфере Бессознательного. К этому же положению с позиций формальной логики подошел Л. Витгенштейн, который постулировал существование особой содержательной области, находящейся по ту сторону языка и языкового мышления, — Невысказываемого (Unaussprechliches). По его мнению, это Невысказываемое невозможно описать, используя средства естественного языка, но оно само может открыть себя человеку в образе. «В самом деле, существует Невысказываемое. Оно показывает себя, это — мистическое» [5, с. 72]. В таких условиях важно лишь правильно «прочитывать» образы сновидений, которые, по сути, являются знаками иной реальности, лежащей за пределами дискурсивного сознания человека.

В-третьих, при рассмотрении сновидений с когнитивно-языковой точки зрения следует опираться на положение, согласно которому в основе всей содержательной деятельности человеческой психики лежат одни и те же механизмы. Наиболее отчетливо они представлены в языке — это, прежде всего, метафора, метонимия, прагматические расширения, сближения по параномазийному принципу [2]. Данные механизмы реализуются и в сновидениях — на образном уровне.

Наибольшей познавательной силой обладает метафора, и это прослеживается в ряде моментов. Она обеспечивает «когнитивный скачок», при котором область-источник и область-цель могут находиться сколь угодно далеко друг от друга. «Итак, — писал по этому поводу Х. Ортега-и-Гассет, — метафора служит тем орудием мысли, при помощи которого нам удается достигнуть самых отдаленных участков нашего концептуального поля. Объекты, к нам близкие, легко постигаемые, открывают мысли доступ к далеким и ускользающим от нас понятиям. Метафора удлиняет руку интеллекта; ее роль в логике может быть уподоблена удочке или винтовке» [8, с. 72]. Эта независимость от содержательной дистанции также может рассматриваться как одно из



проявлений принадлежности метафоры иной реальности: познавательная дистанция в ней не значима. Кроме того, она «извлекает» из иной реальности принципиально новые содержания и помещает их в имеющиеся концептуальные рамки — «о-пределяет» их. Наконец, метафора находит осуществление в образе, вследствие чего она не осмысливается рационально, а непосредственно переживается человеком. И в этом также проявляется ее принадлежность сфере иррационального.

Метафору отличают и свойства более частного порядка. Так, она может выполнять номинативную или предикатную функцию. В первом случае она реализуется в сфере языка, во втором имеет тенденцию устремляться за его пределы. По словам Н.Д. Арутюновой, «предикатная метафора направлена в конечном счете на достижение гносеологических целей» [1, с. 163]. Кроме того, предикатная метафора достаточно четко ориентирована на «невидимые миры» — духовную сферу человека. При этом конкретный опыт реального бытия принимается за основу при моделировании бытия иной реальности. В частности, психические качества человека могут быть охарактеризованы температурными предикатами (*горячий, жаркий, холодный, ледяной, теплый, прохладный*), предикатами, описывающими функциональные свойства предметов (*острый, колкий, колючий, резкий, мягкий, твердый, жесткий, гибкий*), предикатами, отражающими осязательные характеристики предметов (*скользкий, липкий, ровный, неровный, шероховатый*), ориентированными на пространственные их свойства (*плоский, широкий, открытый, замкнутый, глубокий, прямой, тонкий, мелкий, поверхностный*) и др. [1, с. 164].

Однако в сновидениях метафора выходит за рамки психологического бытия человека. Она может функционировать в качестве средства репрезентации «иной» семантики, переводя ее в план реальных знаний о мире. При этом идентифицирующая и предикативная функции метафоры ослабевают и сближаются. Тем не менее остается актуальным следующее правило: метафора отрешается от целостного образа, оставляя в своем значении лишь отдельный его признак, и этот признак представляет другой объект, для которого данный признак тоже значим. Так, в следующих примерах признак «протяженность» репрезентируется тремя разными областями-источниками — *косами, волосами* и *змеей*, а область-цель, отвечающая этому признаку, одна — *дорога* (как *путь*). Ср.:

(1) Приснился мне сон. Была какая-то темная комната небольшая, и я в ней мыла полы, причем вода в ведре и вот сама эта тряпка были все грязные очень. Затем приснился мой молодой человек — на этот момент



мы встречались, — и он был с какой-то незнакомой совершенно мне девушкой. У нее были заплетены две шикарные косы. Девушка совершенно незнакомая, я ее до сих пор... я ее в принципе не знаю, даже зрительно мне она никого не напоминает. И все. Вот это вот все, что мне особенно запомнилось.

И потом сказали мне, когда расшифровывали, что это означает, что скорее всего у этого молодого человека будет дорога — и так потом вышло: он уехал на полгода совершенно в другой город учиться — и у нас выйдет какая-то размолвка, то есть будет неприятный разговор, потому что вода была грязная. Вот так все и вышло: из-за отъезда был неприятный разговор, была размолвка.

(2) Если снится, что расчесываешь волосы, что-то делаешь с волосами, это у меня всегда дальняя дорога. Какой-то внезапный отъезд, куда-то нужно ехать... Вот накануне мне снится, что я либо племяннице расчесываю волосы, либо сама вижу себя с длинными волосами. Такое всегда... То есть совпадение абсолютное, стопроцентное.

(3) Я после школы поступала в университет — не прошла по конкурсу, недобрала один балл. Уехала домой на Кубань. Сколько дней я там пробыла в расстроенных чувствах — не помню. И вот приснилась мне длинная змея. Я рассказала об этом сне бабушке-соседке: «Федоровна, к чему бы это? Никогда в жизни не снилась змея». Она тут же сказала: «Это к дороге». Я думаю: «Какая дорога, если меня не приняли? Только приехала домой, надо искать работу».

Буквально в этот же день пришла телеграмма о том, что меня зачислили кандидатом. Это меня просто поразило.

Показательно, что контекстные связи значимых образов в приведенных примерах сновидений неактуальны. В примере (1) *косы* имеет некая *девушка*, определяющаяся в объектной позиции, а *дорога* предстояла *молодому человеку*, также занимающему в сновидении позицию объекта (можно предположить, правда, что эта связь все-таки есть, и она реализуется в рамках сложной метонимической модели «косы → девушка данного молодого человека → сам молодой человек → его дорога»); в примерах (2) и (3) образы *волос* и *змеи* упоминаются вообще вне связи с контекстом сновидения, а дорога предстоит сновидице. Обобщая, можно сказать, что человек может видеть пророческие сны не только о себе, но и о других.

Если говорить о предикатной метафоре, то еще одним важным ее свойством отмечаются закономерный характер движения от более конкретного к более абстрактному и принцип антропо- и зооморфизма [1, с. 163]. Антропоморфные метафоры для сновидений не характерны. Что же касается зооморфных метафор, то они встречаются довольно часто. При этом в одних случаях основание метафор восста-



навливается легко, в других логика метафоричности оказывается чрезвычайно туманной, неясной, и такой образ обретает характер индивидуального символа. Так, в приведенном ниже примере (4) в позитивном контексте *собака* представляет идею «дружественности» (определенное значение имеет в этом случае и языковая формула *Собака – друг человека*), а в негативном – идею «злобности» (ср. системные языковые примеры типа *злой как собака, собачиться / лаяться ‘ругаться’, грызния ‘ссора’*). Эта идеология поддерживается и дополнительными сходствами в цвете волос собак и людей (тети и двоюродной сестры). В примере же (5) непонятно, почему *мышь* представляют сплетни; можно только предположить, что общим для этих двух смыслов является признак «тайный, не открытый». Ср.:

(4) Если собака снится в «добром» сне (хвостом виляет и т.д.), – это к друзьям, к хорошему. У меня еще так: если собака черная, лохматая и лает или рыжая и тоже злая мне снятся, – это к плохому. У меня тетя рыжая и сестра двоюродная черная. Мы с ними не дружим, иногда вступаем в конфликты. И после сна, когда мне приснились эти две собаки – черная и рыжая, причем напала рыжая, а черная была сзади нее, – дня через два был новый конфликт, буря между нами поднялась. Сон этот был как предупреждение.

(5) Мышь и вообще грызуны – это люди, которые говорят за спиной, и сплетни.

Что же касается движения от конкретного к абстрактному, то этот принцип в сновидениях также действует. Конкретные их образы могут связываться с такими предельно абстрактными и оценочными идеями, как *удача / неудача, добро / зло, благополучие / неблагополучие, благоприятность / неблагоприятность, болезнь, ссора, скандал, встреча, удивляющая неожиданность* и т. п. Ср.:

(6) Если мне снится небо – без облачка, яркое, – то это к удаче, к хорошим событиям. Я несколько дней потом в позитиве, несколько дней как питание какое от этого сна получаю.

(7) Я когда вижу детей во сне, у меня бывает двойко. Иногда действительно какое-то событие, какое-то удивление, но всегда неприятное. Бывает к хлопотам, но всегда какая-то... Для меня это не очень приятное событие всегда бывает. Вот, значит, удивление.

(8) Если снится красивый мужчина, то либо вскоре будет новое знакомство, либо встречу старого знакомого, которого давно не видела.

(9) Если снятся дети, будет какой-то скандал. Если мальчики – еще ничего, но если девочки, то обязательно.



Однако этот принцип в сновидении достаточно легко и часто нарушается. Один конкретный образ может метафорически представлять другой конкретный же образ, а дальнейшее развитие абстрактной семантики сновидения осуществляется на основе дополнительных процессов (обычно это метонимия). Так, в примере (1) *косы* метафорически представляют *дорогу*, но затем *дорога* как одномерная пространственная протяженность преобразуется на основе метонимии в идею передвижения. Эта же последовательность переходов наблюдается в примерах (2) и (3). Она же, но несколько более открыто прослеживается и в примере (10):

(10) Это было в Казахстане (г. Чимкент). Мы жили на даче. Вижу сон, что я стою на балконе и наблюдаю восход солнца. Солнце всходит огромное, яркое, и от него идет как бы широкая дорога. Я думаю: к чему бы это? А мне кто-то и говорит: «Твой сын уедет скоро, и далеко». Потом вижу поезд и сын с семьей уезжает, а мы с мужем остаемся: стоим и смотрим вслед.

Раньше мы думали о переезде, но не верили, что это когда-нибудь произойдет. Так вот, вскоре после этого сна сын действительно продал квартиру и уехал с семьей в Калининград, а мы спустя год приехали сюда к ним. А ведь в те годы все уезжали из стран СНГ и продать квартиру в республиках было очень трудно.

Подобная последовательность семантических преобразований, реализующихся на образном уровне, составляет второе семантическое правило сновидений: их абстрактная семантика может представляться на основе двойных переносов — метафорического, при котором и область-источник, и область-цель принадлежат конкретной сфере, и метонимического, переводящего конкретное в абстрактное.

Показательно, что это правило, объясняющее сдвиги в референтной семантике сновидений, вскрывает и одну из возможных преград на пути их верной интерпретации. Первая ступень переноса оказывается достаточно непредсказуемой и имеет, по сути, случайный характер. Тем не менее определенные «намеки» в этом плане дают культурные модели человеческого бытия и изменений в нем — они задаются такими семантическими оппозициями, как *здоровье / болезнь, покой / беспокойство, стабильность / переменчивость, мир / конфликт, оседлость / переезд* и т. д.

Рассматривая метафорические изменения в семантике сновидений, важно отметить и такое принципиально важное явление, как выполнение номинативной метафорой функции предикатной; точнее, в подобных случаях наблюдается снятие функциональных границ меж-



ду номинативной и предикатной метафорами. Так, в примере (1) *косы* — исходно номинативная метафора (в структуре сновидения *косы* представляются как объект), но итоговая функция этого образа определяется как предикатная (ср.: «молодому человеку будет дорога»); в примере (5) *мышь / грызуны* — номинативная метафора, но итоговая функция этого образа — предикатная («будут сплетни, пересуды»); в примере (8) образ *красивого мужчины*, в структуре сновидения выполняющий номинативную функцию, по сути оказывается предикатным («будет новое знакомство; будет встреча»). Исходя из этого формулируется третье правило функционирования метафор в сновидениях: метафоры, внешне выполняющие номинативную функцию, по сути выражают предикатную семантику, связываются с некоторым будущим положением дел в действительности.

Возвращаясь к вопросу об общей специфике метафорических образов в сновидениях, отметим, что они зачастую оказываются близкими предметным метафорам, выходящим за пределы конкретного языка и составляющим культурную универсалию. В таких метафорах конкретные предметы своей внешней данностью или функциональными характеристиками представляют необходимые абстрактные содержания. Например, в славянской традиционной культуре *печь* рассматривалась как метафорическая репрезентация женского лона, *мост* и *радуга* — как предметное осуществление идеи связи между двумя мирами, *пест* и *ступа* — как репрезентанты мужского и женского начал соответственно; в самых разных культурных традициях пещера рассматривалась как подобие материнского лона, в связи с чем *проникнуть в пещеру* означало умереть, вернуться в родовое состояние (аналогичную семантику имел обряд «перепекания ребенка» в печи у славян) [3, с. 62–68]. По сути, предметные метафоры и их образные аналоги принадлежат сфере мифологии и рассматриваются как мифологические символы. Так, в следующем примере семантика грибов определяется с точки зрения их предметной мифологической символики — ср.: «Грибы — часто символы счастья» [4, с. 62].

(11) Если мне снится, что я в лесу собираю грибы — обязательно, стопроцентно успех. Накануне чего-то серьезного — там, экзамена, отчета какого-то... Вот если я собираю грибы, я абсолютно уверена, что у меня будет все замечательно. Причем вот, именно когда у меня испытание какое-то, мне именно такой сон и снится накануне. Мне может присниться вот либо роды, да? Либо вот сбор грибов. И если я собираю их активно, много, там... радостно, то все будет хорошо.



Основание метафоризации в этих условиях утратилось, но как считают, оно определяется на основе фаллической формы грибов и связанной с этим образом семантикой потенции и плодородия.

В этих условиях, однако, следует иметь в виду, что предметные метафоры близки метафорам когнитивным — выполняют одинаковую с ними функцию (представляют новые абстрактные содержания на известной конкретной основе). По сути, предметные метафоры — это «реальные» разновидности когнитивных метафор, помогающие человеку концептуально освоить окружающий его мир. Поэтому, с другой стороны, сновидения в своей образности близки метафорам когнитивным, также находящимся за пределами конкретного языка и обеспечивающим когнитивное освоение мира человеком. Так, образная семантика следующих двух примеров основана на пространственной метафоре «HAPPY IS UP; SAD IS DOWN», в соответствии с которой ВЕРХ метафорически представляет концепты счастья, удачи, успеха, а НИЗ — концепты неудачи, неприятности [7, с. 396].

(12) Это не конкретный сон, а некий «образный тип» сна. В частности, если мне снится, что я двигаюсь куда-то вверх (поднимаюсь по ступенькам, забираюсь на обрыв, карабкаюсь по склону, цепляясь за растения, и т.п.), это означает, что какое-то последующее мероприятие в жизни будет успешным.

(13) Если во сне падаю — это к неприятности. К мелкой, большой — неважно.

Итак, можно заключить, что метафорические образы в «пророческих» сновидениях имеют ряд особенностей. Прежде всего, на основе конкретного они могут представлять конкретное же, а дальнейшие сдвиги в сторону абстрактной семантики обеспечиваются в них метонимиями. Кроме того, метафорические переосмысления образов в сновидениях спонтанны и непредсказуемы, но это их качество отчасти компенсируется ориентированностью на известные культурные и бытийные модели. В функциональном плане метафоры сновидений отличает снятие границ между идентификацией и обозначением ситуации, между номинативностью и предикативностью. Это обстоятельство дает основание полагать, что метафора в сновидениях имеет особую познавательную глубину: с одной стороны, она ориентирована на язык и языковые процессы, с другой — затрагивает самые сокровенные, бессознательные содержательные сферы человека, тем самым объединяя рациональное и иррациональное, реальность и ирреальную область, для описания которой у человека не хватает языка.



Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Языковая метафора // Лингвистика и поэтика. М., 1979.
2. Берестнев Г.И. Лингвистика сновидений // Логический анализ языка. Лингвофутуризм. Взгляд языка в будущее. М., 2011.
3. Берестнев Г.И. Слово, язык и за их пределами. Калининград, 2007.
4. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996.
5. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
6. Лакофф Дж. Языковые гештальты // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1981. Вып. 10.
7. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М., 1990.
8. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. М., 1990.
9. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

Inga Vasilyeva

THE FEATURES OF METAPHORS IN “PROPHETIC” DREAMS

This article addresses the issue of the specific features of the metaphor in “prophetic” dreams. The following features are identified as specific: the representation of the specific through the specific (abstract semantics is ensured by metonymy), spontaneity, integration into cultural contexts, elimination of functional borders between nominativity and predicativity, closeness to the object and cognitive metaphors. The author arrives at a conclusion that, in dreams, the metaphor brings together the rational and irrational spheres.

Key words: *metaphor, metonymy, image, symbol, dreams, cognitive linguistics, nomination, predication, text.*

*Анна Цветкова
(Калининград)*

ОБРАЗЫ СНОВИДЕНИЙ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ¹

Исследуется вопрос о глубинном познавательном единстве символических форм культуры и символов «пророческих» сновидений. В этом плане, в частности, обосновывается введение подобных объектов в объективную сферу современной когнитивной лингвистики, дается определение пророческих сновидений, указывается место данного вопроса в культурной традиции. Отмечаются три основные характеристики, сближающие символические формы культуры и символы сновидений: характер образности, семантика конкретных образов, единые механизмы символизации.

Ключевые слова: символ, семантика, семиотика, сновидения, образ, когнитивная лингвистика, культура, метафора, метонимия, прагматика, паронимазия, механизмы символизации.



В настоящее время междисциплинарные связи науки о языке расширяются: она вводит в свое обращение категориальные и терминологические аппараты смежных гуманитарных дисциплин и на этой основе решает новые, необычные для нее задачи. Изменился и дисциплинарный статус лингвистики: вследствие внимания к познавательной сфере человека она обрела особую объяснительную силу и стала заявлять о своей способности проливать свет на глубинные аспекты в устройстве и функциональных свойствах не только языка, но и объектов иной знаковой природы. Наконец, ос-

© Цветкова А., 2013

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант №13-04-00029 «Репрезентативный потенциал естественного языка как знаковой системы сновидений».



новой интерес лингвистики в настоящее время составляет человек, причем в языке видится функциональное проявление его познавательной деятельности, а сама познавательная деятельность определяется как аргумент языка [1, с. 58–59; 6; 7, с. 206–223].

К числу новых объектов лингвистики можно отнести «пророческие» сновидения. Это такие сновидения, в которых человеку открываются события непрогнозируемого будущего или нечто такое, что им непосредственно не воспринимается или не осознается.

Такое понимание пророческих сновидений имеет чрезвычайно давнюю традицию. В одном из египетских памятников говорится: «Бог создал сновидение, чтобы указать путь спящему, глаза которого во мраке» [3, с. 40]. Подобное отношение к пророческим сновидениям было характерно и для Античности. Так, согласно свидетельствам Артемидора из Далдиса и Плутарха, Александру Македонскому, который осадил в 322 году до н. э. город Тир и никак не мог взять его, приснился танцующий сатир. Находившийся при войске толкователь снов Аристандр разложил слово «сатир» на *σα* 'твой' и *Τίρος* 'Тир' и пообещал Александру победу над городом. Под влиянием этого толкования Александр продолжил осаду и в конце концов взял город. «Толкование, которое выглядит достаточно искусственным, — заключил З. Фрейд, — было, несомненно, правильным» [10, с. 150]. Современные примеры «пророческих» сновидений свидетельствуют о продолжении этой традиции.

(1) Перед смертью мужа, за несколько дней до этого (с четверга на пятницу), я вижу сон, что смотрюсь в зеркало, а там я в черном платье. Совсем черное, прямо траурное. За спиной стоит муж и говорит: «Как оно тебе идет!» А через несколько дней он неожиданно умер от сердца. Никто не думал.

(2) Это давно было. Мне было лет тринадцать — маленькая была. На старый Новый год я попросила бабушку погадать. Бабушка сказала: «Из спичек сложи «колодец» возле постели. Что тебе приснится — расскажешь». И приснился мне длинный стол, за ним мужчины, много мужчин. Я их лиц не запомнила, только лицо того мужчины, который сидел в конце стола напротив меня. Он и стал моим мужем. Сон был очень яркий, я его до сих пор помню. Мужчина напротив меня был с кружкой, а сейчас он попивает...

Существует несколько подходов к раскрытию семантики сновидений подобного рода. Первый и наиболее древний — символический, сложившийся независимо друг от друга в древних цивилизациях



(Египет, Греция, Ближний Восток, Вавилон, Индия и др.). Исходная установка в этом случае такова: в снах одно знаменуется через другое [11, с. 78]. Поэтому чтобы понять такие сновидения, нужно должным образом интерпретировать их образы, которые в данных условиях обретают характер символов. При этом считалось, что определенные содержания в пророческих сновидениях представляются примерно одними и теми же образами. И наоборот: конкретные образы сновидений достаточно постоянны в своей семантике. Знаменуя собой хорошие или плохие события будущего, образы такого рода всегда обозначают примерно одно и то же. Эта идеология легла в основу давней традиции создания сонников — справочных каталогов образов сновидений, в которых дается их интерпретация. Первый такой сонник был создан, по-видимому, в период XVI—XI веков до н. э. в Египте.

Традиция толкования сновидений на основе подобных справочников продолжается и в настоящее время. При этом основания толкований обычно не указываются: просто сообщается, что такой-то сон предвещает то-то. Так, согласно соннику Миллера, *пчела* — положительный образ, обещающий удачу во всех делах, а *укус пчелы* означает оскорбление, нанесенное кем-то из друзей; *быть связанным веревками* — к безрассудной влюбленности; *башня* означает внутреннее стремление человека многого добиться в жизни [8].

Однако основания семантики пророческих сновидений могут быть выявлены при опоре на современную когнитивно-языковую теорию и теорию символа, причем реализация этой задачи указывается как весьма актуальная также для культурной антропологии [5, с. 34].

С этой точки зрения образы пророческих сновидений обнаруживают заметное сходство с символическими формами культуры. Определяются несколько параметров, сближающих те и другие. Прежде всего это единство присущей им образности как таковой. И в культуре, и в сновидениях часто фигурируют одни и те же образные начала. Однако в этих условиях действует следующее правило: символические формы культуры задают инвариант того или иного образа, а в сновидениях представляются его конкретные варианты либо своеобразные «контекстные расширения». Например, как символ культуры *паук* имеет амбивалентную семантику, достаточно прозрачную с точки зрения мотивации. С одной стороны, он означает творческую деятельность, профессионально-ремесленные навыки, трудолюбие, благоприятные предзнаменования (ср. в связи с этим запрет убивать пауков), мудрость, с другой — холодную жестокость (ср.



высасывание крови, дьяволичность как реализацию символических значений паука в христианстве), жадность, злобность, колдовские способности [9]. Как образ сновидения *паук* также фигурирует, но в его семантике, согласно словарю Миллера, наблюдается сужение, а сам символ вписывается в дополнительные образные контексты: *видеть паука* означает вознаграждение за внимательное и добросовестное отношение к работе (общие признаки — «работа», «труд»); *паук неожиданно укусил* — следует опасаться предательства (общие признаки — «злобность», «негативное влияние»).

Один из важнейших символических образов культуры — вода. Это образ первоначала, исходного состояния всего сущего, эквивалент первобытного хаоса. Отсюда «погружаться в воду» означает вернуться к исходному состоянию — тому, из которого всё начинает свое бытие. Не случайно в философии христианства при обряде крещения вода смывает с человека тяготеющий над ним первородный грех и содействует «новому рождению» [4, с. 43]. Конкретизация этого образа, дополнение его новыми семантическими характеристиками наблюдается в сновидениях. Ср.:

(3) Еще один постоянный пророческий сон у меня — погружаться в воду во сне. Но важно, в какую воду погружаться. Если в мутную — это к плохому, к болезни. А если вода чистая, бегущая, журчащая — это хорошо, все будет чудесно.

(4) Если снится мутная, грязная вода — это к болезни, неприятности. Или зависть, происки недругов будут. Чистая вода — это хорошо.

В примере (3) символический образ воды играет роль идейного «фона», относительно которого определяются далее новые содержательные характеристики. В частности, принципиально значима в этом случае оппозиция «чистый — мутный», которая, в свою очередь, коррелирует с такими семантическими парами, как «светлый — темный», «чистый — грязный», а в итоге — «хороший — плохой». Конкретным осуществлением «плохого» в данном случае выступает болезнь, а «хорошее» не конкретизируется.

Еще большей конкретизации подвергается семантика «мутной воды» в примере (4), причем в этом случае мутность прямо связывается с семантикой грязного, а «плохое» определяется в более широкой перспективе: помимо болезней, это неприятности, зависть и происки недругов.



Исходя из всего этого определяется вторая черта, сближающая образы сновидений с символическими формами культуры. Это близость семантики тех и других, реализующаяся как связь на основе модели «вариант — инвариант». Но если символические формы культуры в своей семантике ориентированы на глубоко философское осмысление мира, то символические образы сновидений субъективно значимы для человека и проясняют его личное отношение к существу. Весьма редки случаи, когда образы сновидений ведут к пониманию мироустройства. Ср.:

(5) И в это время мне приснился незабываемый сон, который меня одновременно и испугал, и ободрил. Ночью я оказался в незнакомом месте и медленно шел вперед, в густом тумане, навстречу сильному, почти ураганному ветру. Я нес в руках маленький огонек, который в любую минуту мог потухнуть. И все зависело от того, удержу ли я его при жизни. Вдруг я почувствовал, что кто-то идет за мной. Я оглянулся и увидел огромную черную фигуру, она следовала за мной по пятам. И в тот же момент, несмотря на сильный испуг, я ясно осознал, что вопреки всем опасностям, через ночь и бурю, я должен пронести и спасти мой маленький огонек. Проснувшись, я тотчас понял, что этот «броккенский призрак» — моя собственная тень на облаке, вызванная светом того огонька. Еще я понял, что этот огонек, единственный свет, которым я обладаю, и был моим сознанием. И это было мое единственное сокровище. И хоть этот огонь так мал и слаб в сравнении с силами тьмы, все же это — свет, мой единственный свет [12, с. 94 — 95].

В обычных же случаях образы сновидений связываются с наиболее важными обстоятельствами человеческой жизни, причем они подвергаются самой общей семантической интерпретации — оценочной. В подавляющем большинстве они оцениваются отрицательно. Сновидения как бы заранее готовят человека к трудностям, которые ему предстоит пережить. Это может быть смерть близких, болезнь самого субъекта сновидения или его родных, предстоящие жизненные неудачи или трудности и т.п. В самом общем плане семантика таких снов определяется так: «к неприятности». Ср.:

(6) Можно довольно точно сказать, что змеи мне снятся к неприятности.

(7) Если во сне падаю — это к неприятности. К мелкой, большой — неважно.

(8) Этот сон был связан с моей рязанской подругой — ее Ириной зовут. Вижу я во сне, что мы идем с ней по дороге. А дорога эта выглядит



так, как будто это свежий асфальт или как будто она горела, — такая она черная, обуглившаяся. Даже ноги к ней прилипают. Идем мы мимо какого-то дома, где идут похороны. А хоронят кого-то знакомого. Мы говорим друг другу: «Мы туда не пойдем». И не пошли, прошли мимо.

Я проснулась с ощущением беды, звоню маме в Рязань: «Как там Ирина?»

Мама отвечает: «Как будто бы нормально».

Прошло где-то недели две. Звонит мне мама и говорит, что у Ирины случилась беда.

А произошло вот что. У этой Ирины в большой бутылки из-под минеральной воды стоял дома спирт — для технических надобностей или еще для чего. Сын вечером пришел с дискотеки и по ошибке налил этот спирт в чайник вместо воды. Поставил на газ кипятиться, а сам куда-то вышел. Этот спирт на плите и взорвался, начался пожар. Муж обгорел очень сильно и в больнице умер. Ира тоже пострадала — были ожоги, и ноги все порезала, пока по битому стеклу бегала. И когда мужа хоронили, Ира была в больнице и на похоронах не была. Вот и получилось, что ни она, ни я на похороны не попали.

В первом примере значим образ змеи, отвечающий семантике соответствующего культурного символа. В ней на первый план выводится негативная роль змеи, связанная с опасностью, которую представляют ее ядовитые укусы [4, с. 97]. Значение же образа змеи в сновидении обуславливается предельным расширением идеи опасности, присущей общекультурному символу змеи, — ограниченностью ее признаком «неприятность». Во втором примере образ падения практически полностью соответствует в своей семантике общекультурному представлению о падении, связанному с оппозицией «верх — низ». В третьем примере образ черной дороги коррелирует с общекультурным представлением о пути / дороге. В самом общем плане путь / дорога выступает метафорическим репрезентантом человеческой жизни — ср. такие показательные языковые конструкции, как рус. *жизненный путь*, *трудовой путь*, *он прошел долгий и трудный путь учителя* (о профессиональной жизни), *идти по жизни* и т.п. Значим в данном сновидении и черный цвет дороги, ее «обгорелость», метонимически ассоциируемая с огнем.

Реже сны раскрывают человеку благоприятные события его будущей жизни — неожиданные приобретения, разрешения проблем, проявления удачи и т.д. Такие сны в самом общем плане определяются как «сны к добру». Ср.:

(9) У меня есть «постоянные сны» к хорошему и плохому. Если мне снятся плывущие по воде камни, это к неприятности. Если мне снится, что мой письменный стол горит, это означает, что ближайшие дни у меня будут особенно продуктивными.



(10) Ой, к хорошему тоже бывает. К хорошему мне бывает, знаете... Вот говорят, цветы там собирать или, допустим... ну, какие-то ягоды или что-то... То это, мол, бывает к слезам у людей. У меня нет. Я когда собираю, у меня всегда какая-то прибыль. Мне всегда... или откуда-то денежку получу, или невзначай мне кто-нибудь что-нибудь подкинет вот так вот, чего я не ждала и не хотела. Я когда просыпаюсь, и думаю: вот я видела во сне, что вот вроде бы я там рвала чего-то или в корзинку собирала или что-то такое... Бывает даже иногда — вот знаете? Думаешь: да лето, там, на даче копаешься... Но нет! Проходит какое-то время, и — о! — удивляешься: ну, спасибо, хорошо...

В примере (9) фигурируют общекультурные символы воды и камня, но общая оценочная семантика этого сновидения, скорее всего, обусловлена их контекстным взаимодействием. Представленная в образе камня идея прочности, надежности в данном случае оказывается зависимой от первоначальной аморфности, неопределенности, причем доминирующим оказывается второе начало. Огонь, напротив, имеет в данном случае положительную символику — ср.: «Чаще всего огонь рассматривается как мужская субстанция (в противоположность воде как субстанции женской) и как символ жизненной энергии, сердца, оплодотворяющей силы, просветления» [4, с. 185]. Эта идеология поддерживается и русской языковой формулой *У него все так и горит в руках*. Ср.:

(11) Если снится огонь — в любом виде, либо костер, либо камин, либо горящая свеча, либо пожар... Обязательно будет успех. Успех в любом деле. Это у меня так. Но я знаю многих людей, которые рассказывают, что накануне какого-то события, о котором люди очень переживают... вот. Если снится этот сон, то событие разрешается очень благополучно.

В примере (10) культурная символика ослаблена, но можно с уверенностью предположить, что в данном случае релевантным оказывается собственно образ сбора, метонимически представляющий идею обретения, приумножения.

Говоря о чертах, сближающих символические формы культуры и образы сновидений, необходимо отметить, наконец, общие для них механизмы символизации. По отношению к культурным символам определяется четыре таких механизма — метафорический, метонимический, прагматические расширения, параномазийный [2, с. 221 — 229]. Эти же механизмы работают и в плане символики



сновидений (подробно об этом см. [3]). Так, существуют сновидения, представляющие необходимые содержания на основе метафоры. Ср.:

(12) Если снится, что расчесываешь волосы, что-то делаешь с волосами, это у меня всегда дальняя дорога. Какой-то внезапный отъезд, куда-то нужно ехать... Вот накануне мне снится, что я либо племяннице расчесываю волосы, либо сама вижу себя с длинными волосами. Такое всегда... То есть совпадение абсолютное, стопроцентное.

Существуют сновидения, символика которых проистекает из метонимических сдвигов. Некая образная данность в них имплицитно определяет содержание, определяющиеся по смежности. Ср.:

(13) Личный опыт: если снятся живые люди, пришедшие вместе с мертвыми, и они молчат в беседе, то это к смерти этих людей. Однозначно!

(14) Буквально в ночь на годовщину смерти сына один мой знакомый видел его во сне. Сын звал его с собой, и во сне этот знакомый пошел с ним — об этом наутро он сам рассказал своей сестре. Годовщину отметили, а в эту же ночь этот мужчина умер — утром не проснулся. Лет пять назад произошло это.

Как и в культурной сфере, существуют сновидения, символика которых сложилась на основе прагматических (культурно-ассоциативных) расширений семантики образа. Ср.:

(15) Перед смертью мужа, за несколько дней до этого (с четверга на пятницу) я вижу сон, что смотрюсь в зеркало, а там я в черном платье. Со всем черное, прямо траурное. За спиной стоит муж и говорит: «Как оно тебе идет!» А через несколько дней он неожиданно умер от сердца. Никто не думал.

Наконец, символы сновидений, как и символические формы культуры, могут иметь параномазийную природу, то есть возникать на основе звуковой близости наименования соответствующих концептов. Так, в следующем примере фонетически сближаются слова *сдоба* и *добро*, и значение сновидения определяется семантикой второго слова.

(16) У меня так: если я вижу мучное, печеное, и оно такое пышное, аппетитное, от него запах вкусный идет, а я его беру, откусываю... Это точно к добру. Но я об этом, кажется, где-то читала, и теперь во сне это знание проявляется.



Вместе с тем сновидения могут содержать символические образы, не подпадающие ни под один из отмеченных типов. Возможно, однако, что реализовавшиеся в них познавательные механизмы имеют комплексный характер или обусловлены индивидуально-психологическими особенностями человека. Ср.:

(17) У меня всегда в семье будут какие-то страшные неприятности, или скандалы, или выяснение каких-то отношений, если мне снятся какие-то эротические сны. С молодости и до сих пор! Если я вижу какого-нибудь обнаженного мужчину, и он вроде бы ко мне... — бывает, абсолютно даже не своего, вот такое вот, что кто-то, чего-то, и вдруг вот этот... Как только вот мужчина, и что-то я у него вот такое вот увидела, — это непременно я уже хожу на взводе, жду скандала. И сон сбывается!

(18) Если мне снится голый человек (в основном женщина), я обязательно заболею. И это всегда.

Таким образом, можно уверенно заключить, что символы пророческих сновидений и символические формы культуры близки друг другу по ряду параметров. В глубинном плане они едины, а различия обуславливаются их отношением к разным сферам человеческой ментальности и разному кодовому воплощению. Это, в свою очередь, доказывает, что они близки друг другу и в плане познавательной природы, восходят к одним и тем же когнитивным основаниям.

Список литературы

1. *Берестнев Г.И.* Рецензия: Е. С. Кубрякова. На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. М., 2004 // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 2005. Т. 64, №1.
2. *Берестнев Г.И.* Слово, язык и за их пределами. Калининград, 2007.
3. *Берестнев Г.И.* Сновидения как когнитивно-языковая проблема // Non multum, sed multa. Немного о многом. У когнитивных истоков современной терминологии : сб. науч. тр. в честь В.Ф. Новодрановой. М., 2010.
4. *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М., 1996.
5. *Иванов Вяч. Вс.* Symbolarium. Предложения к словарю символов // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.
6. *Кубрякова Е. С.* Парадигмы научного знания в лингвистике и ее современный статус // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1994. Т. 53, №2.
7. *Кубрякова Е. С.* Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца 20 века. М., 1995.
8. *Миллер Г. Х.* Сонник. URL: <http://www.sunhome.ru/dreams/21> (дата обращения: 15.02.13).



9. Топоров В. Н. Паук // Мифы народов мира : в 2 т. М., 1990. Т. 2.
10. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.
11. Экзегетика снов: европейские хроники сновидений. М., 2002.
12. Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. Киев, 1994.

Anna Tsvetkova

THE IMAGES OF DREAMS AND SYMBOLIC FORMS OF CULTURE

This article addresses the issue of the underlying cognitive unity of the symbolic forms of culture and the symbols of "prophetic" dreams. In this connection, the author justifies, in particular, the introduction of similar objects in the object area of modern cognitive linguistics, gives a definition of prophetic dreams, and identifies the position of this issue in the cultural tradition. The article identifies three basic characteristics that bring together the symbolic forms of culture and the symbols of dreams: the nature of imagery, the semantics of certain images, and the common mechanisms of symbolisation.

Key words: *symbol, semantics, semiotics, dreams, image, cognitive linguistics, culture, metaphor, metonymy, pragmatics, paronomasia.*

ИКОНА



Праздники — «светящиеся точки вечности» — имеют ключевое значение для структурирования времени человеческой жизни. Праздник является «собственно временем», в противоположность времени «пустому», которое рождается в наполнении его определенной деятельностью.

Мария Коннова

Из ста двадцати с лишним произведений Василия Шукшина можно насчитать не более десятка тех, в которых встречаются беглые упоминания об иконах, занимающих положенное им место в домах персонажей. Этот факт может быть объясним не только идеологическими запретами и давлением цензуры, но и принципами художественной изобразительности, которые являются основополагающими в шукшинских рассказах.

Наталья Жилина

Значение «родового греха» гениально предчувствовал и прозрел Достоевский в «Братьях Карамазовых». Поведение героев, описанное в романе, — наглядный пример того, как передается «вирус» греховности от отца к его сыновьям, не исключая даже религиозного Алешу.

Екатерина Лескова

Мария Коннова
(Калининград)

ИКОНА ВРЕМЕНИ: СЛОВЕСНЫЙ ОБРАЗ ПРАЗДНИКА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Рассматриваются временные константы праздника Рождества Христова в романе «Лето Господне» И. С. Шмелева. Ключом к пониманию словесного образа праздника являются строки, восходящие к рождественским песнопениям. Исследование лексико-грамматических средств выражения семантики времени свидетельствует о том, что в описании праздника сливаются прошлое и вечно настоящее: в надвременной реальности праздника все пребывает в атемпоральном «теперь».

Ключевые слова: время, аксиология, праздник, Рождество, И. С. Шмелев.



Ты хочешь, милый мальчик, чтобы Я рассказал тебе про наше Рождество. Ну, что же... Не поймешь чего — подскажет сердце.

И. С. Шмелев. Лето Господне

Праздники — «светящиеся точки вечности» [4, с. 161] — имеют ключевое значение для структурирования времени человеческой жизни. «Сам порядок времени, календарь возникают как результат повторения праздников: не только в церковном календаре, но и измеряя время вообще, мы склонны дви-

© Коннова М., 2013

¹ Продолжение. Начало см.: Слово.ру: балтийский акцент. 2011. №3—4. С. 161—168.



гаться не от месяца к месяцу, а от праздника к празднику, от Рождества к Пасхе» [2, с. 310]. Праздник является «собственно временем», в противоположность времени «пустому», которое рождается в наполнении его определенной деятельностью: «при наступлении праздника данный момент или отрезок времени оказывается наполненным торжеством. Это произошло не потому, что кто-то заполнил время; напротив, само время стало праздничным, как только пришел срок, и с этим непосредственно связан характер праздничного торжества. Это и может быть названо собственно временем» [2, с. 310–311].

В настоящей статье рассматриваются временные константы праздника Рождества Христова на примере романа И. С. Шмелева «Лето Господне» (март 1934 – февраль 1944).

Начальное слово-предложение главы «Святки» – эллиптически емкое, оттененное синкретичным многоточием – вводит в хронотоп повествования вневременное измерение праздника:

«Рождество...

Чудится в этом слове крепкий, морозный воздух, льдистая чистота и снежность. Самое слово это видится мне голубоватым. Даже в церковной песне – *Христос рождается – славите! Христос с небес – слышите!* – слышится хруст морозный» [9, с. 124].

Энергоцентричный характер возвратных глаголов *чудится, видится, слышится* эксплицирует внутреннюю сущность времени праздника: его неконтролируемость, непостижимость, надмирность [ср.: 7, с. 87–90], о которой свидетельствует и семантическая структура самих возвратных глаголов (*чудится – чудо; видится – видение*). Двойной повтор в приведенном фрагменте лексемы *слово* с его намеренным выделением во втором предложении (*самое слово*) приоткрывает другую грань времени праздника: его явление – экспликацию – в имени, в слове, воспринимаемом органами чувств: слухом (*слышится*), зрением (*видится голубоватым*), осязанием (*льдистая чистота*), обонянием (*морозный воздух*).

Начальные строки рождественского канона (*Христос рождается...*) переводят описание праздника из плана прошлого, воспоминаний, в план вечно настоящего времени. В глагольной форме настоящего времени *рождается* событие Рождества предстает совершающимся над временем – и в настоящий момент, и всегда. *Славите* (греч. δοξάζω – «прославлять, хвалить» [1, с. 341]) отсылает к ангельской песни: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк 2:14) – и уподобляет прославляющих Рождество Спасителя ангельским ли-



кам. *Срящите* — призыв к встрече Рождяющегося усиливается семантикой движения (*сретати* — «(вместе) идти на встречу» [3, с. 655]). Семантическая многомерность эллиптической конструкции *Христос с небес* отражает вневременную сущность праздничного богослужения, в котором «все пребывает в настоящем, потому что в нем все в вечности» [4, с. 160].

Пространство времени праздника распространяется в романе И. С. Шмелева не только на самый день Рождества и следующие за ним Святые дни, Святки, но и на весь предшествующий, подготовительный, период:

«Наше Рождество подходит *издалека, тихо*» [9, с. 115]².

Это время метафоризируется как путь, темпоральными координатами на котором являются праздничные памятные дни: «Завтра заговины перед *Филипповками*. Так Рождественский Пост зовется, от *апостола Филиппа*: в заговины, 14 числа ноября месяца, как раз почитание его. А там и *Введение*, а там и *Николин День*, а там... Нет, долго еще до Рождества. — Ничего не долго. И не оглянись, как подкатит. Самая тут радость и начинается — *Филипповки!* — утешает Горкин. — Какая-какая... самое священное пойдет, *праздник на празднике*, душе свет. Крестного на *Лександру Невского* поздравлять пойдём, пешком по Москва-реке, *23 числа ноября месяца*» [Там же, с. 287–288].

«Вхождением» в подготовительный к времени Рождества период становится праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы³, наступление которого описывается динамически-бытийным составным глагольным сказуемым *вступить станет*: «*Введенье вступить станет* — сразу нам и засветится. — Чего засветится? — А будто звезда засветится, в разумении. Как-так, не разумею? За всеношной воспоют, как бы в преддверие, — "Христос рождается — славите... Христос с небес — срящите..." — душа и воссияет: скоро, мол, Рождество!.. Так все налажено — только разумей и радуйся, ничего и не будет скушно» [Там же].

Троекратный повтор возвратного объектного глагола *засветиться* и основы *разум-* (*в разумении, не разумею, разумей*), отсылающий к словам

² Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, курсив в цитатах наш. — М. К.

³ С праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря) начинается пение ирмосов канона на Рождество Христово. Таким образом, праздник Рождества как точка вечности не только переживается «в определенный момент времени, но и отбрасывает от себя лучи своего света, которые воспринимаются иногда задолго до наступления самого праздника» [4, с. 161].



тропаря Рождества Христова⁴, а также структурное единство глагольных форм [за всенощной] *воспоют* — [душа и] *воссияет* приоткрывает словесную природу праздника, его экспликацию в церковном песнопении, которое служит как бы «проводником» нетварной благодати. Радость (*только разумей и радуйся*) рождается от слышания (За всенощной *воспоют*... «Христос рождается — славите... Христос с небес — срящите...» — *душа и воссияет*).

Семантика ожидания, имплицитная связь между настоящим и будущим, содержится и в смысловой структуре приставочных глаголов *приглядываться, дотягиваться*, парафрастически описывающих приготовление к празднику: «Горкин меня загодя укреплял, а то не терпелось мне, скорей бы Рождество приходило... Говорил, бывало: — Ты вон, летось, морожена покупал... и взял-то на монетку, а сколько лизался с ним, поглядел я на тебя. Так и с большою радостью, еще пуще надо *дотягиваться*, не сразу чтобы. Вот и приуготавливаемся, издаля *приглядываемся*, — вон оно, Рождество-то, уж светится. И радости больше оттого» [9, с. 297].

Кульминацией этого приготовления-ожидания, метафорического приближения по темпорально-событийной оси ко времени праздника становится *Сочельник* — Навечерие Рождества Христова: «В *Сочельник, под Рождество*, — бывало, до звезды не ели. Кутью варили, из пшеницы, с медом; взвар — из чернослива, груши, шепталы... Ставили под образа, на сено. Почему?.. А будто — дар Христу. Ну... будто, Он на сене, в яслях» [Там же, с. 117].

Синкретичный бытийный союз *будто* символически передает в приведенном фрагменте присутствие в земной действительности реальности надмирной, деятельное участие в которой — сопричастие и переживание — обуславливается верой, которая есть «*осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом*» (Евр. 11:1).

Зримым знаменем приближения времени Рождества становится в шмелевском повествовании загорающаяся в небе *звезда*: «Бывало, ждешь *звезды*, протрешь все стекла. На стеклах лед, с мороза. Вот, брат, красота-то!.. Елочки на них, разводы, как кружевное. Ноготком протрешь — *звезды* не видно? Видно! Первая *звезда*, а вон — другая... Стекла засинелись. Стреляет от мороза печка, скачут тени» [9, с. 117].

⁴ Ср.: «Рождество Твое, Христе, Боже наш, *воссия* мирови *свет разума*, в нем бо звездам служащий звездою учахуся Тебе кланяться, Солнцу правды, и Тебе ведети с высоты Востока. Господи, слава Тебе!» [5].



Окказиональная глагольная форма начинательного вида «[стекла] засинелись» передает едва уловимый момент наступления времени праздника, предворяя кульминационное описание звездного неба в ночь перед Рождеством: «А звезд все больше. А какие звезды!.. Форточку откроешь — резанет, ожжет морозом. А звезды!.. На черном небе так и кипит от света, дрожит, мерцает. А какие звезды!.. Усатые, живые, бьются, колют глаз. В воздухе-то мерзлость, через нее-то звезды больше, разными огнями блещут, — голубой хрусталь, и синий, и зеленый, — в стрелках» [9, с. 117].

Восторженное звучание, создаваемое анафорическим повтором именного восклицательного предложения *А (какие) звезды!*, усиливает ощущение непосредственной близости, осязаемости перенасыщенного светом (*кипит от света*) неба, живость звезд в котором подчеркивается самой семантикой грамматически неоднородных сказуемых (*усатые, живые, бьются, колют глаз*). Вершиной описания звездного неба становится синестезический зрительно-слуховой образ праздничного звона, будто рождающегося из кипения звездного света: «И звон услышишь. И будто это звезды — звон-то! Морозный, гулкий, — прямо серебро. Такого не услышишь, нет. В Кремле ударят, — древний звон, степенный, с глухотой. А то — тугое серебро, как бархат звонный. И все запело, тысяча церковей играет. Такого не услышишь, нет. Не Пасха, перезвону нет, а стелет звоном, кроет серебром, как пенье, без конца-начала... — гул и гул» [Там же].

Отглагольное существительное *звон*, в структуре значения которого присутствует сема бесконечной длительности, оттеняет мысль о пространственной и временной неограниченности праздника — эксплицитным ее выражением становятся оттененные многоточием слова *без конца-начала*.

Всеобщность праздника и праздничного богослужения, которое не имеет характера исключительно человеческого, но «совершается для всего мира и во всем мире находит себе отклик» [4, с. 144], передается определительным местоимением *все / всех / вся*: «Вы прислушайте, прислушайте... как *все* играет!.. и на земле, и на небеси!.. А это про звон он. Мороз, ночь, ясные такие звезды, — и гу-ул... *все* будто небо звенит-гудит, — колокола поют. До того радостно поют, будто *вся* тварь играет⁵: и дым над нами, со *всех* домов, и звезды в дыму, играют,

⁵ Глагол *играть* («веселиться; прыгать, скакать, плясать» [3, с. 209]) и ключевое словосочетание *вся тварь играет* заимствованы И.С. Шмелевым из рождест-



сияние от них веселое. И говорит еще: Гляньте, гляньте!.. и дым будто Славу несет с земли... играет ка-ким столбом!» [9, с. 306–307].

Завершают описание звездного звона слова евангельского благовестия⁶, помещающие время праздника во вневременной контекст вечности: «Выйдешь — певучий звон. И звезды. ...В окошках розовые огоньки лампадок. А воздух... — синий, серебрится пылью, дымный, звездный. ...Огнистые дымы столбами, высоко, до звезд... Звездный звон, певучий, — плывет, не молкнет; сонный, звон-чудо, звон-виденье, *славит Бога в вышних*, — Рождество...» [Там же, с. 118].

Сущностное своеобразие времени праздника Рождества Христова символически передается цветовой гаммой описаний природы: здесь цвет сливается со светом — белизна, приобретающая блистающий, прозрачно-светящийся оттенок, напоминает о присутствии в пространстве праздника нетварного света святости, сияния вечной жизни и чистоты [ср.: 8]: «Снежное кружево деревьев легко, как воздух» [9, с. 124]; «На стеклах *лед*, с мороза. Вот, брат, красота-то!.. Елочки на них, разводы, как кружевное» [Там же, с. 117]; «*Инеем* стоит, туманно, дымно» [Там же, с. 115]; «Водовоз подъехал в скрипе. Бочка вся в *хрустале* и треске. И она дымится, и лошадь, вся седая» [Там же, с. 121]; «А воздух... — синий, *серебрится* пылью, дымный, звездный» [Там же, с. 117]; «"Белят" ризы на образах: чистят до блеска щеточкой с мелком и водой и ставят "праздничные", рождественские, лампадки, *белые и голубые*, в глазках. Эти лампадки напоминают мне *снег и звезды*. Вешают на окна свежие накрахмаленные шторы, подтягивают пышными сборками, — и это напоминает *чистый, морозный снег*. ...В гостиной стелят "праздничный" ковер, — пышные *голубые* розы на *белом* поле, — *морозное* будто, *снежное*» [Там же, с. 301].

Временная граница пространства непосредственно праздника Рождества намечается метонимически — предложным обстоятельством с сочетанием *ко всенощной*: «Ко всенощной. Валенки наденешь, тулупчик из барана, шапку, башлычок, — мороз и не щиплет. ... Идешь и думаешь: сейчас услышу ласковый напев-молитву, простой, особенный какой-то, детский, теплый... — и почему-то видится кровать, звезды.

венских песнопений: «Ликут ангели вси на небеси, и радуются человецы днесь, *играет же вся тварь* рождшагося ради в Вифлееме Спаса Господа» [5]; «*Вселенная да играет*, приемлющи (принимая. — М. К.) избавление: да *ликует вся тварь* (все творение. — М. К.) празднующе» [Там же].

⁶ «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14).



*Рождество Твое, Христе Боже наш,
Возсия мирови Свет Разума...*

И почему-то кажется, что давний-давний тот напев священный... был всегда. И будет» [9, с. 117–118. Курсив автора. — М. К.].

Начальные строки рождественского тропаря — *Рождество Твое, Христе Боже наш, Возсия мирови Свет Разума...* — вводят в текстовую ткань романа атемпоральное измерение времени богослужения: форма аориста *возсия* оттеняет мысль о том, что Рождество Христово, совершившееся однажды в историческом времени мира, не ушло в прошлое, но пребывает в вечно настоящем. Эмфатическое прилагательное *давний-давний* как бы подчеркивает, что через молитву происходит приобщение к тому, что было *всегда* и *пребудет* неизменным, вечным (*И будет*).

Намеченная метонимическим *ко всенощной* граница между периодами *предпразднества* и праздника разделяет временной мир на две части — «до» и «после», «теперь». Внутреннее наполнение времени настоящего, очерченного неопределенно-личным предложением *Идешь из церкви*, описывается темпоральным прилагательным *новый*: «Идешь из церкви. Все — другое. Снег — святой. И звезды — святые, *новые*, рождественские звезды. Рождество! Посмотришь в небо. Где же она, та давняя звезда, которая волхвам явилась? Вон она: над Барминихиным двором, над садом! Каждый год — над этим садом, низко. Она голубоватая. Святая. Бывало, думал: "Если к ней идти — придешь туда. Вот, прийти бы... и поклониться вместе с пастухами Рождеству! Он — в яслях, в маленькой кормушке, как в конюшне... Только не дойдешь, мороз, замерзнешь!" Смотришь, смотришь — и думаешь: "Волсви же со звездой путеше-эствуют!.."» [Там же, с. 118].

Завершающая абзац строка рождественского кондака с интонационно выделенной формой настоящего времени *путеше-эствуют* оттеняет мысль о проникновении в пространство настоящего надвременной реальности праздника, в которой все и везде пребывает в атемпоральном *теперь*: «Волсви?.. Значит — мудрецы, волхвы. А маленький я думал — волки. Тебе смешно? Да, добрые такие волки, — думал. Звезда ведет их, а они идут, притихли. Маленький Христос родился, и даже волки добрые *теперь*. Даже и волки рады. Правда, хорошо ведь? Хвосты у них опущены. Идут, поглядывают на звезду. А та ведет их. Вот и привела. Ты видишь, Ивушка? А ты зажмурься... Видишь — кормушка с сеном, светлый-светлый мальчик, ручкой манит?.. Да, и волков... всех манит. Как я хотел увидеть!.. Овцы там, коровы, голуби взле-



тают по стропилам... и пастухи, склонились... и цари, волхвы... И вот, подходят волки. Их у нас в России много!.. Смотрят, а войти боятся. Почему боятся? А стыдно им... злые такие были. Ты спрашиваешь — впускают? Ну, конечно, впускают. Скажут: ну, и вы входите, *нынче* Рождество! И звезды... все звезды там, у входа, толпятся, светят... Кто, волки? Ну, конечно, рады» [9, с. 118–119].

Настоящее время повествования и двойной повтор глагольной формы *видишь* в приведенном фрагменте оттеняет реальность соучастия в событии Рождества, соприсутствия и сопереживания тому, что «существовало от века, затем дано было во времени и теперь дается ... опять во времени, но как вечное» [4, с. 148]⁷.

Пространственно-временная реальность праздника, который «есть не что-то замкнутое, но активная сила, имеющая глубокое преобразующее воздействие на человека и мир в целом» [6, с. 15], распространяется на всю окружающую действительность, прежде всего на дом как прообраз живой, освоенной вселенной: «И в доме – Рождество. Пахнет натертыми полами, мастикой, елкой. Лампы не горят, а все лампадки. Печки трещат-пылают. Тихий свет, святой. В холодном зале таинственно темнеет елка, еще пустая, – другая, чем на рынке. За ней чуть брезжит алый огонек лампадки, – звездочки, в лесу как будто... А завтра!...» [9, с. 120].

Завершающим абзац восклицательным предложением *А завтра!* Настоящее – канун праздника – сопрягается с будущим – утром Рождества. Грань между ними прозрачна: будущее наступает уже сейчас, что подчеркивает повтор темпорального маркера *завтра* в начальном указательном предложении следующего абзаца: «А вот и – *завтра*. Такой мороз, что все дымится. На стеклахросло буграми. Солнце над Барминихиным двором – в дыму, висит пунцовым шаром. Будто и оно дымится. От него столбы в зеленом небе» [Там же, с. 120–121].

⁷ Строка рождественского кондака *Волви же со звездою путешествуют*, ставшая структурным стержнем приведенного фрагмента, в интерпретации *волхов – волков* переключается с читаемым в рождественский Сочельник пророчеством Исаии о рождении Спасителя, в Царствии Которого «волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому... не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11: 6, 7, 9).



Вводимый здесь впервые образ *солнца* не раз еще возникает в описаниях дня Рождества: «Плавает гул церковный, и в этом морозном гуле шаром всплывает *солнце*. Пламенное оно, густое, больше обыкновенного: *солнце* на Рождество. Выплывает огнем за садом. <...> А вот и завтра. Оно пришло после ночной метели, в морозе, *в солнце*. <...> Ушло, прошло. А *солнце*, все то же *солнце*, смотрит из-за тумана шаром. И те же леса воздушные, в розовом инее по утру. И галочки. И снега, снега» [9, с. 124, 125, 132].

Необычность, выделенность *солнца* из всего привычного мира, подчеркиваемая его особой насыщенностью светом и цветом (*пламенное, всплывает огнем*), оттеняет аксиологическое значение этого образа, его глубокий символизм, восходящий к песнопениям Рождества Христова, в которых *Солнцем правды, Солнцем славы* иносказательно именуется Богочеловек Иисус Христос⁸.

С Рождеством Христовым начинается новое время — не имеющее конца *Лето Господне*, надвременная природа которого оттеняется в романе И. С. Шмелева совершенным формами бытийных глаголов *являться* и *оставаться*: «Синеватый рассвет белеет. Снежное кружево деревьев легко, как воздух. Плавает гул церковный, и в этом морозном гуле шаром всплывает *солнце*. Пламенное оно, густое, больше обыкновенного: *солнце* на Рождество. Выплывает огнем за садом. Сад — в глубоком снегу, светлеет, голубеет. Вот, побежало по верхушкам; иней зарозовел; розово зачернелись галочки, проснулись; брызнуло розовой пылью, березы позлатились, и огненно-золотые пятна пали на белый снег. Вот оно, утро Праздника, — Рождество.

В детстве таким *явилось* — и *осталось*» [Там же, с. 124].

Список литературы

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
3. Дьяченко Г., *свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 2007.
4. Мечев Сергей, священномученик. Тайны богослужения. М., 2001.
5. Миняя декабрь. URL: <http://orthlib.ru> (дата обращения: 11.02.2009).
6. Осипов А.И. Святые как знак исполнения Божия обетования человеку // Русское возрождение. 1995. №62.

⁸ Ср.: «Возсия еси, Христе, от Девы, разумное Солнце правды» [5]; «возсия бо звезда от Иакова, и настави к Солнцу славы дары носящая волхвы» [Там же].



7. Петрухина Е. В. Концептуальный анализ языка и семантические доминанты языковой картины мира // Концептуальный анализ языка: современные направления следования : сб. науч. тр. М.; Калуга, 2007.

8. Символика цветов. URL: <http://www.liturgy.ru/docs/3odejan5.php> (дата обращения: 08.04.2009).

9. Шмелев И. С. Лето Господне. М., 2007.

Maria Konnova

AN ICON OF TIME: THE VERBAL IMAGE OF A HOLIDAY IN RUSSIAN CULTURE

This article considers the temporal constants of the holiday of Christmas in I. S. Shmelev's novel The Summer of the Lord. The key to understanding the verbal image of a holiday is the lines based on Christmas chants. An analysis of lexical and grammatical means of expressing temporal semantics shows that the past and the eternally present amalgamate in the description of a holiday: in the supra-temporal reality of a holiday, everything abides in the atemporal "now".

Key words: *time, axiology, holiday, Christmas, I. S. Shmelev.*

Наталья Жилина
(Калининград)

ХРАМ И ИКОНА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ РАССКАЗОВ В. ШУКШИНА

Анализируя место и роль храма и иконы в жизни героев В. Шукшина, автор показывает важнейшие особенности русского национального характера второй половины XX века, а также своеобразие аксиологической системы, свойственной бесцерковному, но религиозному сознанию. В характерах персонажей выделяются типологические черты по признаку их взаимоотношений с социумом и природным миром. Показано, каким образом продолжается традиция русской классической литературы, где центральной была проблема духовной реализации человека.

Ключевые слова: В.М. Шукшин, храм, икона, аксиология, русский характер, нравственные принципы.



В русской литературе советского периода храм и икона довольно редко становились предметом изображения, и причины этого хорошо известны и понятны. Не стали исключением в этом плане и рассказы Василия Шукшина. Из ста двадцати с лишним его произведений можно насчитать не более десятка тех, в которых встречаются беглые упоминания об иконах, занимающих положенное им место в домах персонажей. Однако этот факт может быть объясним не только идеологическими запретами и давлением цензуры, но в определенной мере теми принципами художественной образительности, которые являются основополагающими в шукшинских рассказах.



В художественном мире любого писателя одной из важнейших составляющих выступает «характер изображения того сообщества предметов, среди которых проходит жизнь человека и вне и без которого она невозможна» [5, с. 251]. В рассказах Шукшина локальное бытовое пространство организуется в соответствии с будничной обыкновенностью происходящих событий: деревенская изба или типовая городская квартира, двор, улица в городе или селе — это привычная среда обитания его героя, городского или сельского жителя. Обычность интерьера исключает необходимость его подробного запечатления, автор вводит читателя в новую обстановку как привычную, не описывая ее не только с основательной и тщательной детальностью, но даже бегло и вскользь. Предметы обстановки, входя в повествование, как правило, превращаются в аксессуары возникающего драматического действия.

Так, в рассказе «Как помирал старик», где описывается последний день старика Степана, его прощание с женой и уход из жизни, о существовании в комнате иконы читатель узнает лишь в самом конце, в финале. Молодой сосед, зашедший вечером, после работы проведать больного старика, увидел:

На кровати лежал старик, заострив кверху белый нос. Старуха тихо плакала у его изголовья...

Егор снял шапку, подумал немного и перекрестился на икону.

— Да, — сказал он, — чуял он ее [6, т. 4, с. 203].

В другом случае (в рассказе «Письмо») иконы становятся причиной конфликта между двумя соседками:

Старухе Кандауровой приснился сон: молится будто бы она Богу, усердно молится, а — пустому углу: иконы-то в углу нет. И вот молится она, а сама думает: «Да где же у меня Бог-то?»

Проснувшись в страхе, до утра больше не заснула, обдумывала сон. Страшный сон. К чему?.. Не с дочерью ли чего? Дочь старухина, младшая, жила в городе, работала в хорошем месте, продавцом. ... Она хорошая, Катерина, только с мужем неважно живут <...>

Утром старуха собралась и пошла к Ильичихе. Ильичиха разгадывала сны.

— И-и, матушка, — запела богомольная Ильичиха, — дак, а у ты иконка-то есть ли?

— Есть. Она, правда, в шифонере...

— Вы-ынь, вынь, матушка, грех. Чего ж ее впотьмах держать? Вынь да повесь, куда положено. Как же ты так?..

— Да жду своих, Катьку-то, — сулилась... А зять-то партийный, ну-ко да коситься начнет.



- Плюнь! Кому како дело? Нонче нет такого закону...
 - Да закону-то нет, а... И так-то живут неважно, а тут я ишо...
 - Не гневи Бога, Кузьмовна, не гневи. Кому како дело? У меня их вон сколь висит, кому како дело?! А ты ее в шифонер запятила! Бесстыдница.
 - Да не ездит никто, оно и дела никому нет, – с сердцем сказала Кузьмовна. – Не все так-то живут. Ко мне люди ездют, я не одинокая.
 - Знамо, татаркой-то не живу, – обиделась Ильичиха. – К ей люди ездют!.. Гляди-ко, наездили: раз в год приедут, так она из-за этого икону в шкаф запятила! Ни стыда ни совести у людей <...>
- Поругались старушки [6, т. 4, с. 473–475].

Необходимо заметить, что авторская позиция в рассказах Шукшина предельно нейтральна, и наличие или отсутствие иконы в доме никоим образом не влияет на восприятие персонажей и их оценку.

Из описания событий в ряде рассказов становится понятно, что в русских селах того времени чаще всего нет действующих храмов и священников. Однако нельзя не признать, что и сами герои не отличаются набожностью, не испытывают особого стремления к церковной жизни, не расположены к совершению религиозных обрядов. В последние свои часы, уже осознавая, что близок его уход из этого мира, старик Степан не испытывает потребности в исповеди и причастии и отказывается даже от того малого, что возможно в этой ситуации. Не зная, как помочь ослабевшему мужу, старуха предлагает ему: «– Я позову Михеевну – пособорует?» [Там же, с. 202]. И слышит в ответ: «– Пошли вы!.. *Шибко он мне много добра сделал...* Курку своей Михеевне задарма сунешь... Лучше эту курку-то Егору отдай – он мне могилку выдолбит. А то кто долбить-то станет?» [Там же]².

Молодой или среднего возраста читатель в 1967 году, когда был опубликован этот рассказ, скорее всего, ничего не знал о таинстве елосвящения (которое имеет еще название соборования), но и сам герой, видимо, с трудом представляет себе суть и назначение этого обряда, хотя его детские годы, скорее всего, должны были прийтись на дореволюционное время.

Старик Степан не случайно вспоминает о «добре», которого, как он считает, не получил свыше. В воображении шукшинских персонажей творящаяся в мире несправедливость нередко напрямую связана с тем образом Бога, который существует в их сознании. Такое представление, особенно в тяжелую минуту, может привести к своеобразному

² Во всех цитатах курсив наш. – Н. Ж.



бунту. Так происходит с колхозным механиком Андреем Воронцовым («Нечаянный выстрел»), сын которого Колька, родившийся с больной ногой, с малых лет ходивший на костылях и привыкший к своему положению, влюбившись в соседскую девушку, осознает свою неполноценность и от отчаяния делает попытку застрелиться. Андрей, вернувшись из больницы, куда Колька попал с тяжелой раной, застаёт жену в постели — она тоже захворала с горя.

— Как он там? — слабым голосом спросила она мужа, когда тот вошел в избу.

— Если помрет, тебе тоже несдобровать. Убью. Возьму топор и зарублю. — Андрей был бледный и страшный в своем отчаянии.

Мать заплакала.

— Господи, господи...

— Господи, господи!.. Только и знаешь своего господя! Одного ребенка не могла родить как следует... с двумя ногами! Я этому твоему господину шею сейчас сверну. — Андрей снял с божницы икону Николая-угодника и трахнул ее об пол. — Вот ему!.. Гад такой! [6, т. 4, с. 100—101].

Однако, не понимая истинной роли Творца в человеческой жизни, не признавая Бога как источника любви, добра и света в мире, они все-таки живут с четким ощущением нравственного закона, границы между добром и злом, с ясным пониманием сущности греха. Тот же самый старик Степан, отвергнувший предложение собороваться, через несколько минут говорит от всего сердца: «Господи... тяжело, прости меня, грешного», а на просьбу жены о прощении отвечает: «Бог простит», вспомнив «часто слышанную фразу» [Там же, с. 202]. Ощущая себя неотъемлемой частичкой общего целого, каждый из таких героев (рассказы «Двое на телеге», «Солнце, старик и девушка», «Демагоги», «Охота жить», «В профиль и анфас», «Земляки», «Письмо», «Дядя Ермолай») наделен уверенностью в высшей необходимости своего земного пути. Ход вещей приемлется ими как непреложный закон, которому должно подчиняться все живое. Собственный уход из жизни воспринимается ими как нечто в такой же мере закономерное и естественное, как и любого живого существа на земле, поэтому и описание их смерти лишено трагического пафоса. В этом плане персонажи Шукшина напоминают тех русских людей допетровской эпохи, для которых «смерть была лишь завершением жизни, ее естественным рубежом и неизбежным итогом. На нее не жаловались и ею не возмущались — ее просто принимали как неизбежность» [2, с. 302].



Для многих шукшинских героев характерно ощущение своего безраздельного единства с природой, которая воспринимается ими как продолжение родного дома. Особенно ярко это видно в рассказе «Племянник главбуха», где все происходящее изображается через сознание мальчика Витьки, отправленного на житье к дяде:

Близилась осень. Ее дыхание тронуло уже лес и поля. Листья на деревьях пожелтели. Трава поблекла, сухо шуршала под ногами.

Витька вышел за деревню, на косогор, сел и стал смотреть в степь.

День был серый, темное небо образovalo над степью крышу. Под этой крышей было пасмурно, тепло и просторно. На западе сквозь тучи местами пробивалась заря. Ее неяркий светло-розовый отсвет делал общую картину еще печальней. Стал накрапывать мелкий-мелкий теплый дождик. Витька свернулся калачиком и лег. Земля была тоже теплая. Витьке сделалось очень грустно. Вспомнилась мать. Захотелось домой. Он вспомнил, как мать разговаривает с предметами — с дорогой, с дождиком, с печкой... Когда они откуда-нибудь идут с Витькой уставшие, она просит: «Матушка-дороженька, помоги нашим ноженькам — приведи нас скорей домой». Или если печка долго не разгорается, она говаривает ей: «Ну, милая... ты уж сегодня совсем что-то... Барыня какая». <...>

— Матушка-степь, помоги мне, пожалуйста, — попросил Витька, а в чем помочь, он точно не знал. Он хотел, чтобы его оставили в покое, хотел быть сейчас дома... Стало легко оттого, что он попросил матушку-степь. Он незаметно заснул [6, т. 3, с. 391].

Главный герой рассказа «В профиль и анфас» — непутевый молодой парень Иван — часто уезжает из деревни, оставляя одинокую мать. Его прощание перед дальней дорогой становится предметом изображения: «Всякий раз, когда Иван куда-нибудь уезжал далеко, мать заставляла его трижды поцеловать печь и сказать: "Матушка-печь, как ты меня поила и кормила, так благослови в дорогу дальнюю"» [Там же, т. 4, с. 198]. При этом об иконе в красном углу и о том, что Иван приложился к ней перед отъездом, речи не идет.

Такое отношение к дому и природе может быть расценено как проявление языческого мировосприятия, однако у шукшинских героев отсутствует важнейшее качество, присущее язычеству: окружающий мир не воспринимается ими как враждебный, на который необходимо воздействовать силой или магией. Наоборот, *мир*, лежащий за стенами деревенского дома, имеет такие же, как и сам *дом*, свойства безопасного, родного и близкого для героя пространства.

Противоположную группу в рассказах Шукшина составляют персонажи, не делающие вообще никаких попыток вступить в диалогиче-



ские отношения с миром. Запкнутые в себе, социально отгороженные, они пропитаны агрессией и живут по законам вседозволенности и эгоцентризма. Наиболее ярко такой характер был показан писателем в образе бежавшего из заключения парня в рассказе «Охота жить». Спор между ним и таежным охотником Никитичем раскрывает полярность их жизненных позиций:

Парень расстелил кошму, вытянулся, шумно вздохнул.

— Маленький Ташкент, — к чему-то сказал он. — Не боишься меня, отец?

— Тебя-то? — изумился старик. — А чего тебя бояться?

— Ну... я ж лагерник. Может, за убийство сидел.

— За убийство тебя бог накажет, не люди. От людей можно побегать, а от его не уйдешь.

— Ты верующий, что ли? Кержак, наверно?

— Кержак!.. Стал бы кержак с тобой водку пить.

— Это верно. А насчет боженек ты мне мозги не... Меня тошнит от них. — Парень говорил с ленцой, чуть осевшим голосом. — Если бы я встретил где-нибудь этого вашего Христа, я бы ему с ходу кишки выпустил.

— За што?

— За што?.. За то, что сказки рассказывал, врал. Добрых людей нет! А он — добренький, терпеть учил. Паскуда! — Голос парня снова стал обретать недавнюю крепость и злость. Только веселости в голосе уже не было. — Кто добрый? Я? Ты?

— Я, к примеру, за свою жись никому никакого худа не сделал...

— А зверей бьешь! Разве он учил?

— Сравнил хрен с пальцем. То — человек, а то — зверь.

— Живое существо — сами же трепетесь, сволочи.

Лица парня Никитич не видел, но оно стояло у него в глазах — бледное, с бородкой; дико и нелепо звучал в теплой тишине избушки свирепый голос безнадежно избитого судьбой человека с таким хорошим, с таким прекрасным лицом.

— Ты чего рассерчал-то на меня?

— Не врите! Не обманывайте людей, святоши. Учили вас терпеть? Терпите! А то не успеет помолиться и тут же штаны спускает — за бабу хиляет, гадина. Я бы сейчас нового Христа выдумал: чтоб он по морде учил бить. Врешь? Получай, погань!

— Не поганься! — строго сказал Никитич. — Пустили тебя как добро-го человека, а ты лаяться начал. Обиделся — посадили! Значит, было за што. Кто тебе виноват?!

— М-м. — Парень скрипнул зубами. Промолчал.

— Я не поп, и здесь тебе не церква, чтобы злобой своей харкать. Здесь — тайга: все одинаковые. Помни это. А то и до воли своей не добежишь —



сломишь голову. Знаешь, говорят: молодец — против овец, а спроть молодца — сам овца. Найдется и на тебя лихой человек. Обидишь вот так вот — ни за што ни про што, он тебе покажет, где волю искать.

— Не сердись, отец, — примирительно сказал парень. — Ненавижу, когда жить учат. Душа кипит! Суют в нос слякоть всякую, глистов: вот хорошие, вот как жить надо. Ненавижу! — почти крикнул. — Не буду так жить. Врут! Мертвечиной пахнет! Чистых, умытых покойничков мы все жалеем, все любим, а ты живых полюби, грязных. Нету на земле святых! Я их не видел. Зачем их выдумывать?! — Парень привстал на локоть; смутно — пятном — белело в сумраке, в углу его лицо, зло и жутковато сверкали глаза.

— Поостынешь маленько, поймешь: не было бы добрых людей, жись ба давно остановилась. Сожрали бы друг друга или перерезались. Это никакой меня не Христос учил, сам так считаю [6, т. 4, с. 140–141].

Старый охотник, конечно крещеный, но, скорее всего, совсем не посещающий церковь, может быть, давно забывший молитвы, никогда не думавший о религиозной этике, прожил всю жизнь, интуитивно ориентируясь на христианскую систему ценностей. Высший нравственный закон оставался незыблемым в его душе, именно поэтому он помнит свой самый тяжкий грех, совершенный еще в молодости, но лежащий на его душе.

Беглый парень, для которого наивысшая ценность — его собственная жизнь, а главная цель ее — получение удовольствий и комфорт, не случайно до конца рассказа так и остается безымянным. Насильник по самой своей сути, занимающий позицию «по ту сторону добра и зла», он не приемлет никаких нравственных принципов, утверждая в качестве единственного закона земного существования закон силы и обмана.

Стремление возвыситься над окружающими, доказать свою исключительность может принимать у героев Шукшина самые разные формы — от постановки каверзных, малопонятных и невразумительных вопросов, перед которыми собеседник теряется и в растерянности отступает («Срезал»), и до стремления сломать сельскую церковь («Крепкий мужик»).

В произведениях Шукшина *церковь* упоминается так же редко, как и *икона*, и обычно тоже предельно функционально. Однако в рассказе «Крепкий мужик» церковь оказывается в самом центре событий, именно вокруг нее разворачивается все действие. О значении церкви для села, где живет главный герой, читатель узнает в самом начале: от



рассказчика, фиксирующего момент, когда церковь перестала выполнять роль склада и из нее вывезли разные вещи: «И осталась она пустая, церковь, вовсе теперь никому не нужная. Она хоть небольшая, церковка, а оживляла деревню (некогда сельцо), собирала ее вокруг себя, далеко выставляла напоказ» [6, т. 4, с. 362].

После революции в атеистическом государстве, каким стала наша страна, уцелевшие культовые здания были, как известно, приспособлены под самые разные нужды и выполняли несвойственные им функции. В рассказах Шукшина об этом встречаются беглые упоминания, оставляя впечатление, что эта ситуация не вызывает никакого протеста у окрестных жителей, безразличных к такому положению дел. Поэтому когда колхозный бригадир Николай Шурыгин решает сломать старую церковь, переставшую служить складом, он не ожидает никакого сопротивления от односельчан и очень удивлен их реакцией. Когда Шурыгин «подогнал три могучих трактора» [Там же, с. 362], чтобы, обвязав церковь тросами, свалить ее, «стал сбегаться народ», «стали ахать и охать, стали жалеть церковь», подступили к нему с вопросами о том, чье это распоряжение и даже попытались помешать. Однако бригадир, почувствовав «себя важным деятелем с неограниченными полномочиями» [Там же], не глядя на людей и как будто не слыша их, продолжал командовать. Именно в это время собравшиеся возле церкви сельчане вдруг начинают понимать: сейчас может исчезнуть что-то, имеющее самое прямое отношение к внутреннему, душевному и духовному устройству не одного только человека, а всего деревенского мира, который собирала вокруг себя маленькая церковка: «Между тем бревна закрепили, тросы подровняли... Сейчас взрвут тракторы, и произойдет нечто небывалое в деревне — *упадет церковь*. Люди постарше все крещены в ней, в ней отпевали усопших дедов и прадедов, как небо привыкли видеть каждый день, так и ее...» [Там же, с. 363]. В тот момент, когда над церковью нависает реальная угроза, всех объединяет одно и то же чувство: «Шурыгин махнул трактористам... Моторы взрвели. Тросы стали натягиваться. Толпа негромко, с *ужасом* вздохнула» [Там же].

В рассказе нет ни одного упоминания о красоте или архитектурной оригинальности храмового сооружения, воспроизводится только реплика учителя, попытавшегося помешать варварству и отстоять старинную постройку: «Это семнадцатый век!» [Там же]. Однако старая церковь, несмотря ни на что, остается в сознании людей сакральным пространством, и вид ее разламывающихся на глазах стен производит страшное впечатление: «Тросы натянулись, заскрипели, затре-



щали, зазвенели... <...> Дрогнул верх церкви... Стена, противоположная той, на какую сваливали, вдруг разорвалась по всей ширине... Страшная, черная в глубине, рваная щель на белой стене пошла раскрываться. Верх церкви с маковкой поклонился, поклонился и ухнул вниз. Земля вздрогнула, как от снаряда, все заволокло пылью [6, т. 4, с. 364]. Когда же от церкви остается только «безобразная грудка кирпича» [Там же, с. 367], возникает ощущение утраты чего-то несравнимо более важного, чем памятник архитектуры или даже культовое здание. Никому, казалось бы, не нужная церковь, как выяснилось, обладает особой, не выражаемой никакими эквивалентами ценностью в жизни людей. Становится понятным и близким то сравнение, которое применил повествователь, рассказывая об отношении сельчан к церкви: «как небо привыкли видеть каждый день, так и ее...». Понятие сельского мира как единого сообщества, как соборного целого редуцировалось, но не стерлось из сознания людей, недаром дома жена с гневом напоминает Шурыгину: «Просили, всем миром просили — нет!» [Там же].

Для колхозного бригадира, «крепкого мужика», любое здание существует только в своей утилитарной значимости (отсюда и его объяснение: кирпич от сломанного храма можно использовать для постройки свинарника), — поэтому он не понимает реакции односельчан, тех чувств, которые они испытывают к нему («...злость их — какая-то необычная: всерьез ненавидят» [Там же, с. 365]), и, идя домой из магазина, где его обругали соседки, раздумывает: «Ведь все равно же не молились, паразитки, а теперь хай устраивают. Стояла — никому дела не было, а теперь хай подняли» [Там же]. В разговоре с матерью он повторяет этот же аргумент: «Хоть бы молиться ходили! А то стояла — никто не замечал...» И слышит в ответ: «Почто это не замечали! Да, бывало, откуда ни идешь, а ее уж видишь. И как ни пристанешь, а увидишь ее — вроде уж дома. Она сил прибавляла...» [Там же, с. 366].

Противопоставивший себя общему миру Шурыгин слышит в свой адрес прямые ругательства: соседи называют его не только идиотом, но чертом и дьяволом, не скрывая своего отношения к совершенному им. На просьбу Николая сходить в магазин за бутылкой жена отвечает: «Пошел к черту! Он теперь дружок тебе» [Там же]. Пытается объяснить непонятливому сыну, какой страшный грех взял он на душу, и хворающая мать, называющая его «идолом окаянным», «дьяволиной», уверенная, что ему «дьявол зудит руки», и предвещающая страшное будущее: «Проклянут ведь тебя, проклянут! И знать не будешь, откуда напасти ждать: то ли дома окочурисся в одночасье, то ли где лесинной прижмет невзначай...» [Там же].



В русском языке понятие *идол* кроме *бестолкового* или *бесчувственно-го человека* имеет значение *языческого божества* [3, т. 1, с. 631], слово же *окаянный*, употребляемое в просторечии как бранное, означает «*проклятый, отверженный церковью*» или даже «*нечистая сила, бес, черт*» [Там же, т. 2, с. 606]. Невозможно не заметить, что те номинации, которыми наделяют главного героя окружающие, имеют ярко выраженную христианскую семантику, в связи с чем разрушитель деревенской церкви воспринимается как своеобразный представитель демонологии, напрямую связанный с темным, мрачным и страшным началом инобытия. Таким образом, в ситуации уничтожения небольшой сельской церквушки потусторонний мир получает вполне реальные очертания, а столкновение колхозного бригадира с односельчанами выглядит не просто рядовым житейским конфликтом, но предстает как настоящая идейная битва, духовная брань между сторонами добра и зла. При этом в описываемой реальности штурм церкви напоминает присутствующим о военных действиях: во время удара по стенам храма все почувствовали, что «земля вздрогнула, как от снаряда» [6, т. 4, с. 364]. Решение бригадира «свалить церкву» подкрепляется мыслью о том, как много лет назад, в его детстве один из сельчан своротил с нее крест, и воспоминания об этом живы до сих пор. В те времена, увлекшись соблазнительной идеей построения Царства Божия на земле, шукшинские персонажи искренне становились разрушителями прежних святых, круша и ломая ради этой идеи не только храмы, но и свои и чужие судьбы (рассказы «Заревой дождь», «Осенью»).

Представляется не случайной антитеза, возникающая в рассказе *церкви*, воплощающей в себе особую духовную ценность на земле, в сознании главного героя не случайно противопоставляется *свинарник* (а не коровник или, к примеру, птичник), кирпич для которого собирается «добыть», сломав храм, рачительный бригадир. Если *церковь* как Божий храм символически воплощает в себе «божественный порядок мироздания», а также «путь восхождения к духовному просветлению» [4, с. 398], то *свинья* является «символом нечистых желаний, превращения высшего в низшее, морального разложения» [1, с. 456]. Хорошо известна евангельская притча об изгнании Иисусом из двух одержимых бесов, которые вошли затем в стадо свиней (Мф 8:28–34). Так с помощью различных художественных средств неявно, но совершенно определенно проявляется авторская позиция в этом произведении.

Особую группу в рассказах Шукшина составляют персонажи, так сказать, *неспокойные*, постоянно ищущие необычные возможности



для собственной личностной реализации, но не утрачивающие при этом внутренней связи с соборным миром. В их описании своеобразно продолжается традиция русской классики, высокие герои которой находились в мучительном поиске смысла жизни, не желая довольствоваться обыденностью, пусть даже и весьма благополучной. Необходимо при этом отметить, что проблема поиска смысла жизни не может возникнуть в сознании человека, душа которого находится в согласии с высшим нравственным законом и миропорядком, установленным Творцом. Отсутствие душевного покоя у шукшинских героев объясняется причинами глубинного характера: в такой форме находит свое выражение проблема безрелигиозного сознания человека, удалившегося от Бога, мучительно страдающего и пытающегося заполнить образовавшуюся пустоту. Симптомом этой болезни является та же самая *тоска*, которая была отличительной чертой «лишних» людей в русской литературе.

Наиболее ярко это состояние показано в рассказе «Верую!», где главный герой испытывает настоящие физические страдания, которые не может заглушить никакой работой и которые особенно усиливаются по выходным: «В воскресенье наваливалась особенная тоска. Какая-то нутряная, едкая... Максим физически чувствовал ее, гадину: как если бы неопрятная, не совсем здоровая баба, бессовестная, с тяжелым запахом изо рта, обшаривала его всего руками — ласкала и тянулась поцеловать» [6, т. 4, с. 432]. Жене, не понимающей, почему его одолевает тоска, Максим пытается объяснить:

Вот у тебя все есть — руки, ноги... и другие органы. <...> Но у человека есть также — душа! Вот она здесь, — болит! — Максим показывал на грудь. — Я же не выдумываю! Я элементарно чувствую — болит. — А тогда почему же ты такой злой, если у тебя душа есть? — А что, по-твоему, душа-то — пряник, что ли? Вот она как раз и не понимает, для чего я ее таскаю, душа-то, и болит. А я злось поэтому. Нервничаю [Там же, с. 433].

Надеясь получить объяснение у священника, который приехал в их деревню погостить к родственнику, Максим слышит странный ответ: «...ты со своей больной душой пришел точно по адресу, у меня тоже болит душа. Только ты пришел за готовеньким ответом, а я пытаюсь дочерпаться до дна, но это — океан» [Там же, с. 437].

В свое время Шукшин получил немало упреков от критики за странности в характерах своих героев, и этот рассказ не стал исключением: священник, который говорит: «Хочу верить в вечное добро, в



вечную справедливость, в вечную Высшую силу, которая затеяла все это на земле», — и в то же время признается: «Я такой силы не знаю» [6, т. 4, с. 436—437], — выглядит, по меньшей мере, странно, необычно и удивительно. Однако Шукшин очень точно показал: в страдающем болезнью безверия обществе, каким была наша страна во второй половине XX века, и для священников путь к настоящей твердой вере мог быть очень трудным, запутанным и сложным. Поэтому так иронично парадоксален финал рассказа, когда герои, со злостью и остервенением отплясывая на гнущихся половицах, громко декламируют своеобразный «символ веры» советского человека: «Верую! <...> В авиацию, в механизацию сельского хозяйства, в научную революцию-у! В космос и невесомость! Ибо это объективно-о!» [Там же, с. 439]. Продолжением этого своеобразного кредо становится уже ряд всевозможных несообразностей: «Верую, что скоро все соберутся в большие вонючие города! Верую, что задохнутся там и побегут опять в чисто поле!.. Верую! <...> Верую-у! В барсучье сало, в бычачий рог, в стоячую оглоблю-у! В плоть и мякоть телесную-у!» [Там же, с. 440]. Именно таким образом, доведя до абсурда логику материалистической идеи, основанной на «вере» в объективную реальность, Шукшин ярко демонстрирует полную и совершенную нелепость идеи, в которую призывали верить советских людей на протяжении многих десятилетий пропагандисты новой, безбожной религии — атеизма.

К персонажам этого же типа — беспокойным и тоскующим — относится и герой рассказа «Мастер», сюжетной основой которого становится, как и в рассказе «Крепкий мужик», своеобразная борьба за церковь. Главный герой «Мастера» Семка Рысь, «забуддыга, непревзойденный столяр», которому, как он говорит, «остолбенело все на свете» [Там же, с. 422], ищет в жизни что-то такое, что дало бы возможность душе подняться ввысь, воспарить над привычной обыденностью. Своеобразный поворот в его жизни произошел после знакомства с писателем, которому Семка в городской квартире оборудовал кабинет под деревенскую избу. Как отмечает рассказчик, «когда Семка жил у писателя, в городе, он не пил, читал разные книги про старину, рассматривал старые иконы, прялки... Этого добра у писателя было навалом» [Там же, с. 423]. Вскоре после этого он «стал приглядываться» [Там же] к давно ему знакомой заброшенной сельской церквушке, стоявшей в нескольких верстах от его собственной деревни:

Церковка была закрыта давно. Каменная, небольшая, она открывалась взору — вдруг, сразу за откосом, который огибала дорога в Галицу... По каким-то соображениям те давние люди не поставили ее на возвышение,



как принято, а поставили внизу, под откосом. Еще с детства помнил Семка, что если идешь в Талицу и задумаешься, то на повороте, у косогора вздрогнешь, — внезапно увидишь церковь, белую, легкую среди тяжелой зелени тополей [6, т. 4, с. 423–424].

Придя однажды к церквушке, Семка «сел на косогор, стал внимательно смотреть на нее» [Там же, с. 424]. Мысли его были об этой удивительной «белой красавице» [Там же], укромно стоящей в зелени деревьев подальше от постороннего взгляда, и о том человеке, который задумал и создал ее на радость многим и многим поколениям людей.

О чем же думал тот неведомый мастер, оставляя после себя эту светлую каменную сказку? Бога ли он величил или себя хотел показать? Но кто хочет себя показать, тот не забирается далеко, тот норовит поближе к большим дорогам или вовсе — на людную городскую площадь — там заметят. Этого заботило что-то другое — красота, что ли? Как песню спел человек, и спел хорошо. И ушел [Там же].

Рассматривая церковь изнутри, Семка обнаруживает некоторые странности в кладке стен и шлифовке камня и понимает: «мастер убрал прямые углы — разрушил квадрат. Так как церковка маленькая, то надо было создать ощущение свободы внутри, а ничто так не угнетает, не теснит душу, как клетка-квадрат» [Там же, с. 425]. Размышляя о неведомом необыкновенном мастере, давно покинувшем этот мир, шукшинский герой как будто заглянул в «черную жуткую тьму небытия» [Там же, с. 424], напоминание о которой каждый раз снова и снова заставляет человека задуматься о смысле собственной жизни. «Обеспокоенный красотой и тайной» [Там же, с. 425], деревенский столяр делает попытку спасти прекрасный храм от разрушения, предлагая восстановить его как памятник архитектуры, но терпит поражение, натолкнувшись на противодействие государственной системы, и с горя уходит в запой.

Сведя в одной пространственной точке двух русских мастеров, разделенных трехсотлетней дистанцией, Шукшин подводит читателя к невольному сравнению их характеров и судеб: сочетание таланта и бескорыстной, искренней любви к Красоте отличает и по-своему уравнивает обоих. Но древнему мастеру, величившему Бога в прекрасных храмах, была открыта Истина, давшая ему духовную свободу³, а нашему современнику, не сумевшему разрушить «клетку-квад-

³ См.: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).



рат», который так угнетает и теснит душу, остались лишь всевозможные формы отвлечения от повседневной действительности. Однако уже само существование таких шукшинских героев, отличающихся удивительной душевной открытостью, находящихся в поисках смысла жизни и жаждущих обрести утраченную их предками истину, не может не вселять надежду на духовное возрождение России.

Список литературы

1. Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994.
2. Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 4 (XVIII — начало XIX века).
3. Словарь русского языка : в 4 т. М., 1981 — 1984.
4. Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 1999.
5. Чудаков А. П. Предметный мир литературы (К проблеме категорий исторической поэтики) // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986.
6. Шукшин В. М. Собр. соч. : в 5 т. Екатеринбург, 1992.

Natalia Zbilnia

THE CATHEDRAL AND THE ICON IN THE LITERARY WORLD OF V. SHUKSHIN'S SHORT STORIES

This article analyses the role of the cathedral and the icon in the lives of V. Shukshin's characters: the author shows the most important features of the Russian national character of the second half of the 20th century, as well as the peculiarities of the axiological system characteristic of a non-clerical, but religious consciousness. The author identifies typological features of the characters according to their attitude to the society and nature. The article shows how the tradition of Russian classical literature with its focus on the spiritual development of a person is followed.

Key words: *V. M. Shukshin, cathedral, icon, axiology, Russian character, moral principles.*

Екатерина Лескова
(Калининград)

**ПРОБЛЕМА «РОДОВОГО ГРЕХА»
В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
«БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»**

Анализ проблемы «родового греха» в романе Достоевского «Братья Карамазовы» рассматривается через обращение к дискуссии о теории «родового греха» в современном православии; также исследуются «пороговые ситуации», которые приходится преодолевать героям произведения. Делается заключение о месте проблемы «родового греха» в художественной системе Достоевского.

Ключевые слова: *Ф. М. Достоевский, православие, «родовой грех», «пороговая ситуация».*



Проблема греха и его преодоления — одна из центральных не только во всех мировых религиях, но и в культуре в целом. В произведениях Достоевского тема падения человека и его последующих духовных метаний и поисков, приводящих либо к возрождению, либо к стагнации и постепенному «умиранию» является ключевой. Последний роман писателя — «Братья Карамазовы» — в этом смысле не исключение; более того, он становится неким итогом, обобщением всех его взглядов, результатом его идейных и художественных исканий.

Ф. М. Достоевский был православным христианином, и исследование героев его произведений невозможно в отрыве от православной



антропологии, поэтому проблему греха и раскаяния в данной работе мы будем рассматривать именно в этом контексте.

Православное понимание *греха* восходит, как известно, к библейской истории об *Адамовом* грехе, то есть *первородном*, вследствие совершения которого *греховность* распространилась на весь род человеческий. Есть в современном православии также понятия «грех личный» и «грех родовой». В определении первого все ясно: *личный* — это тот грех, за который каждый человек самостоятельно несет ответственность; что же касается второго, то его выделение остается дискуссионным, признанным далеко не всеми богословами. Один из приверженцев теории родового греха профессор богословия А. И. Осипов так говорит об этом феномене: «Родовой грех — это не тот грех, за который мы несем ответственность, не тот грех, в котором человек повинен», это «болезнь, наследуемая им» [9]. Родовой грех выражается не столько в совершаемом несправедном поступке, сколько в предрасположенности к его совершению. По словам протоиерея О. Безруких, проявление родового греха заключается в том, что человек испытывает «очень интенсивное влечение к тому греху, который совершил... предок» [4]. Не случайно богословы, говоря об этой проблеме, заменяют слово «грех» другими понятиями: «болезнь», «страсть» (Осипов), «влечение», «тяга», «склонность» (Безруких), что заметно снижает роль фактора «вины» в данном концепте и подразумевает совершенно иной критерий «прощаемости».

Значение родового греха (еще до его попытки выделения в особую категорию) гениально предчувствовал и прозрел Достоевский в романе «Братья Карамазовы». Поведение героев, описанное в романе, — наглядный пример того, как передается «вирус» греховности от отца к его сыновьям, не исключая даже религиозного Алешу. «Я не от твоих речей покраснел и не за твои дела, а за то, что я то же самое, что и ты. <... > Все одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху...» [1, т. 1 с. 126], — признается он Дмитрию. «Ты сам Карамазов, ты Карамазов вполне... <... > По отцу сладострастник, по матери юродивый» [Там же, с. 93], — характеризует его Ракигин. В остальных братьях «сила низости Карамазовской» проявляется на страницах романа гораздо более отчетливо. Изучая вопрос о «наследовании» греха в этом же произведении, Р. Бэлнеп [5, с. 57] использует уже известный, созданный самим Достоевским термин «карамазовщина», но при этом выделяет в нем уже конкретные концепты — подлость и сладострастие, — связывая последнее с образами насекомых: «Я, брат, это самое насекомое и есть, и это обо мне специально и сказано. И мы все Карамазовы такие же, и в тебе, ангеле, это насекомое живет» [1, т. 1, с. 124].



Идею не только родственного, но и духовного единения братьев высказывал в свое время и К. В. Мочульский, но несколько под другим углом. Исследователь рассматривает Карамазовых как некий единый организм, или, обращаясь к православной терминологии, как «соборную личность», в которой каждый олицетворяет свою часть целого: «...начало разума воплощается в Иване, "чувство" во всей его широте и необузданности представлено Дмитрием, воля и деятельная любовь (в своем единении являющиеся идеалом писателя — Е. Л.) намечены в Алеше» [8, с. 521]. Место «олицетворенного греха» К. В. Мочульский отводит Смердякову.

Однако несмотря на генетическую и духовную связь братьев, на их одинаково «заброшенное» детство, они все же совершенно различны: разница в отношении к религии, в расстановке приоритетов и выборе ценностей доведена в них чуть ли не абсолюта (исключение — лишь «двойники» Иван и Смердяков). Если говорить обобщенно, то и сами представления о грехе как таковом и о той грани, что проходит между «правильным», «допустимым» и «греховным», у каждого Карамазова да и вообще у каждого героя в романе свое, индивидуальное. Начиная от простого, буквального, интуитивно-народного представления Григория Кутузова (камердинера Федора Павловича) до осознанной религиозности образованного Алеши.

На первый взгляд кажется, что у каждого персонажа четкое, устойчивое понимание греха. Между тем это совсем не так: они спорят, ищут, сомневаются. Роман, как и многие другие произведения Достоевского, полифоничен: писатель мастерски раскрывает сущность героев через их монологи (в основном внутренние) и диалоги (беседы, споры). Каждый испытывает потребность высказаться, быть услышанным, ждет оценки со стороны другого. Это и «исповедь горячего сердца» Мити, и размышления Федора Павловича «за коньячком», и «литературные пробы» Ивана, и душевные метания Алеши. И даже «валаамова ослица» Смердяков вдруг начинает говорить. К слову, авторское наречение «валаамова ослица» применительно к этому герою не случайно, эта отсылка Достоевского к библейскому тексту подчеркивает не только неожиданное вступление в разговор молчаливого Смердякова, но и наделение его «полномочиями» предотвращения греха (как известно, библейская ослица препятствовала уничтожению израильтян Валаамом). В самом деле: именно он, Смердяков, впоследствии и совершает (обратно библейской легенде) «главный» грех романа, перевернувший не только его собственную судьбу, но также судьбы и представления о жизни остальных героев. Здесь имеет место



«неотвратимость» греха, нависающего над семейством Карамазовых грозным облаком на протяжении многих страниц романа, в отличие от «приостановления» совершения греховных поступков другими героями, которых в период духовного упадка спасало какое-нибудь неожиданное обстоятельство или видение. В случае Смердякова личного осознания не происходит, его мучения начинаются только там, где заканчивается уверенность в былых представлениях о допустимости греха и начинает проявляться разочарование в Иване и в их излюбленном принципе «все дозволено», отчего нет и божественного вмешательства. Смерть остается для него единственным выходом из сложившейся ситуации, как и для «упивающегося своими грехами» Федора Павловича, раскаивающегося лишь «пьяными минутами».

Братья же Дмитрий, Иван, Алеша в моменты кризиса черпают силы в совершенно неожиданных для себя и нетипичных (для нашего восприятия этих героев) вещах, что еще раз подчеркивает амбивалентность «карамазовской» натуры. Казалось бы, Дмитрий, самый «неистовый» из всех (а неистовость у Достоевского сочетается с образом земли: «земляная карамазовская сила... земляная и неистовая» [1, т. 1, с. 249]), даже в этимологии имени которого заключена сема «земли» (происхождение имени связано с древнегреческой богиней земли и плодородия — Деметрой), должен был искать спасения в земном: в общении с людьми, в их поддержке. Но осознание греховности поступка приходит к нему не земным, а метафизическим способом — сон о плачущем ребенке, таинственное «отведение от греха» («Бог... сторожил меня тогда» [Там же, т. 2, с. 80]). В случае Алеши преобразование происходит, напротив, через «мир»: пораженный душевной чистотой Грушеньки, которую считал порочной, он духовно возрождается. Иван же до убийства Федора Павловича и Митинога суда находил вдохновение и жизненную энергию в самой жизни, в любви к ее лучшим проявлениям: «...дороги мне клейкие, распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо... дорог иной подвиг человеческий, в который давно уже, может быть, перестал и верить, а все-таки по старой памяти чтить его сердцем» [Там же, т. 1, с. 260]. Но настоящий смысл этого «подвига человеческого», необходимость высших моральных законов и стремление к правде он по-настоящему осознал и прочувствовал, принимая сложное для себя решение — сообщить на суде о своей моральной причастности к убийству отца. После долгих мучений он все же решается на это, о чем Катерина Ивановна скажет впоследствии: «О, это была жертва! Нет, вы такого самопожертвования не поймете во всей полноте...» [Там же, т. 2, с. 490].



Таким образом, становится очевидно, что только пройдя испытание сомнением (как и сам Достоевский: «через большое горнило сомнений моя осанна прошла» [2, с. 1056]) и сделав правильный выбор, герои получают надежду на просветление. В терминологии М. М. Бахтина и в разработке этого термина С. С. Хоружим пребывание в постоянном состоянии сомнения получило название «пороговой ситуации» [3, с. 407; 11, с. 152], через которую проходят все в итоге просветленные герои. Это и Дмитрий, находящийся на «весах» на протяжении всего романа, и усомнившийся в своей вере Алеша (после тления тела Зосимы), и, конечно же, Иван, который показан сомневающимся и в начале романа, на встрече со старцем («сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его» [1, т. 1, с. 82]), и в конце, на суде («захожу вскоцу, захожу не вскоцу» [Там же, т. 2, с. 408]). В итоге они пересматривают свои жизненные ценности (Дмитрий и Иван) или укрепляются в былой вере (Алеша).

О значении возникновения подобных «переломных» ситуаций пишет В. Н. Лосский, пересказывая мысли Григория Богослова: «Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею — как добром — свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви» [10, с. 242]. Эта мысль звучит в трудах многих других православных богословов (например, в работах В. В. Зеньковского [6, с. 243], И. А. Ильина [7, с. 95]), она же проходит красной нитью и через все произведения Достоевского, не исключая его последнего романа.

Разделение грехов в православии на обозначенные выше категории играет значительную роль в концепции писателя. Нельзя не отметить стремление Достоевского подчеркнуть важность правильного использования человеком данной ему свободы (главный смысл которой — путь к «обожению») и вследствие этого пристальное внимание автора «Братьев Карамазовых» к проблеме «личного греха». Действительно, именно личная борьба с грехом и его ежечасное преодоление делает человека тем, кем он должен быть в соотнесении с божественным промыслом. Однако родовый грех играет в концепции Достоевского роль не менее важную. Истоки несчастий, описываемых в романе, Достоевский находит в наследственной тяге, предрасположенности героев к определенному пороку. «Высокие» герои (те, в ком божественное начало окажется сильнее греховных склонностей) могут победить в себе этот недуг, остальные — уходят с поля боя.



Итак, можно сделать вывод, что хотя «родовой грех» — относительно новое понятие, статус которого еще не определен в богословии, однако есть все основания полагать, что он уже был художественно исследован Достоевским. Умение преодолеть в себе врожденную испорченность было для писателя своеобразным мерилom духовности героев, возможности/невозможности их преображения.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы : в 2 т. М., 1981.
2. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений // Православие и русская литература в XVIII—XX вв. М., 2003.
3. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
4. Безруких О. Понятие греха и поврежденности. Родовой грех. URL: <http://video.mail.ru/mail/san.1975.dta/1342/2173.html> (дата обращения: 19.01.13).
5. Бэллел Р. Л. Структура «Братьев Карамазовых». СПб., 1997.
6. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Педагогические сочинения. Саранск, 2003.
7. Ильин И. А. Путь духовного обновления. М., 1996.
8. Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.
9. Осипов А. И. Виды греха. URL: <http://video.mail.ru/mail/novosjol/1178/15592.html> (дата обращения: 06. 01.13).
10. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие. М., 1991.
11. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 4 : Философия С. Кьеркегора как антропология размыкания // Вопросы философии. 2010. №6.

Yekaterina Leskova

THE PROBLEM OF HEREDITARY SIN IN F.M. DOSTOEVSKY'S NOVEL THE BROTHERS KARMAZOV

The analysis of the problem of "hereditary sin" in Dostoevsky's novel The Brothers Karamazov is considered in the light of the discussion on the theory of "hereditary sin" within modern Orthodoxy. The author examines the "threshold situations" faced by the novel's characters and arrives at a conclusion about the role of the "hereditary sin" problem in Dostoevsky's literary system.

Key words: *F.M. Dostoevsky, Orthodoxy, "hereditary sin", "threshold situation".*

**РУССКИЕ
В КЁНИГСБЕРГЕ**



Одна из наиболее примечательных и загадочных фигур, оставивших некоторый след в истории Кёнигсбергского университета, — потомок знаменитого украинского гетмана Иван Парфентьевич (Парфенович) Хмельницкий (1742—1794). Поскольку он попал в Кёнигсберг не из Москвы, а из Киева, то остался в тени другой группы молодых людей, которые, судя по всему, явно не обладали ни его талантами, ни его трудолюбием, ни его предварительной подготовкой.

Алексей Круглов

*Алексей Круглов
(Москва)*

И. П. ХМЕЛЬНИЦКИЙ В КЁНИГСБЕРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ XVIII ВЕКА

Дается обзор деятельности И.П. Хмельницкого в Кёнигсбергском университете в 1760-е годы; исследуется ее идейно-философский контекст, прослеживается роль и место Хмельницкого в интеллектуальной полемике середины XVIII века. Утверждается, что на философские сочинения Хмельницкого ссылался Д. Вейман в дискуссии с И. Кантом.

Ключевые слова: И.П. Хмельницкий, история философии, Кёнигсбергский университет.



Время Семилетней войны и русской оккупации Кёнигсберга стало одним из пиков присутствия русских студентов в Кёнигсбергском университете. Нельзя утверждать, что ранее их там не было вовсе¹. Тем более несправедливо и утверждение о том, что россияне не приезжали сюда учиться после того, как столица Восточной Пруссии перестала принадлежать России. Тем не менее период рубежа 50–60-х годов XVIII века совершенно особый: впервые русские студенты составили действительно значительную группу², впер-

© Круглов А., 2013

¹ См., например, архивные документы [8; 9].

² Профессор университета Фридрих Иоганн Бук (1722–1786) вспоминал, что его российская «аудитория расширилась таким образом, что я в конце концов смог насчитать в ней 24 человека, среди них несколько князей и знатных людей, другие же были буржуазного происхождения и из довольно отдаленных семей» [19, S. 1039].



вые это стало заметным явлением и начало оказывать определенное воздействие на образование в России.

О многих студентах этого времени широко известно благодаря воспоминаниям А. Т. Болотова [2]. Они дополняются документами Московского университета середины XVIII века, опубликованными еще в советское время [4]. Кроме того, некоторую информацию можно извлечь и из архивных материалов так называемой Кёнигсбергской конторы, хранящихся в РГАДА.

Однако во всех этих документах и описаниях отсутствует одна из наиболее примечательных и загадочных фигур, оставивших некоторый след в истории Кёнигсбергского университета, — потомок знаменитого украинского гетмана Иван Парфентьевич (Парфенович) Хмельницкий (1742—1794). Поскольку он попал в Кёнигсберг не из Москвы, а из Киева, то остался в тени другой группы молодых людей, которые, судя по всему, явно не обладали ни его талантами, ни его трудолюбием, ни его предварительной подготовкой.

О жизни Хмельницкого до пребывания в Кёнигсберге известно не очень много, а то, что известно, звучит довольно противоречиво. Какое-то время он обучался в Киевской духовной академии. По некоторым данным, префект этого учебного заведения Самуил (Симеон Григорьевич Миславский, 1731—1796) еще в 1758 году установил контакты с известным немецким вольфианцем Фридрихом Христианом Баумайстером (1709—1785) [11, с. 84]³. В том же году Самуил «рекомендовал профессору философии Бранденбургской академии Христиану Баумейстеру своего ученика Хмелевского (Ив. Хмельницкого), о котором Баумейстер в ответном письме отзывался так: "Достоин учитель таких учеников. Дай Бог, чтоб я счастлив был такими учениками"» [Там же, с. 90—91]⁴. Н. И. Петров, приводивший эти данные, основывался в своих утверждениях относительно Самуила, Баумайстера и Хмельницкого на найденных В. Ф. Дурдуковским в архиве Киевской духовной консистории в русском переводе отрывках переписки Самуила Миславского и Баумайстера (ср.: [14, с. 224, примеч.]).

Если ориентироваться на солидное исследование 30-х годов XX века Домета Григорьевича Олячина (1891—1970), который приводит библиографические данные о сочинениях Хмельницкого немецкого периода [30, S. 354—355, Anm.], то последний 2 августа 1760 года стал студентом Кёнигсбергского университета, изучающим математику и

³ Интерес к Баумайстеру у Самуила возник, вероятно, под влиянием его учителя Георгия (Григория Осиповича) Конисского (1717—1795) и сохранялся по меньшей мере до 70-х годов XVIII века [12, с. 30—31, 131].

⁴ См. также переписку [14]; о Бранденбургской академии см.: [Там же, с. 222, 223; 29, S. 92].



философию. Данные Оляичина об имматрикуляции Хмельницкого подтверждаются и другими документами [24].

Материалы Петрова и Оляичина не вполне согласуются друг с другом. О Баумайстере хорошо известно, что после обучения в университетах Йены и Виттенберга в 1730 году он стал магистром философии, в 1734 году — адъюнктом философского факультета университета Виттенберга, а с 1736 года до конца жизни работал директором гимназии в Герлитце⁵. Единственное известное нам учебное заведение, о котором можно было бы высказываться как о «Бранденбургской академии» применительно к середине XVIII века, — это так называемая Рыцарская коллегия, или Рыцарская академия Бранденбурга (Ritterakademie Brandenburg), которая, по сути, была военным училищем для подготовки офицеров. Если же имелась в виду Берлин-Бранденбургская академия наук, то ее членом Баумайстер не был.

Конечно, с российской точки зрения расстояние между Герлитцем и Бранденбургом не столь значительно, однако дело выглядит иначе по немецким меркам, тем более XVIII века. Из приводимого отзыва Баумайстера можно заключить, что он был лично знаком с Хмельницким. В этой связи остается предполагать, что в период между 1758 и 1760 годами Хмельницкий находился в Герлитце (или Бранденбурге?) и лишь затем отправился в Кёнигсберг. Однако, возможно, противоречия связаны с проблемой перевода или сомнительностью оригинала. Не исключено также, что фамилия Хмелевского была ошибочно идентифицирована с фамилией Хмельницкого: в документах Киевской духовной академии фигурирует фамилия Хмелевский [14, с. 224], которая однозначно соотносится с Хмельницким [5].

Кёнигсбергский период жизни Хмельницкого задокументирован, увы, тоже не без пробелов. Согласно Э. Амбургеру, вместе с Хмельницким в Кёнигсбергском университете находился будущий писатель и переводчик Богдан Егорович Ельчанинов (Елчанинов, 1744—1769/70), также ранее обучавшийся в Киевской духовной академии [17, S. 220, 231]. Были ли они в дружеских отношениях, нам неизвестно. С достоверностью можно лишь утверждать, что Ельчанинов имматрикулировался в Кёнигсбергский университет еще 24 сентября 1758 года⁶.

⁵ См. [32, S. 156]. В свою очередь эта статья основывается на биографии Баумайстера, изложенной в энциклопедии Цедлера [41, S. 246—253]. Если учесть, что том Цедлера вышел еще при жизни Баумайстера, а статья о нем с большой долей вероятности опирается на информацию, сообщенную им самим автору, то преподавание Баумайстера в Бранденбурге выглядит крайне сомнительным. Не подтверждают версию о нахождении Баумайстера в Бранденбургской академии и поздние биографические изыскания [18, S. 6—10].

⁶ См. [24, S. 469]. Вероятно, именно его как бригадира Елчанинова упоминает в своих письмах и Болотов [3].



О контактах Хмельницкого с другими русскими студентами в Кёнигсберге сказать что-то определенное тоже сложно. Точно известно, однако, что уже через два года после имматрикуляции, в августе 1762-го, он опубликовал на латыни работу, защищенную на публичном диспуте. Вероятнее всего, ни один экземпляр данного сочинения под названием «Освещение онтологических принципов» [20]⁷, посвященного президенту Санкт-Петербургской академии наук Кириллу Григорьевичу Разумовскому (1728–1803) – кстати, тоже бывшему студенту Кёнигсбергского университета, – в библиотеках не сохранился. Возможно, в названии содержалась определенная переключка с более ранним сочинением И. Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755). И если имена четырех оппонентов Хмельницкого на этом диспуте от 25 (14 по ст. ст.) августа 1762 года ни о чем нам не говорят, то имя его университетского преподавателя, под руководством которого и проходил диспут, широко известно: им был приват-доцент Даниель Вейман (1732–1795), крузианец и главный кантовский оппонент (или даже противник) 60-х годов XVIII века. У Веймана Хмельницкий точно слушал философию и, вероятно, публичное право [30, S. 357–358]. Согласно Г. К. Писански, Хмельницкий оспаривал в диспутационной работе принципы вольфианской метафизики, особенно те из них, которые выдвинул во введении к своей метафизике Баумайстер [31, S. 535–536. §311]. Все это еще раз заставляет задуматься о том, действительно ли Хмельницкий приехал в Кёнигсберг от Баумайстера.

В отличие от большинства других русских студентов, Хмельницкий остался в Кёнигсберге и после того, как русские войска покинули город [25, S. 156]. В 1763 году он опубликовал еще одно латинское сочинение по проблемам психологии [23], в котором полемизировал с кёнигсбергским магистром Готлибом Шлегелем (1739–1810), автором диссертации на психологические темы «*Dissertatio philosophica illustrans gravia quaedam psychologia dogmata*» (1763). Хмельницкий пытался показать, что все сказанное Шлегелем о простой сущности души не выдерживает критики, а доказательство ее бессмертия утверждает при помощи самых плохих аргументов. Вероятно, именно об этом сочинении Хмельницкого Вейман заявляет в полемике с Кантом:

⁷ По некоторым – впрочем, малоубедительным – данным, имелся перевод этой работы на русский язык [1, с. 362–363]. Митрополит Евгений указывает на существование рецензии этой диссертации в «Гамбургских ученых ведомостях» 1762 года (вероятно, в «*Hamburgische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*» [6, с. 240]). См. также о работах Хмельницкого: [15, с. 353]. Вероятно, в основе всех этих библиографических заметок лежало свидетельство Николая Ивановича Новикова (1744–1818), знакомого с Хмельницким [7, с. 361].

То, что Вы затронули здесь в некоторых строках, слишком важно и требует обширного трактата и найдет свое место в искомым мною выходах из философских лабиринтов. Господин Хмельницкий, один из моих самых способных юношей, отчетливо изложил этот вопрос в подготовленном им и защищенным под моим руководством трактате [37, S. 50–51].

Это было второе сочинение в виде опровержения на кантовское произведение: конфликт между ними начался еще в 1759 году, когда Кант отказался быть оппонентом на защите диссертации Веймана «О мире не самом лучшем» [33; 38], а вскоре после этого опубликовал собственную работу «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» (1759). Возмущенный поведением коллеги, Вейман написал «Ответ на опыт некоторых рассуждений об оптимизме» [33; 36], а через четыре года – такой же ответ на сочинение Канта «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763), в котором как раз и упомянул своего ученика Хмельницкого.

Десятого апреля 1767 года Хмельницкий получил титул доктора философии⁸. Вероятно, это случилось после защиты в том же году диссертации, посвященной дипломату и государственному деятелю Никите Ивановичу Панину (1718–1783) [21]⁹. В ней автор отрицал возможность рабства по основаниям естественного права. Похоже, после этого началась и преподавательская деятельность Хмельницкого в Кёнигсбергском университете (по другим данным, это произошло еще около 1763 года): в летнем семестре 1767 года он читал логику, а в зим-

⁸ См. [30, S. 354, Anm.]. Утверждение современных украинских авторов о блестящей защите Хмельницким докторской диссертации в Кёнигсберге не в 1766–1767, а в 1764 году «в присутствии всемирно известного Иммануила Канта» [16, с. 167] никакими известными мне источниками не подтверждается. Более того, хотя Кант к 1764 году и стал приобретать некоторую известность в немецких землях, всемирно знаменитым он на тот момент явно не был. И уж совершенно точно Хмельницкий не удостоивался чести, вопреки утверждению украинских авторов, быть приглашенным на профессорскую кафедру в Кёнигсбергский университет: таковой на тот момент и в течение еще нескольких лет не обладал даже Кант, а Вейман – учитель и покровитель Хмельницкого – так и не добился ее в течение всей своей жизни.

⁹ См. также [28, S. 581]. В русских источниках указывается на существование работы Хмельницкого «О родстве по законам природы и правам народным» [1, с. 362–363], но обнаружить ее мне не удалось. Не числится она и в сборниках русских печатных книг XVIII века, поэтому я не могу исключить, что указание на русский перевод возникло из неправильной трактовки, допускающей двусмысленность фразы в словаре митрополита Евгения [6, с. 240].



нем семестре 1767/68 годов объявил курсы по метафизике, практической философии по Крузию, теоретической физике и естественному праву [30, S. 358].

К сожалению, большего о преподавании Хмельницкого в качестве приват-доцента в университете Кёнигсберга во времена приват-доцентства Канта мне узнать не удалось. В недавнем издании анонсов лекций преподавателей Кёнигсбергского университета его имя не упоминается [35]. Вероятнее всего, никаких университетских документов на сей счет не сохранилось. Возможно, последним, кто мог работать с этими документами, был как раз Оляничин. Более того, незадолго до начала Второй мировой войны он даже проанонсировал свою специальную статью о Хмельницком, которая, похоже, так и не была опубликована¹⁰.

К периоду преподавания в Кёнигсберге относится и уже немецкое сочинение Хмельницкого «Мысли по вопросу: обладает ли Бог более, нежели одной единственной, основной бесконечной силой»¹¹. Согласно Вернеру Штарку, исследовавшему архивные материалы, Хмельницкий столкнулся с серьезными цензурными трудностями на теологическом факультете Кёнигсбергского университета при попытках публикации данного сочинения¹². Он утверждал в своей работе, что в Боге существует больше, чем одна основная сила. В человеке он усматривал необходимость особенных сил для воления, действия, сознания, но не ограничивался ими. По мнению Хмельницкого, человек не

¹⁰ В послевоенной статье Оляничин рассказывает о двухлетней работе в кёнигсбергских архивах примерно в 1936–1937 годах и упоминает свою раннюю публикацию в журнале «Kurgios», однако о Хмельницком в этой новой работе ничего не говорится [10, с. 134, 136, примеч.].

¹¹ Согласно Оляничину, работа вышла в Риге в 1767 году [30, S. 355, Anm.]; в то же время в каталоге университетской библиотеки Аугсбурга это сочинение числится опубликованным в 1766 году без места издания [22]. Именно в собрании «Göttingen-Wallerstein» университетской библиотеки Аугсбурга и хранится единственный известный мне экземпляр этого сочинения. Подчеркивается отсутствие указания места издания и издательства произведения Хмельницкого, посвященного канцлеру М.И. Воронцову, и в современной ему рецензии [26, S. 28].

¹² Штарк на основе материалов Тайного прусского архива (GStAPK. XX. NA, EM 139 k. №46) установил, что теологический факультет отказал в разрешении напечатать сочинение Хмельницкого в 1765 году. Девятого сентября того же года Хмельницкий написал жалобу в министерство, но после отрицательного отзыва теологического факультета от 18 сентября был утвержден окончательный отказ в печати 23 сентября 1765 года. На этом основании Штарк предположил, что работу Хмельницкого так и не напечатали [34, S. 148], однако она была опубликована за пределами Пруссии.

способен представить в Боге большее число основных сил, нежели есть у него самого; в то же время более высокие духи, возможно, имеют большее число сил и могут представить, соответственно, большее число сил и в Боге. Он пытался также показать различия и модификации этих разных основных сил¹³. Содержание этого сочинения¹⁴ известно мне лишь по анонимной рецензии. Только недавно благодаря публикации очередных материалов в собрании сочинений Иоганна Генриха Ламберта (1728–1777) стало ясно, что именно этот неординарный мыслитель и является ее автором [27, S. 477–483].

Вернулся в Россию Хмельницкий, похоже, не совсем добровольно¹⁵, а потому, что в его услугах стали нуждаться в Санкт-Петербурге при создании правительственной комиссией проекта нового уложения. Поскольку Хмельницкий был известен как автор работы по проблемам рабства и законов, он, видимо, хорошо подходил для этой деятельности. Хмельницкий стал обер-секретарем Сената, а со временем получил чин статского советника и выстроил себе в столице дом. Несмотря на то что в Санкт-Петербурге Хмельницкий располагал, похоже, всеми возможностями для занятий наукой, в том числе философией, его оригинальные работы, написанные по возвращении из Кёнигсберга, не известны. Однако он осуществил несколько переводов с немецкого языка, прежде всего перевел работу Яна Амоса Коменского (1592–1670) [13]. В эпитафии на сохранившемся надгробном памятнике Хмельницкому в Александро-Невской лавре, сочиненной Василием Григорьевичем Рубаном (1742–1795), как раз и упоминается этот перевод Коменского («Зримый в лицах свет») наряду с характеристикой покойного как знатока законов.

Как бы сложилась философская и академическая судьба Хмельницкого, если бы он остался преподавать в Кёнигсберге? На этот вопрос можно лишь выдвигать спекуляции разной степени обоснованности. Нужно, однако, не забывать о том, что в философском плане Хмельницкий был сторонником учения Христиана Августа Крузия (1715–1775). Иным крузианцам в Кёнигсбергском университете (включая, в первую очередь, его академического учителя Веймана) эта при-

¹³ См. [26, S. 28–34]. Ср. также у Веймана: «Должно ли в божественной сущности созерцать более, нежели одну силу?» [39, S. 33, §7].

¹⁴ Единственный обнаруженный мною экземпляр этого сочинения, хранящийся в собрании «Göttingen-Wallerstein» университетской библиотеки Аугсбурга, остался для меня недоступным.

¹⁵ Согласно архивным материалам, в 1768 году Хмельницкому были выделены деньги для уплаты долгов и проезда из Кёнигсберга в Санкт-Петербург; см.: РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Ч. 2. Ед. хр. 3882. Л. 238 об.



верженность обошлась очень дорого. Все они в 70-е годы XVIII столетия оказались жертвами административного преследования со стороны прусского правительства, в результате чего вынуждены были на долгое время покинуть университет. Учитывая все эти обстоятельства, можно предположить, что Хмельницкому, вероятно, все же повезло, когда его в конце 60-х годов вызвали из Кёнигсберга в Санкт-Петербург.

Список литературы

1. Аноним. Хмельницкий, Иван Парфентевич // Русский биографический словарь. СПб., 1901. Т. 21.
2. Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986.
3. Болотов А. Т. Письма его к Н. Е. Тулубьеву, лейтенанту, с которым Болотов жил в Кёнигсберге в 1760 г. 1760—1761 гг. // ОР ИРЛИ. Ф. 537. Д. 29. Л. 14.
4. Документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века. М., 1960—1962.
5. Дополнительный сводный список известных в каком-либо отношении духовных и светских лиц из воспитанников Киевской Академии // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2. Киев, 1908. Т. 5, №133.
6. Евгений, митрополит [Болховитинов Е. А.]. Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. М., 1845. Т. 2.
7. Новиков Н. И. Избр. соч. М., 1954.
8. О награждении докторскими степенями в Кёнигсбергском университете. 1720 г. // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 53.
9. О русских студентах в Кёнигсберге и о долгах их. 1718 г. // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 52.
10. Оляничин Д. Г. З моїх архівних дослідів в Німеччині від 1925 до 1938 р. // Наукові записки. Український вільний університет, філософічний факультет. Мюнхен, 1965—1966. Ч. 8.
11. Петров Н. И. Киевская академия в гетманство Кирилла Григорьевича Разумовского (1750—1763 гг.) // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1905. Кн. 5.
12. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский (с 70 письмами, напечатанными с рукописей Киево-Софийского собора и Киевской консистории). Киев, 1877.
13. Свет зримый в лицах; Величие и многообразность Зиждителейых намерений открывающиеся в природе и во нравах, объясненные физическими и нравственными изображениями, украшенными достойным сих предметов, словом: в пользу всякаго состояния людям, а наипаче молодым витиям, стихотворцам, живописцам и другим художникам. СПб., 1773.
14. Ученая переписка префекта Киевской академии Самуила Миславского с профессором Христианом Баумейстером. Июль—ноябрь 1758 г. // Акты и



документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2. Киев, 1908. Т. 5, №38.

15. *Филарет, архиепископ (Гумилевский Д. Г.)*. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. Кн. 2.

16. *Хижняк З.І., Маньківський В.К.* Історія Києво-Могилянської академії. Киев, 2003.

17. *Amburger E.* Beiträge zur Geschichte der deutsch-russischen kulturellen Beziehungen. Gießen, 1961.

18. *Arndt H.-W.* Vorwort // *Baumeister F. Chr.* Philosophia definitiva. Wien, 1735.

19. *Buck F. J.* Geschichte des Herrn Friedrich Johann Buck, ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik auf der königl. Universität zu Königsberg // *Das Neue Gelehrte Europa*. Tl. 20. Braunschweig ; Wolfenbüttel, 1775.

20. *Chmelnitzki J.* Dilucidatio principiorvm ontologicorvm, qvam consentiante amplissimo philosophorvm ordine ervditorvm examini placido svb praesidio M. Danielis Weymani, opponentibvs Carol Friderico Siegwitz... Daniele Ficht... Henrico Ernesto Bertram... Joanne Christophoro Dmvschewski... subiicit Johannes Chmelnitzki, Russus. Mathem. nec non Philosoph. Cvlt. Königsberg, 1762.

21. *Chmelnitzki J.* Dissertatio philosophica, de servitvte minvs toleranda ob rationes ex jvre natvre gentivm allatas quam consensv amplissime Facvltatis Philosophicae pro receptione in eandem Placido ervditorvm examini subicit Praeses Johannes Chmelnitzki, Respondente Theophilo Theodoro Weber... Opponentibvs Christophoro Schoenich... et Johanne Bialas... et Johanne Godofredo Mittivede. Königsberg, 1767.

22. *Chmelnitzki J.* Gedanken über die Frage: Ob Gott mehr als eine einzige unendliche Grundkraft besitze? entworfen und der gelehrten Welt zur genaueren Prüfung übergeben von Johann Chmelnitzki. 1766.

23. *Chmelnitzki J.* Gravia quaendam psychologiae dogmata sub incudem revorata. Königsberg, 1763.

24. *Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg* i. Pr. Leipzig, 1911 – 1912. Bd 2.

25. *Gause F.* Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preussen. Köln, 1968. Bd 2.

26. [*Lambert J. H.*] *J. Chmelnitzki Gedanken über die Frage: ob Gott mehr als eine einzige unendliche Grundkraft besitze? 1766* // *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Kiel, 1769. Bd 8.

27. *Lambert J. H.* Philosophische Schriften. Hildesheim, 2007. Bd 8, Tl. 2.

28. *Meusel J. G.* Chmelnitzki (Johann) // *Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*. Lemgo, 1796. Bd 1.

29. *Mühlpfordt G.* Christian Wolffs Lehre im östlichen Europa // *Aufklärung*. 2001. Bd 12/2.

30. *Oljančyn D.* Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine // *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*. 1937. Bd 2.

31. *Pisanski G. Chr.* Entwurf einer preußischen Literärgeschichte in vier Büchern. Königsberg, 1886.



32. *Richter*. Baumeister, Friedrich Christian // Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig, 1875. Bd 2.
33. *Sgarbi M.* The Kant – Weymann Controversy. Two Polemical Writings on Optimism. Verona, 2010.
34. *Stark W.* Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770 // Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten. Wiesbaden, 1999.
35. *Vorlesungsverzeichnisse* der Universität Königsberg (1720–1804). Stuttgart ; Bad Cannstatt, 1999. Bd 1, 1–1, 2.
36. *Weymann D.* Beantwortung des Versuchs einiger Betrachtungen über den Optimismus: Den 14. October, 1759. Königsberg, 1759.
37. *Weymann D.* Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Zweiter Theil der philosophischen Labyrinthe. Königsberg, 1763.
38. *Weymann D.* Dissertatio philosophica de mundo non optimo quam consentiente amplissimo philosophorum ordine pro receptione in eundem defendet in auditorio philosophico M. Daniel Weymann, respondente Joanne Christiano Granow, Stolp. pom. S.S.T. stud. opponentibus, Joanne Bernhardo Schlemüller, Dörsch. lith. U.I.C. Ernesto Christophoro Schultz, Reg. prusso. theol. stud. et Joanne Jacobo Kaeyser, Reg. prusso, philos. et theol. stud. die vito octobris A. MDCC LIX. Königsberg, 1759.
39. *Weymann D.* Ein wahrer Heyland durch die Vernunft erwiesen nach Anleitung des Religions-Edicts. Zum Gebrauch der Feldprediger. Königsberg, 1790.
40. *Wolff Chr.* Gesammelte Werke. Hildesheim, 1978. Abt. 3, Bd 7.
41. *Zedler J.H.* Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Halle, 1751. Bd Suppl. 3.

Alexei Kruglov

**I. P. KHMELNITSKY AT THE KÖNIGSBERG UNIVERSITY
OF THE 18TH CENTURY**

This article offers a review of the activities of I.P. Khmelnitsky at the Königsberg University of the 1760s, examines the ideational and philosophical context, and identifies the role and position of Khmelnitsky in the intellectual polemics of the mid-18th century. The author emphasises that D. Weymann referred to Khmelnitsky's works when debating with I. Kant.

Key words: I. P. Khmelnitsky, history of philosophy, Königsberg University.



ИСТОКИ

«Монологичность» эпохи обуславливала и «монологичность» в области литературоведческих позиций и мнений, так как после книги Д. С. Лихачева по проблеме человека на протяжении четырех десятилетий не появилось никаких крупных работ и не высказывалось иных мнений. Но это лишь на первый взгляд. Если же внимательно всмотреться в труды не менее известных исследователей того времени, то можно заметить, что внутренняя полемика в те годы, конечно, была — ее можно усмотреть в работах В. П. Адриановой-Перетц и С. С. Аверинцева.

Людмила Дорофеева

Людмила Дорофеева
(Калининград)

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В СОВЕТСКОЙ МЕДИЕВИСТИКЕ

Статья посвящена анализу сложившейся в советской медиевистике в 50–70-е годы прошлого столетия ситуации в изучении проблемы человека. Отмечая свойственную этому времени монологичность в оценке смыслового содержания образа человека, автор статьи сопоставляет идеи Д. С. Лихачева со взглядами В. П. Адриановой-Перетц и С. С. Аверинцева на природу человека в древних текстах и обнаруживает глубокую внутреннюю полемичность их концепций.

Ключевые слова: медиевистика, древнерусская литература, методология, «внутренний человек».



Задачу системного исследования образа человека в древнерусской книжности первым в середине XX века¹ поставил Д. С. Лихачев, посвятивший этому книгу «Человек в литературе Древней Руси» [6]. Этот труд по сей день во многом определяет взгляд на содержание образа человека в древнерусской литературе в развитии от XI к XVII веку, в связи с чем необходимо обратить особое внимание на предложенную ученым типологию образа человека и методы его изучения.

© Дорофеева Л., 2013

¹ Хотим подчеркнуть: именно в XX веке, так как в дореволюционный период первым проблему идеала человека в древнерусской литературе обозначил, показав путь к ее решению, Ф. И. Буслаев [5].



Написанная в 1950-е годы и переизданная с незначительными дополнениями в 1970-е, книга Д. С. Лихачева выражала общее представление о человеке, свойственное литературоведению советского периода, методология которого определялась атеистической идеологией, замешанной на марксистской философии. Таковы особенности времени, к которому принадлежал автор. Может быть, «монологичность» самой эпохи обуславливала и «монологичность» в области литературоведческих позиций и мнений, так как после книги Д. С. Лихачева по проблеме человека на протяжении четырех десятилетий — вплоть до 1990-х годов — не появилось никаких крупных исследований и не высказывалось иных мнений. Все было сказано, утверждено и регламентировано учебными пособиями. Но это лишь на первый взгляд. Если же внимательно всмотреться в труды не менее известных исследователей того времени, то можно заметить, что внутренняя полемика в те годы, конечно, была — ее можно усмотреть в работах В. П. Адриановой-Перетц и С. С. Аверинцева.

Вкратце очертим известную концепцию названной книги Д. С. Лихачева и ее логику (здесь мы рассматриваем только работу «Человек в литературе Древней Руси», осознавая при этом ее концептуальную связь с остальными трудами ученого).

Материалом для изучения исследователем в разных главах были взяты разные жанры: XI—XIII века представлены летописями, XIV—XV — агиографией, XVI век — «Степенной книгой» с упоминанием некоторых других текстов; первая половина XVII века, разделенная на две части — первую и последнюю, — включает историческую прозу и две повести: «Повесть об Ульянии Осорьиной» и «Повесть о Марфе и Марии». Все это в целом дает общее представление о соотносительности жанра и образа.

Главная мысль Д. С. Лихачева заключается в зависимости способа литературного изображения человека от его принадлежности определенному стилю эпохи и жанру. При этом стиль каждой эпохи определяется им в значительной мере по внелитературным критериям: «Всякая стилистическая система, внутренняя законченность которой возникла на основе полного воздействия действительности своего времени, сама по себе обладает непреходящей эстетической ценностью» [6, с. 160]². Как следует из текста исследования, историческая действительность понимается здесь сугубо в политическом, классовом ее содержании. Например, о стиле первых трех веков древнерусской лите-

² Здесь и далее в цитатах курсив наш. — Л. Д.



ратуры говорится: «Первый вполне развитой стиль в изображении человека, стиль, сильнейшим образом сказавшийся в литературе XI—XIII вв., — это стиль монументального средневекового историзма, тесно связанный с феодальным устройством общества, с рыцарскими представлениями о чести, правах и долге *феодала*, о его патриотических обязанностях и т.д. <...> Характеристики людей... идейно-художественный строй летописи составляют неразрывное целое. Они подчиняются одним и тем же принципам феодального миропонимания, обусловлены классовой сущностью мировоззрения летописца» [6, с. 27]. Соответственно и «структура человеческого образа в XII—XIII вв. была теснейшим образом связана с иерархическим устройством класса *феодалов*. Люди расценивались по их положению на лестнице отношений внутри феодального класса» [6, с. 96].

В отношении «экспрессивно-эмоционального» стиля XIV—XV веков, объясняя его происхождение, Д.С. Лихачев пишет: «Для конца XIV—XV в. характерен *идейный кризис феодальной иерархии*. ...На сцену выступали представители будущего дворянства. Все это облегчило появление новых художественных методов в изображении человека, по самому существу своему никак не связанного уже теперь с иерархией *феодалов*. Государству нужны были люди, до конца преданные ему, — личные качества их выступали на первый план» [6, с. 96]. Или о стиле XVII «бунташного» века читаем: «Новый тип литературного обобщения понадобился тогда, когда литература вышла широко за пределы феодального класса, когда... в результате... восстаний и протестов начала осознаваться роль всего народа... когда отходила на задний план обобщающая и "санкционирующая" роль церкви...» [6, с. 129] и т.д.

Вообще все исследование служит главной идее: показать путь древнерусской литературы от *историзма*, который называется «монументальным», «средневековым», «абстрагирующим», который «требует идеализации (в широком смысле слова) — и именно в этой идеализации и проявляется художественное обобщение средневековья» — и нереалистичен — к *реализму*, сопряженному с художественным вымыслом.

Понятие «средневекового историзма» здесь имеет, на наш взгляд, значение художественного метода, хотя и определяется Д.С. Лихачевым понятием стиля в самом широком его значении. Этот метод, по мнению ученого, не реалистический. А какой? Чтобы ответить на данный вопрос, нужно перечислить качества этого «историзма», и Д.С. Лихачев говорит о «различном понимании действительности» в системе «средневекового историзма» и «реализма»; правда, раскрывает этот тезис косвенно. Так, по словам ученого, при том что эта система строит-



ся на «непреклонном правиле — изображать только исторические, реально существовавшие лица и события», чем «зажимает в "тиски" художественное обобщение», одновременно «реально существовавшие лица XI—XVI вв. действуют в литературе в абстрактном мире» [6, с. 130]. Таким образом, выходит, что лица — исторические, а мир, в котором они действуют, — абстрактный. (Видимо, за словом «абстрактный» и скрывается что-то, что было недопустимо называть в советских исследованиях, — возможно, мир *духовный* в значении духовной реальности.)

Человек, следовательно, при всей своей историчности также абстрактен, идеализирован, его образ нереалистичен, хотя и историчен. По мысли Д. С. Лихачева, древнерусский изограф (равноценно и агиограф) видел в человеке «комбинацию качеств, которые можно перечислить, воспроизвести указанием на другие известные образцы» [6, с. 111], поскольку для него «в мире все повторимо». Соответственно и средства создания образа ограничены «нормативной системой художественного обобщения» [6, с. 111]. Как пишет исследователь, у писателя того времени «отсутствуют, например, представления об индивидуальной и неповторимой психологии, ограничены представления о внутренней жизни человека и отсутствует понятие характера. Отсюда внешнее, визуальное описание человека» [6, с. 111].

Итак, основной способ изображения человека с XI по XVI век, при всех его изменениях (от исторического монументализма к идеализирующему биографизму), остается в рамках идеализации: «Идеализация была одним из способов художественного обобщения в Средние века... писатель свои представления о должном отождествлял с сущим... стремился выводить все существующее из общих истин вместо того, чтобы обобщать жизненный опыт» [6, с. 105]. И только в XVII веке состоялся переход литературы от абстрагирующего «историзма» к «реалистическому вымыслу», когда произошло «обнаружение сложности человеческого характера, открытие в нем соединения злых и добрых черт», что и привело «к гибели средневековой идеализации» [6, с. 195].

Нужно отметить, что Д. С. Лихачев «приоткрывает» и другие истоки формирования стиля в древнерусской литературе, никак не связанные с социально-исторической и классовой детерминированностью литературы в целом. Так, в главе об экспрессивно-эмоциональном стиле конца XIV—XV века содержится указание на роль исихазма и проговаривается методологически важная мысль: «Структура человеческого образа в произведениях конца XIV — начала XV в. находится в неразрывном единстве... с философско-религиозной мыслью своего времени, с теми изменениями, которые претерпевало в это времяобрази-

тельное искусство. Должно быть учтено также культурное общение Руси этого времени с южнославянскими странами и Византией. *В особенности должно быть отмечено влияние исихазма*» [6, с. 96]. Но, конечно, автор не развивает данную мысль, видимо, оставляя это до лучших времен, и добавляет: «Проблема очень широка и может быть решена только в совокупности всех своих сторон» [Там же].

Таким образом, в основание типологии героя в древнерусской литературе, предложенной Д. С. Лихачевым, а также способа и форм его изображения положен принцип социально-сословной и классовой принадлежности, т. е. *внешних по отношению к личности* мотиваций и характеристик. Внутренняя сторона жизни человека — жизнь души — оставалась без специального изучения.

На это обратила внимание В. П. Адрианова-Перетц, посвятившая две статьи изучению «религиозно-учительной книжности», т. е. церковной литературе: «словам», «поучениям», афоризмам. В 1950-е годы ею была опубликована статья «К вопросу об изображении "внутреннего" человека в русской литературе XI— XIV вв.» [3], в 1970-е — «Человек в учительной литературе Древней Руси» [2].

В этих работах при всей внешней идейной близости к концепции Д. С. Лихачева В. П. Адрианова-Перетц внутренне полемизирует с его идеей неизменности свойств человека в древнерусской литературе и схематизма его изображения (злого или доброго), отсутствия у древнерусского писателя интереса к психологии человека. Она убеждена в том, что интерес к «психологии»³ у древних авторов был и что это связано с влиянием переводной славяно-византийской (сборники поучений, Пчелы) и оригинальной «учительной» литературы. В этот корпус текстов В. П. Адрианова-Перетц включает *библейские книги* (Псалтирь, Притчи, Премудрость Соломона, «широко отраженные в старших памятниках русской литературы» [3, с. 16]), сочинения «отцов церкви», греческие сборники изречений (в русском переводе Пчелы) и древнерусские произведения — «слова» и «поучения» («Измарагд», «Слово о

³ Следует уточнить, что в контексте трудов В. П. Адриановой-Перетц слово «психология» фактически является синонимом понятия «внутренний мир» человека в широком смысле: это не только — и не столько — определенный тип реакции человека на мир, особая форма жизнедеятельности, связанная с психикой человека, но и ценностная сфера, мотивирующая нравственный и духовный выбор. При этом исследовательница не говорит о духовной (в религиозном смысле) жизни человека, оставаясь на нравственно-этическом уровне жизни души, хотя и вводит категории, относящиеся к духовной сфере личности.



пьянстве»). Все они, по мысли исследовательницы, объединены целью изображения внутренней жизни человека: «Глубокому проникновению во "внутреннего человека", т. е. прежде всего в самого себя, и учили "слова" и "поучения", *общей задачей которых было разъяснить, каков должен быть нрав человека, чтобы "жизнь" его было достойным истинного христианина*» [3, с. 17].

В.П. Адрианова-Перетц, по сути, первая в советской медиевистике обозначила тему «внутреннего человека», но в условиях советской школы изучения Средневековья она и не могла раскрыть ее во всей целостности. Сложно было употреблять категории и понятия, имеющие религиозный смысл и происхождение⁴. Вот почему в ее терминологии звучит: не *духовность* (т. е. духовная сторона жизни души человека в религиозном смысле), а *психология, мораль, душевная жизнь*, не имеющая своей «вечной» стороны; не *грехи* (это слово появляется только в самом конце второй статьи), а *пороки*; не *спасение души* в вечности, что было бы естественным для мировоззрения древнерусского автора, а «*жизненно правильные наблюдения над душевной жизнью человека*». Но для чего нужны эти «наблюдения» древнерусскому автору?

⁴ Нужно отметить присущее литературоведам советского времени использование идеологических клише, выполняющих функцию некоего идеологического «прикрытия» иных идей и мыслей. Так, В.П. Адрианова-Перетц, обращаясь к анализу «Поучения» Владимира Мономаха и не соглашаясь с мнением Д.С. Лихачева о главной идее образа Мономаха как идеального «феодального правителя», напротив, расценила этот образ как пример внимания автора «Поучения» к своему внутреннему миру и к самой проблеме «внутреннего» человека: «Через все части дошедшей до нас "грамотицы" Мономаха проходит его интерес к "внутреннему человеку", к скрытым побуждениям, определяющим его поведение» [3, с. 24]. Но тут же она добавляет «необходимую» фразу – то самое идеологическое клише: «Начитанность Владимира Мономаха (т. е. знание Псалтири, Священного Писания и трудов святых отцов. – Л.Д.) придала определенную литературную форму той *феодальной идеологии, пропаганде которой посвящена его "грамотица"*» – и далее пишет, что «учительная литература воспитала у него и стремление проверять свои «помыслы» требованиями этой идеологии» [2, с. 52]. Какую же идеологию «пропагандирует» (еще один клишированный термин советского литературоведения) Мономах в своей «грамотице», если, по словам самой исследовательницы, главным для него является *проверка «своих "помыслов"»* [2, с. 52]? Поскольку идеология древнерусского общества XI–XVII веков была, безусловно, выражением христианского мировоззрения, то понятие «феодальный» имеет здесь скрытое указание именно на это содержание духовно-нравственного порядка.

В.П. Адрианова-Перетц говорит о направленности «учительной» литературы ко «всякому христианину» для воспитания его нравственных качеств, но при этом замечает, что «различные типы людей оцениваются применительно не только к правилам христианской морали, а к более широко понимаемым обязанностям по отношению к обществу, семье, наконец — к самому себе» [3, с. 23]. Главной же цели этих наблюдений, которую ставят перед собой сами писатели, В.П. Адрианова-Перетц не называет, хотя на каждой странице изучаемых ею текстов цель эта прямо или скрыто звучит. Это спасение души в вечности, т.е. цель сугубо религиозная. Приведем пример из «Измарагда», который подробно анализирует исследовательница: «Если муж книжник, но пьяница, то не может он обрести путь к истинному спасению» (Слово Иоанна Златоуста, како не лѣзнитися книги чести. Гл. 4) [4, с. 100] или «Кто в жизни своей в лености пребывает, тот не спасется» (Слово Иоанна Златоуста о тех, кто не встает на заутреню. Гл. 71) [4, с. 109]. Конечно, взгляд на человека, выраженный в рассматриваемых статьях В.П. Адриановой-Перетц, остается в рамках общепринятой тогда концепции человека, который смертен, «конечен» и весь располагается в конкретно-историческом пространстве. Но при этом нужно отметить, что категория вечности все же вводится исследователем как мотивирующий поведение человека фактор: герой в жанрах «учительной» литературы «представлен... в условиях повседневного быта. И в этих условиях человек должен помнить о "вечном"» [2, с. 45].

Что же нового внесла В.П. Адрианова-Перетц в осмысление человека в сравнении с Д.С. Лихачевым? Она отметила тот факт, что в «учительной» литературе «были сформулированы и теоретические представления о психологии человека» [3, с. 16] — иначе говоря, представлены христианские антропологические воззрения. Она обратила внимание на то, что, в представлениях создателей «учительной» литературы, у человека нет «врожденных свойств», «пороков», а добро и зло соединены в его душе и находятся в состоянии борьбы, поэтому человек «самоволен», т.е. свободен в своем выборе между добром и злом, а значит, ответственен. Говоря о психологии человека, его морали и нравственности, В.П. Адрианова-Перетц подошла вплотную к духовному аспекту личности, обратившись к категории «внутреннего» человека, его «состава». Она указывает на христианские ценности как основу личности и, говоря о составе «внутреннего человека», осторожно вводит в форме цитирования терминологию из контекста аскетической литературы: «ум», «воля», «помыслы», «страсти», «добродетели». Например, понятие *ума* она связывает не с интеллектом и приводит синонимию: «разум», «смысл», который «лучше видит, чем зре-



ние, лучше слышит, чем слух» [2, с. 45]. Не отвергая идеи «этикетности» литературы и ее принадлежности к феодальному обществу, она все же стремится утвердить мысль о свободе нравственных норм, предлагаемых «учительной» литературой, от социально-классовой зависимости: «Учительная литература смелее и глубже, чем другие жанры средневековой русской литературы, раскрывает временное в жизни и отдельного человека, и целых групп людей, хотя в своей оценке этого временного исходит из определенных с точки зрения Средневековья, вечных норм. Эти нормы, однако, далеко не всегда определяются социальным положением того, кому предъявляется данное требование, дается совет, предостережение (богачу, властелину, судье и т.д.). В учительной литературе многое обращено к человеку вообще, независимо от занимаемого им места в обществе» [2, с. 46]. Точно так же «учительные» жанры, по мнению В.П. Адриановой-Перетц (в отличие от Д.С. Лихачева и других исследователей, идущих вслед за ним), не были полностью зависимы «от литературного "этикета", от условности "плетения словес", обильной и обязательной символики» [2, с. 45].

В.П. Адрианова-Перетц пришла к выводу о главной цели «учительной» литературы — обратить человека *внутрь себя, в глубины своей души*, чтобы узреть свои пороки, страсти и встать на путь исправления. Но это и есть задача аскетике, которая составляет главное содержание трудов святых отцов, различного рода сборников поучений, которые ставили своей целью *спасение души христианина*. Основной же мыслью исследовательницы остается убежденность в особом значении церковно-учительной литературы в *формировании сознания*, главная составляющая которого — *борьба с грехом, путь покаяния, т.е. сознания христианского*.

Обратимся далее к книге С.С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» [1], вышедшей в свет в 1977 году.

На наш взгляд, при всей сосредоточенности на ранневизантийской литературе эта работа в полемическом аспекте обращена к методологии советской медиевистики и отчасти к трудам Д.С. Лихачева, в частности его концепции стиля и идее социальной детерминированности в изображении человека (напомним: «Князь оценивается по его "княжеским" качествам, монах — "монашеским", горожанин — как подданный или вассал» [6, с. 27])

В предисловии С.С. Аверинцев заявляет о намеренной «подражательности» названия своего труда названию вышедшей тогда книги Д.С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» и намекает на свою внутреннюю с ней диалогичность: «Выражаясь в терминах средневековой эстетики, можно было бы сказать, что два заглавия относятся друг к другу как "первообраз" и "отображение"» [1, с. 5]. И, нужно



сказать, моменты этого «отображения» явлены уже в предисловии. Фиксируя связь древнерусской литературы с ранневизантийской, ставшей «источком устойчивых канонов, определивших словесное искусство Древней Руси и всего восточноевропейского, а в меньшей степени — и западноевропейского Средневековья» [1, с. 6], С. С. Аверинцев связывает вопрос о поэтике ранневизантийской литературы с двумя аспектами: первый — это «история и человек», второй — «человек и слово». Приведем цитату полностью в силу ее значимости:

Литературное слово должно быть соотнесено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, *но соотнесено не иначе, как через человека. Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке. Когда мы пытаемся прочертить линию, ведущую от социальных структур к жанровым структурам, линия эта не должна миновать человека, его самоощущения внутри истории, его догадки о самом главном — о его «месте во вселенной».* Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была особенно «человечной» в обычном смысле слова; но даже наименее человеческое в ней остается человеческим и должно быть увидено в связи с целостной системой представлений и потребностей, умственных и эмоциональных навыков человека, поставленного в конкретные и неповторимые исторические условия. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была литературой «самовыражения»: *как и вся средневековая*, а впрочем, и античная литература, *она живет чувством канона, строгой внеличной «правильности» («все да будет благообразно и по чину»).* Жанру как бы позволяется иметь свою собственную волю, более властную, чем авторская. Но самое *условное, самое церемониальное* и непрозрачное литературное слово *идет от человека и обращено к людям.* Условность литературного слова возможна постольку, поскольку люди «условились» между собой о ней. *Церемониальность литературного слова — форма его социальности.* Наконец, все формы непрозрачности и несвободы литературного слова суть знаки несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни, которая тоже имеет свои причины. *Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход.* Для ранневизантийской литературы второй случай как раз особенно характерен [Там же, с. 7].

Иначе говоря, С. С. Аверинцев указывает — в принципе, как и В. П. Адрианова-Перетц, — на несомненное присутствие в средневековых (а следовательно, и в древнерусских) текстах собственно «человеческого содержания», свободного от саркофага сугубо социальной принадлежности. И «условность» вкупе с «церемониальностью» не помеха даже для «парадоксального» в каком-то смысле выхода в «человечность». Для нас в этом случае речь идет об изображении «внут-



ренного человека», о чем, собственно, и пишет С. С. Аверинцев применительно к ранневизантийской литературе, которая исторически соотносима с древнерусской литературой самой ситуацией смены язычества — пусть в формах высокой античной классики — христианством. С. С. Аверинцев фиксирует процесс перехода к христианству, благодаря чему «исторический опыт людей обогатился, и неожиданно были открыты такие *глубины внутри человека*, о которых античная классика и не подозревала» [1, с. 8].

Конечно, С. С. Аверинцев полемизирует не конкретно с концепцией Д. С. Лихачева, а с общей идеей, настойчиво развиваемой в советский период в отношении средневековой литературы — как западноевропейской, так и русской, — о ее зависимости, подчиненности, жесткой привязанности к феодальному строю. Приводя цитату из третьего тома советского 10-томного издания «Всемирной истории» о прямой связи «между феодальной формацией и традиционным строем церкви, восходящим еще к позднеантичным временам», С. С. Аверинцев пишет: «Здесь все очень просто — но все, к сожалению, неточно» — и, давая исторический экскурс, напоминает, что «становление епископальной церкви прошло свой решающий этап еще во II в.», иронически при этом добавляя: «Не могла же церковь "воспроизводить феодальную иерархию" во II в.» [Там же, с. 12]. Ученый убедительно доказывает, что «не только гонимое "начальное" христианство, но даже христианство "Константиновой эры", уже вступившее в союз с государственностью... *не может быть названо феодальной идеологией*. Такая характеристика была бы лишена смысла» [Там же, с. 11]. Точно так же, добавим, как и христианство русского Средневековья никак не могло быть «феодальной идеологией» и обслуживать «правлящий класс», что, впрочем, сегодня уже не нужно кому-либо доказывать.

В завершение еще раз отметим: в данной статье мы говорим не обо всем творчестве Д. С. Лихачева, а только о его концепции изображения человека в литературе Древней Руси, выраженной в указанном исследовании о человеке, и о внутренней научной полемике, существовавшей в советской медиевистике 1950 — 1970-х годов.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
2. Адрианова-Перетц В. П. Человек в учительной литературе древней Руси // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1972. Т. 27: История жанров в русской литературе X—XVII вв.



3. Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI—XIV вв. // Вопросы изучения русской литературы XI—XX вв. М. ; Л., 1958.

4. Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2003. Т. 10.

5. Буслаев Ф.И. Идеальные женские характеры Древней Руси // Буслаев Ф.И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990.

6. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачев Д. С. Избр. работы : в 3 т. Л., 1987. Т. 3.

Lyudmila Dorofeeva

ON THE HISTORY OF THE PROBLEM OF A HUMAN BEING IN SOVIET MEDIEVAL STUDIES

This article provides an analysis of the situation around studying the problem of the human being that developed in Soviet medieval studies in the 1950 – 70s. Emphasising the characteristic of the period monologue nature of assessing the meaning content of the image of the human being, the author compares the ideas of D. S. Likhachev and V. P. Adrianova-Peretz, and S. S. Averintsev about the nature of the human being in ancient texts and identifies the underlying internal polemical nature of their concepts.

Key words: *medieval studies, Russian ancient literature, methodology, “inner person”.*

Об авторах

Берестнев Геннадий Иванович — доктор филологических наук, профессор кафедры славяно-русской филологии Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), berest-gen@mail.ru

Васильева Инга Борисовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), inga.vassilieva@hotmail.com

Дорофеева Людмила Григорьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры славяно-русской филологии Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), lgdorofeeva@mail.ru

Жилина Наталья Павловна — доктор филологических наук, профессор кафедры славяно-русской филологии Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), nzhilina@rambler.ru

Коннова Мария Николаевна — кандидат филологических наук, профессор кафедры зарубежной филологии и историко-сравнительного языкознания Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), maria.konnova@rambler.ru

Круглов Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ (Москва), akrouglov@mail.ru

Лескова Екатерина Владимировна — аспирант кафедры зарубежной филологии и историко-сравнительного языкознания Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), katty-smile90@mail.ru

Мальцев Леонид Алексеевич — доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной филологии и историко-сравнительного языкознания Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), lamaltsev23@mail.ru

Романов Анджей — доктор гуманитарных наук, профессор факультета социальных наук Гданьского университета (Гданьск, Польша), ronik_gd@wp.pl

Цветкова Анна Андреевна — преподаватель кафедры иностранных языков Калининградского государственного технического университета (Калининград), anja.tsvetkova@inbox.ru

About authors

Prof. Gennady Berestnev, Department of Slavic and Russian Philology, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), berest-gen@mail.ru

Dr Inga Vasilyeva, Associate Professor, Department of Linguistics and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), inga.vassilieva@hotmail.com

Dr Lyudmila Dorofeeva, Department of Slavic and Russian Philology, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), lgdorofeeva@mail.ru

Prof. Natalia Zhilina, Department of Slavic and Russian Philology, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), nzhilina@rambler.ru

Dr Maria Konnova, Department of Foreign Philology and Comparative Linguistics, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), maria.konnova@rambler.ru

Prof. Alexei Kruglov, Department of History of International Philosophy, Russian State University for the Humanities (Moscow), akrouglov@mail.ru

Yekaterina Leskova, PhD student, Department of Foreign Philology and Comparative Linguistics, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), katty-smile90@mail.ru

Prof. Leonid Maltsev, Department of Foreign Philology and Comparative Linguistics, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), lamaltsev23@mail.ru

Prof. Andrzej Romanow, Faculty of Social Sciences, University of Gdansk (Gdansk, Poland), ronik_gd@wp.pl

Anna Tsvetkova, Lecturer, Department of Foreign Languages, Kaliningrad State Technical University, anja.tsvetkova@inbox.ru

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2013

№ 2

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 03.06.2013 г.
Формат 70×100 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 9,9
Тираж 1000 экз. (1-й завод 150 экз.). Заказ 99

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14