

ISSN 2225-5346



**СЛОВО.РУ:  
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ**

**2016**

**№ 2**

Издательство  
Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта  
2016

СЛОВО.РУ:  
БАЛТИЙСКИЙ  
АКЦЕНТ  
2016  
№ 2

Калининград :  
Изд-во БФУ  
им. И. Канта, 2016.  
99 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. Швыдкой*, д-р искусствоведения, профессор, зав. кафедрой государственного управления в сфере культуры факультета государственного управления 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*

*Г. И. Берестнев*, д-р филол. наук, профессор (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

### ЯЗЫК: ПУЛЬС ВРЕМЕНИ

<i>Дементьев И. О.</i> Между мистикой и техникой: анаграмма в культуре европейского барокко .....	7
<i>Чернышев А. В.</i> Юридический дискурс и его основные характеристики .....	22

### АСПЕКТЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

<i>Лазарева Е. А.</i> Соотношение концептов «ДУША-ТЕЛО» в рассказе Н. Кононова «Гений Евгении»: уровни явной и скрытой семантики.....	31
---	----

### В ИНЫХ СЕМИОТИЧЕСКИХ МИРАХ

<i>Артамонов Вл.</i> Литургическое пространство и искусство в православии...	43
<i>Гаспарян Н., Берестнев Г. И.</i> Идеология армянского и русского православия в зеркале ритуальных предметов: хачкары и поклонные кресты .....	49
<i>Зусман В. Г., Кириозе З. И.</i> Национальная концептосфера и политическая нация .....	64

### С ЛЮБОВЬЮ К МУДРОСТИ

<i>Гильманов В. Х.</i> Учительный образ Владимира в дискурсе современной «тайны беззакония» .....	75
<i>Чернокоз М. В.</i> Идея всеобщего воскрешения в философии Н. Ф. Фёдорова.....	80
<i>Шаронов В. И.</i> К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество .....	88
<i>Об авторах</i> .....	97

## CONTENTS

### LANGUAGE: THE BEAT OF TIME

<i>Dementyev I.O.</i> Between mysticism and technique: anagram the European Baroque culture .....	7
<i>Chernyshev A. V.</i> Legal discourse and its main characteristics .....	22

### ASPECTS OF LITERARY TEXT

<i>Lazareva E.A.</i> Conceptual opposition Soul-Body in N. Kononov's "Eugenia's Genius": levels of explicit and implicit semantics .....	31
--	----

### IN OTHER SEMIOTIC WORLDS

<i>Artamonov Vl.</i> Liturgy space and art in Orthodoxy .....	43
<i>Gasparyan N., Berestnev G.</i> Ideology of Armenian and Russian Orthodoxy in the mirror of ritual objects: khachkars and wayside crosses.....	49
<i>Zusman V.G, Kernoze Z.</i> National conceptual picture of the world and the political nation.....	64

### LOVE FOR WISDOM

<i>Gilmanov V. Kh.</i> Teachings of Prince Vladimir in the contemporary discourse of the "Mystery of Iniquity" .....	75
<i>Chernokoz M.</i> The idea of the universal resurrection in N.F. Fedorov's philosophy.....	80
<i>Sharonov Vl.</i> The history of the myth of L.P. Karsavin's conversion to Catholicism.....	88
<i>The authors</i> .....	97

**ЯЗЫК:  
ПУЛЬС ВРЕМЕНИ**



*Эпоха барокко — это время, когда анаграммирование в условиях европейского многоязычия неизбежно от экспериментов внутри эмансипированного Реформацией национального языка переходит к поискам мультиязыкового кода, открывающего поистине бесконечные возможности для тексто- и смыслопорождений.*

*Илья Дементьев*

*Расхождения в определении термина дискурс проецируются и на все его дисциплинарные разновидности, включая дискурс юридический. Выделить специфику юридического дискурса в этом плане можно, сравнив его, например, с дискурсом политическим.*

*Антон Чернышев*

*Илья Дементьев  
(Калининград)*

## МЕЖДУ МИСТИКОЙ И ТЕХНИКОЙ: АНАГРАММА В КУЛЬТУРЕ ЕВРОПЕЙСКОГО БАРОККО\*

---

---

*Рассмотрена история феномена анаграммы в европейской культуре эпохи барокко (XVII век). Продемонстрировано жанровое разнообразие литературы, в которой использовались анаграммы, отмечены основные тенденции в развитии практик анаграммирования. Определены проблемы для будущего изучения темы применения анаграмм в разных областях европейской культуры Нового времени.*

*Ключевые слова:* анаграмма, барокко, европейская культура.

Такой поэзии надо было учиться, она вся построена на искусстве изобретения, знании технических приемов и остроумии и требует от поэта виртуозного владения словом и стихом. Тонкая игра слов — наслаждение для ума.

*Л. И. Сазонова. Литературная культура России.  
Раннее Новое время*

**И**скусство анаграммирования, которое было известно античной, средневековой и ренессансной культуре в Европе, в эпоху барокко<sup>1</sup> приобрело необыкновенную популярность, вслед-

---

© Дементьев И., 2016

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Анаграмматические коды: когнитивные основания и текстопорождающие возможности» №14-04-00124.

<sup>1</sup> При всем многообразии подходов к периодизации культурно-исторических эпох в Европе будем в настоящей статье придерживаться рамок XVII века с учетом того, что в фуколдианской системе координат границы эпистемы барокко обозначаются двумя публикациями: «De revolutionibus» Н. Коперника (1543) и «Opticks» И. Ньютона (1704) (см.: [31, р. 19]). Несмотря на то что часть обсуждаемых далее феноменов выходит, строго говоря, за рамки барочной культуры в узком смысле слова, для удобства изложения будем трактовать понятия «культура барокко» и «культура XVII века» синонимически (оговаривая специально особые случаи).



ствии чего XVII век (иногда даже не без высокопарности) именуют «столетием анаграмм» [18, S. 7]. Из утонченной интеллектуальной игры анаграмма превратилась в специфический культурный феномен, в рамках которого соединялись и новые механизмы текстопорождения, и практики политической борьбы, и первые попытки рефлексии над основаниями изящной словесности. Тем более парадоксальным выглядит отсутствие специальных исследований, посвященных роли анаграммы в барочной культуре.

Задача настоящей статьи — рассмотреть основные особенности указанного феномена в европейской культуре XVII века на материале самых влиятельных национальных литератур — английской, немецкой и французской. Конечно, подобный селективный подход чреват некоторыми искажениями, поскольку наряду с указанными регионами мощные барочные традиции существовали как на западе (Испания), так и на востоке Европы (Польша). Однако рассмотреть проблематику анаграммирования на макро- и микроуровне (соотнося национальные варианты с общеевропейским контекстом) — отдельная задача. Ее решение требует осмысления колоссального материала, которым нас снабжает эпоха европейского барокко. Выбор трех названных культурных традиций, скорее, позволит обозначить главные тенденции в развитии анаграмматизма и определить специфику барочной эпохи (на фоне предшествующей и последующей) с точки зрения эволюции подходов к анаграммированию. Такой подход должен обогатить наши представления и о культурной обособленности барокко, и о роли анаграмм в культурных и социальных практиках европейских обществ.

Европейская культура позднего Средневековья знала две стратегии использования анаграмм как искусства порождения новых смыслов посредством перестановки букв<sup>2</sup>. Первая восходила к мистическим традициям и опиралась на идею о том, что анаграммирование позволяет обнаруживать имплицитные значения, в первую очередь имен собственных. По всей видимости, эта практика была укоренена в каббалистических представлениях, согласно им судьба человека вписана некоторым образом в его имя. Естественно, общий контекст позднеренессансной культуры с акцентом на алхимические и астрологические практики, тесно связанные с изящной словесностью, благоприятствовал реализации именно этой стратегии в кругах интеллектуалов.

---

<sup>2</sup> Анаграмма в буквальном значении и есть перестановка букв. Однако уже у Дж. Донна в элегии «Анаграмма» (ок. 1593 — 1596, название дано в 1635 году издателем), кажется, нет никакой игры с буквами, а понятие «анаграмма» применяется метафорически — для ироничного описания беспорядочности в качествах человека [9, p. 766].





К классическим примерам «вычитывания» предназначения человека из перестановки букв в его имени относится, например, анаграмма имени Пьера де Ронсара — «Роза Пиндара» (*Pierre de Ronsard = Rosa de Pindare*). В этой традиции берет начало значительный пласт европейской литературы — от панегириков до эпиграмм.

Другая стратегия, которая оформилась в позднем Средневековье и раннем модерне, не имеет никаких мистических корней, но вполне вписывается в картину мира новых социальных групп, далеких от пиетета перед эзотерическим знанием, требующим нешуточной языковой подготовки и незаурядных творческих способностей. Ее корни, вероятно, лежат в средневековой «культуре экивока», для нее была характерна игра со словами, побуждавшая читателя открывать неожиданные смыслы в тех странных формулах, с которыми ему приходилось сталкиваться. К этой традиции принадлежит явление, изученное П. Шарроном на материале девизов французских королевских чиновников XV века: выходцы из средних слоев, получившие университетское образование, но далекие от родовой знати и потому образовавшие особое сообщество, создавали себе анаграмматические девизы. По мнению исследователя, анаграмматический девиз, камуфлировавший имя его носителя в виде загадочной (прямо скажем, бессмысленной) формулы, задавал код, понятный лишь узкому кругу выдвинувшихся в силу собственных заслуг лиц [7]. В данном случае непонятное в анаграмме — не вызов для того, кто ищет откровения, а признак принадлежности к сообществу. Строго говоря, оба варианта имеют общий знаменатель: анаграмма служит средством самоидентификации в обществе и в пространстве культуры.

К «прагматической» традиции анаграммирования, которую здесь уместно противопоставить «мистической», относится и практика переименования новообращенных в христианскую веру бывших рабов. Это явление на материале мусульман в Италии XVII—XVIII веков описал В. Рудт де Колленберг [27]. Имена патронов подвергались анаграммированию, и новые христиане обретали вполне благозвучные имена: миланец Джованни Сильва избрал туниССкому негру имя Сальви (*Silva — Salvi*), аббат Лазаро Ботти — своему девятнадцатилетнему крестнику китайского происхождения имя Тибо (*Botti — Tibo*) и т. д. Масштабы распространения этой практики еще нуждаются в дополнительном исследовании, но трудно не поддаться искушению интерпретировать в этом контексте анаграмму как средство обозначения некоторой связи между патроном и крестником, то есть все той же идентификации.

Присущая анаграмме идентификационная функция в полном объеме реализована в эпоху барокко литераторами, кодирующими (по разным причинам) свои имена при публикации сочинений. По обще-



му мнению, эта практика в XVII веке приобрела необычайный размах. Хотя перестановка букв в имени автора, казалось бы, должна была скрыть его идентичность, на самом деле точное анаграммирование как раз позволяло установить автора, по тем или иным причинам предпочитавшего вымышленное имя настоящему, в отличие от иных псевдонимов, которые могли быть трудными для идентификации автора (см.: [5, S. 118]).

Французские писатели практиковали игру с авторским именем и в XVI веке — в этом ряду Жан Табуро (Tabourot, 1519–1595) и Этьен Табуро (1549–1590), Гильом Дез Отель (Dez Autels, 1529–1580), Блез Паскаль (1623–1662) и многие другие [19, S. 99]. Нередко французские поэты XVI–XVII веков отдавали дань средневековой традиции, столь популярной у трубадуров, анаграмматически шифровать имя Прекрасной дамы. Так, Франсуа де Малерб (Malherbe, 1555–1628) в стихах 1666 года обозначает *Рене* именем *Нере* (Renée = Nerée), а *Катрин* (де Вивонн) — *Арпенис* (Catherine = Arthénice) [19, S. 100].

В XVII веке сокрытие авторства путем анаграммирования распространилось и в Германии. Особенно преуспел в этом знаменитый Ханс Якоб Кристоффель Гриммельсхаузен (ок. 1621–1676), который в публикациях своих сочинений 1666–1673 годов использовал 11 анаграмм при формировании псевдонима (*Grimmelshausen* = *Signeur Messmahl* и др.; см. полный список: [5, S. 120–121]). Обычно анаграммированию подвергалось собственно имя автора, в некоторых случаях, впрочем, анаграмматическая игра касалась иных атрибутов его имени. Хрестоматийный пример — Фридрих фон Логау (Logau, 1605–1655), выпустивший в 1655 году том своих поэтических опытов под псевдонимом *Salomo von Golau* [5, S. 118], запутав читателя в вопросе о том, указывает ли предлог *von* на аристократическое происхождение автора или просто обозначает его малую родину. Еще более сложный случай — Иоганн Михаэль Мошерош (Moscherosch, 1601–1669), который издал сочинение «Видения» (с 1640 года) под псевдонимом «Филандер из Зиттевальда» (Philander von Sittewald). Название населенного пункта было получено путем перестановки букв в реальном месте рождения Мошероша — Вильштедте (Wilstädt) [5, S. 119].

Примеры языковой игры с именами собственными можно найти в самых разных жанрах литературы XVII века. Приведем лишь некоторые. Пьер Буатель (Boitel) в романе «Поражение ложной любви» (1617) прерывает повествование для того, чтобы снабдить читателя списком анаграмм к именам всех персонажей, игравших сколько-нибудь значимую роль в сюжете [13, р. 362]. Герой романа Жана д'Амерона (d'Ameron) по имени Мандор (анаграмма к имени автора: *d'Ameron* = *Mandore*, 1620) беспрестанно составляет анаграммы к именам других



персонажей, в основном представительниц прекрасного пола, и добивается взаимности (по крайней мере в части написания ответных анаграмм) [13, p. 879–880]. Жан-Пьер Камю (Camus, 1584–1652) в шеститомном романе «Алексис» (1622) неоднократно прибегал к анаграмматическому перекодированию традиционных французских имен для своих персонажей (Madeleine – Lindamee, Anthoine – Onianthe) [13, p. 103, 109].

Если обратиться к французской утопической литературе, в ней легко просматривается анаграмматизм в отношении имен. В сочинении Франсуа д'Обиньяка (d'Aubignac, 1604–1676) «Макаризм» (1664) страна стойков получает название *Armacie*. Макаризм – имя правителя страны Армасии, и трудно не усмотреть почти строгую анаграмму в именах собственных *Armacie* / *Macarise* (хотя М. К. Пиоффе, посвятившая очерк воображаемому топониму, этого не делает) [8, p. 112]. Воображение мадам де Вильдьё (Villedieu, 1640–1683) создало в Эгейском море остров Талассия (*Thalassia*), на который якобы был сослан Овидий. Этому сюжету посвящен роман «Изгнанники» (1672–1673). Э. Келлер-Рабе показывает, что слово, несомненно происходящее от греческого *thalassa* (море), легко спутать с названием греческого региона Фессалия (*Thessalie*), причем в некоторых изданиях романа, ставшего особенно популярным в XVIII веке, вместо *Thalassia* наборщики как раз допускали правописание *Thessalie* или даже *Thassalie* [8, p. 481]. Подобный анаграмматизм, далекий, надо полагать, от интенций автора, вовлекает в процесс текстопорождения третьих лиц, задавая весьма неожиданные перспективы и для рецепции текста, и для его исследования. Еще один пример – «История Калежавы» («Histoire de Calejava...», 1700) Клода Жильбера (Gilbert, 1652–1720), в котором остров получил название в честь приезжего законодателя по имени Ава (Ava), и этот палиндром (вид анаграммы), по мнению Э. Фужера, обозначает отождествление для Авы двух обществ – того, из которого он прибыл, и того, куда он прибыл [8, p. 140].

Другой жанр, принесший анаграмме подлинную славу, – это политическая сатира: анаграмма позволяла выразить общественную реакцию на резонансные события (в истории литературы даже используется понятие «политическая анаграмма» [6, p. 106]). Выражение это в условиях политической турбулентности было разновидностью эзопова языка. Пальма первенства в развитии этого жанра, пожалуй, принадлежит английским интеллектуалам, чей опыт оказался конгениален атмосфере политических и социальных потрясений XVII века.

Политическая анаграмма использовалась как для панегириков, так и для диффамации. В развитие позднеренессансных представлений о том, что анаграммы, которые служат развлечению, носят также про-



гностический характер, королеве Елизавете предрекалось счастливое будущее, поскольку латинская версия ее имени *Elissabet Anglorum Regina* («Елизавета, королева англов») удачным образом анаграммировалось как *Multa regnabis sene gloria* («Долголетнее и славное царствование») у Дж. Паттенхема [25, p. 197–198]. Анаграмма как прием коммеморации применялась по отношению к лицам разного социального статуса. Иоганн Каспар Драхштедт (*Drachstedt*, ум. 1656) посвятил в 1658 году поэму умершему в шестилетнем возрасте Андреасу Вольраду Нитнеру. С небольшой неточностью (замена *a* на *e*) поэт вывел из имени *Volrad Andreas Niedner* определение его небесного предназначения: *Rein von der Erden Last* («очищенный от земного бремени», предстоит он перед престолом Господа, писал Драхштедт (см.: [22, p. 85–86]).

Но, конечно, анаграмм к именам знатных лиц в истории культуры известно значительно больше. Мэри Фейдж (*Fage*) в поэме «Список славы» («*Fame's Roll*», 1637) представила в стихотворной форме членов британской королевской семьи и других аристократов, предпослав каждому стиху заголовок в виде имени и анаграммы к нему<sup>3</sup>. В результате *Charles, King of England* («Карл, король Англии») превратился в *O cheef king, enlarge lands* («О великий король, расширивший страну») [4, p. 73]. Удостоенный этого комплимента монарх, надо отметить, и сам отдавал дань занятиям перестановкой букв, в ходе которых он без лишней скромности пришел к не менее примечательной параллели: *Carolus rex* («король Карл») — *Cras ero lux* («Завтра стану светом») [4, p. 75]. Анаграммирование могло нести функцию культурной легитимации повышения социального статуса аристократов и, таким образом, также выступало своеобразным идентификационным механизмом. Роберт Сомерсет, надо полагать, долгое время не был никому особенно интересен, но когда он стал лордом Чемберленом, выяснилось, что ничего случайного, конечно, в этом не было. Новый лорд удостоился такой похвалы: «Он рожден быть избранным; зеркало державы» (*Robert Somerset Lorde Chamberlaine = He's born, to be elected; a Realm's Mir(r)or*) [6, p. 106–107].

Аналогичные процессы были характерны для Франции, где дело анаграммирования было поставлено на серьезную ногу и приобрело институциональный характер. Выходец из провинциальной / провансальской знати Тома Бийон (*Billon*) дослужился до звания личного анаграмматиста Людовика XIII и смог конвертировать свое остроумие в ежегодную пенсию в 1200 ливров, которую он получал в течение 1624–1631 годов [26, p. 62]. Бийон, как и положено профессионалу, не растрачивал свою квалификацию на простые латинские девизы, а спе-

<sup>3</sup> Факт издания этой книги — единственное, что нам достоверно известно об авторе.



циализировался на сложных анаграммах, чтобы оправдать высокую оплату своего труда. К примеру, из фразы *Louis treisiesme roy de France et de Navarre* («Луи XIII, король Франции и Наварры») он составлял достаточно замысловатые тексты: *Ta foy divinisee otera derreur les mecreans* («Твоя божественная вера устранил злодеев»), *Ton armee Sire efroyera le Turc desja desuni* («Твоя армия, Сир, устрасит турок, уже разобщенных»), *Tu feras Anne Mere, et des lors joy icy durera* («Ты сделаешь Анну Матерью, и с этого времени здесь воцарится радость») [10, p. 114]. Бийон составил не меньше 500 подобных анаграмм [21, S. 71], что, конечно, выгодно отличало его от энтузиастов-дилетантов вроде Мэри Фейдж<sup>4</sup>.

Однако наряду с прославлением влиятельных особ анаграммы могли служить и совсем другой цели. Стоит ли говорить, что авторство анаграмм-панегириков обычно не скрывалось, а вот атрибутировать анаграммы-диффамации крайне трудно. Сэр Симондс Д'Юис (D'Ewes, 1602–1650) упоминал в автобиографии об анаграмме, которая широко распространилась в британском обществе после убийства в 1613 году Томаса Овербери: *Thomas Overburie. O! O! A busie murther* («О! О! гнусное убийство») (цит. по: [23, p. 37]). С помощью анаграмм, разумеется, чаще выражалось не сочувствие, а прямая критика, не щадившая ни дипломатов, ни медиков: ненавистный испанский посланник граф Гондомар анонимными английскими острословами представлялся как «римская собака» (*Gondomar = Romane Dog*) [23, p. 55], а, например, непопулярный лондонский проктолог Джон Смит — как «дерьмо на нем» (*Iohn Smith = shit on him*) [6, p. 107]. Свершившаяся в разгар Английской революции казнь Томаса Вентворта, графа Страффорда (1641), ставшая, пожалуй, одним из самых драматичных событий английской истории, породила множество антистраффордских памфлетов, в которых активно использовались анаграммы: имя *Thomas Wentworth* трактовалось как *o what wit, treason, harmes* («о какой ум, предательство, вред») и т. п. [17, p. 242].

Однако даже в то время анаграммирование рассматривалось шире, чем только демонстрация остроумия или мальчишества. Анаграммы могли интерпретироваться как «ключи к более глубокому, даже мистическому или пророческому значению» [6, p. 107]. Подобные анаграммы, имея значительную аудиторию, выполняли двойную функцию — и шутки, образчика остроумия, и средства высказать недозволенную правду (см.: [23, p. 55, 214])<sup>5</sup>. Кроме того, как показывает

<sup>4</sup> Примеры анаграмм для других членов династии Валуа и потом Бурбонов см.: [19, S. 89–90].

<sup>5</sup> В барокко эта недозволенная правда, кажется, касалась только политических вопросов. В следующем столетии — в век либертенов — анаграммы приобретут еще одну функцию — будут шифровать эротические понятия (см.: [20, p. 25–26]).



А. Смит, исследовавший популярные альманахи (*miscellanies*), издававшиеся и широко распространявшиеся в Англии 1640–1682 годов, анаграмма была не только привычным занятием для тех авторов, кто был уверен в том, что мир переворачивается вверх дном (что особенно характерно для восприятия текстов в период Английской революции), но также «открывала истину через перестройку поверхностной действительности» [29, p. 148]. Перестановка букв позволяла кодировать подлинные смыслы, что было актуальным прежде всего для угнетенных в политическом отношении групп.

Иногда сатирическая поэзия в раннестюартовской Англии активно использовала анаграммы в неформальных чемпионатах поэтического мастерства – в таком случае, конечно, авторство не скрывалось, а, наоборот, подчеркивалось. Генри Уолкер (*Walker*) и Джон Тэйлор (*Taylor*, 1578–1653) в 1641 году обменялись памфлетами, где первый из невинной фразы *John Taylor the Poet* («Поэт Джон Тэйлор») сделал зловещую ремарку *Art thou in hel, o poet* («Быть тебе в аду, о поэт»), в ответ на что его визави прислал свою оценку личности оппонента: *Henrie Wallker = = Knave, reviler, hel* («Плут, злоречивый, [в] ад») [23, p. 214].

Потенциал анаграмм в барочной культуре был широко реализован в эпиграмматике (включая политическую эпиграмму, о которой речь шла выше). Немецкое барокко задавало благоприятный контекст для анаграмматической поэзии, которой отдавали дань поэт Мартин Опиц (*Opitz*, 1597–1639), анаграмматист Давид Фридрих Штендер (*Stender*, 1628–1678), философ Николаус Гундлинг (*Gundling*, 1671–1729) и многие другие в Германии; в Австрии это был Матиас Абеле (*Abele*, ок. 1616–1677) и др. (см.: [21, S. 71–73]). Анаграммам мы обязаны целым жанром литературы барокко: «Соединение анаграмм есть, собственно, та область, где зарождается барочная эпиграмматика», – подчеркивает Т. Альтхаус, напоминая, что Ф.Д. Штендер трактовал «замену букв» и эпиграмму как синонимичные понятия [3, S. 177].

Текстопорождающий потенциал анаграммы<sup>6</sup> раскрывается в поэзии Фридриха фон Логау, который, отталкиваясь от анаграмм, облекает свое морализаторство в поэтическую форму. Например, используя возможности перестановки букв в словах *Rebe* (ребя), *Eber* (кабан), *Erbe* (наследство), он обсуждает перспективы обретения наследования человеком имени кабана и т. п. (1654) [14, S. 36]. Такая «обмирщенная» версия работы по производству текстов уже, кажется, почти ничего общего не имела с «мистической», у которой, впрочем, также были свои адепты в немецком барокко. Ее корни обнаруживаются в творче-

<sup>6</sup> Уже Филипп Цезен постулировал, что перестановка букв в словах помогает сформулировать мысли, которые, в свою очередь, обуславливают развитие поэтического текста. См. об этом: [21, S. 72].



стве Якоба Бёме (1575–1624) и через него — все в той же каббалистической традиции. Среди его последователей выделяется Даниэль фон Чепко (Daniel von Czerko, 1605–1660), подобно Бёме, интересовавшийся тайной букв. В понимании поэтов-мистиков этого поколения Природа представляла собой книгу, полную тайных знаков, и через известные человеку буквы можно рассчитывать на раскрытие тайных отношений с Книгой Природы, которая для Чепко, как и для других мистиков, подлиннее и чище, чем человеческие писания и книжная мудрость ученых (см.: [11, S. 78]).

Однако именно в эпоху барокко заметен переход от мистики к технике: текстопорождение перестает трактоваться как открытие скрытого смысла, а начинает обретать черты перспективной задачи, своеобразного ремесла. Рефлексия над природой анаграмматического творчества привела к тому, что в Германии XVII века было совершено несколько попыток теоретизирования анаграмматической практики. Настоящий мастер анаграммирования, Филипп Цезен (Zesen, 1619–1689) детально описал технику в сочинении «Геликон» (1640): разъяснив правила, привел примеры с многочисленными анаграммами к именам *Маргарита* и *Фридрих* [21, S. 72]. Установлением правил анаграммирования занимался и энциклопедист Георг Филипп Харсдёрффер (Harsdörffer, 1607–1658). В «*Mathematische und Philosophische Erquickstunden*» (ч. 2, 1651) Харсдёрффер обсуждает, сколько комбинаций может получиться из одного слова, состоящего из четырех букв (приводит все варианты), потом обсуждает возможности комбинаций из всех 26 букв. Как и позднее крупнейший грамматик XVII века Юстус Георг Шоттелиус (Schottelius, 1612–1676) в сочинении 1663 года, Харсдёрффер требовал строгости в использовании языка (немецкие слова анаграммируются по-немецки, латинские — по-латински), а также в перекombинировании букв (за редчайшими исключениями, наподобие дозволенных замен *iii / w*, *c / k*). «Эта перестановка букв есть часть еврейской Каббалы и побуждает к тончайшему размышлению, умножает изобретательность, привносит прелесть и особенную благопристойность в поэзию и оттого выливается в юмор и поучительные соображения», — говорит Харсдёрффер (цит. по: [16, S. 219]). Оторвавшись от каббалистических корней, Харсдёрффер, подобно другим лютеранским поэтам, понимает анаграмму как чисто литературную игру [22, p. 87]<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Того же мнения придерживается А. Лиде, указывая, что в эпоху барокко анаграммирование приобрело характер общественного развлечения, игры, которая никак не была связана с поисками скрытых смыслов, характерными для каббалистической традиции [21, S. 74].



В более позднем сочинении «Разговорные игры дам» (1644/1649) Харсдёрффер возвращается к тематике многовариантности комбинаций на примере имени Юлия (Julja), которое имеет 120 вариантов перестановки букв, однако при строгом соблюдении правил, вынужден признать Харсдёрффер, возможности получить осмысленные результаты ограничены, из *Julia* получается (и то лишь при взаимозаменяемости *i* и *j*) только другое имя — *Livia* [16, S. 220]. Далее Харсдёрффер предлагает содержательно значимые анаграммы для разных слов: имя *Reimund* (Раймунд) анаграммируется в *dein Rum* (твоя слава), а *Sinnbild* (символ) — в *Blindnis* (слепота). Для последнего примера в диалоге предлагается квазифилософское обоснование того, как от слепоты можно перейти к пониманию символизма [16, S. 220–221]. Однако разъяснением, как связаны исходное и итоговое слова, Харсдёрффер не ограничивается. Он обсуждает следующий переход — от анаграммы к поэзии, к текстопорождению. В беседе персонажей «Разговорных игр дам» достигается виртуозность в переходе от *Lieb* к *Beil*, потом к *Leib*, *Bley* и, наконец, к *Ubel* (в александрийском стихе каждая анаграмма поясняется отдельным двустишием), и замена *i* на *y* или *ï* обусловлена фонетическим принципом (близостью звуков при произношении). Стратегия игровой работы с языковым материалом состоит в том, чтобы сначала найти к исходному слову имеющую смысл анаграмму, а потом вписать оба слова в двустишие<sup>8</sup>.

Подход Харсдёрффера к анаграмме находит поддержку у других лютеранских поэтов. Анна Линтон, цитируя анонимного автора трактата «Das ABC cum notis variorum...» (1703), замечает, что «параграммы и анаграммы использовались в похоронной поэзии в первую очередь для того чтобы увязать имена с библейскими стихами или характеристиками, и на смену вере в подразумеваемое подобие сущностей пришло удовольствие, получаемое от изобретательности и остроумия» [22, p. 88].

В Англии позднеренессансная теория литературы в целом благоклонно воспринимала использование анаграмм. В трактате «Искусство английской поэзии» (1589) Джордж Паттенхем (Puttenham, 1529–1590) понимал под самой утонченной поэзией ту, в которой читателя

<sup>8</sup> Правила составления анаграмм на латинских примерах представлены и в русских риториках и поэтиках XVII века Л.И. Сазонова пересказывает правила из «Киевской поэтики» (1637): 1) в анаграмме должно быть столько же букв, сколько и в исходном тексте; 2) анаграмма должна быть включена в состав эпиграммы; 3) содержание анаграммы должно соответствовать содержанию эпиграммы [2, с. 222]. Переход от латинского к славянским языкам был, можно сказать, стремительным — уже в 1628 году. Также о том, как анаграммы из светской литературы перешли в церковную, см.: [2, с. 222–223].





ублажают так же, как это делают сладости. Анаграммы, как и другие игры со словами, призваны выполнять именно эту роль. В трактате Паттенхем в качестве иллюстрации приводит знаменитую анаграмму *aromelitos = Ptolemaios* [25, p. 196].

Однако к XVII веку заявили о себе и противники использования анаграмм<sup>9</sup>. Джозеф Глэнвилл (Glanvill, 1636–1680), член Королевского общества с 1655 года, выступает в трактате «Plus ultra» (1668) с позиций критики ренессансной риторики, имевшей магическое (окультиное) происхождение. Анаграммы у Глэнвилла, наряду с криптограммами, мистическими играми слов и маловразумительными метафорами стали объектом сокрушительной критики [28, p. 53]. Однако, насколько можно судить, цель не была достигнута — анаграммы к XVII веку заняли прочное место в арсенале мастеров слова во всей Европе.

Перспективы дальнейшего изучения барочной анаграммы обусловлены нашей возрастающей осведомленностью как о социальном, так и о чисто языковом аспекте этого явления. С одной стороны, малоисследованной, но важнейшей для понимания *логики культуры* темой остается природа самоидентификации авторов анаграмм. У этой проблемы помимо обсуждавшихся выше есть, например, гендерное измерение. Мэри Фейдж и леди Элинор Дэвис (Davies, 1590–1652) составляют немногочисленный отряд женщин в армии анаграмматистов XVII столетия. Однако если анаграммирование выступало как элемент механизма самоидентификации для мужчин в социальном или политическом смысле, то, возможно, занятия образованных женщин анаграммированием были не простой данью моде, но также стратегией реализации идентичности (см.: [4, p. 72; 6, p. 107]). Например, саморепрезентация леди Дэвис в качестве «божественно вдохновленного пророка» через использование анаграмм открывала ей возможность беспрепятственного сатирического творчества в обществе, где политическая активность женщин была лимитирована, то есть, по сути, позволяла преодолеть гендерно обусловленные границы путем общения к «корпорации» интеллектуалов за счет личного творческого дарования.

С другой стороны, эпоха барокко — это время, когда анаграммирование в условиях европейского многоязычия неизбежно от экспе-

---

<sup>9</sup> Во Франции еще в 1595 году вышел трактат «О божественном отмщении» Даниэля Друэна (Drouin), в котором анаграммы подвергались критике с моральных позиций — наряду с астрологией и различными элементами демонологии, магии и т. п. Однако эта линия, в отличие от чисто филологической критики, развития не получила ни во Франции, ни в других странах Европы (см.: [12, p. 773]).



риментов внутри эмансипированного Реформацией национального языка переходит к поискам мультязыкового кода, открывающего поистине бесконечные возможности для тексто- и смыслопорождений.

Требование анаграммировать внутри одного и того же языка, сформулированное Харсдёрффером, уже не могло выдерживаться *креативным классом* анаграмматистов. Упомянувшийся выше Г. Уолкер занимался двуязычным анаграммированием: записывал английские имена еврейскими буквами, после чего переводил получившееся «значение» с иврита на английский. Так, он пытался постичь будущее Карла II на основе своего мультязыкового кода. С этой целью он взял имя Карла, записал еврейскими буквами и получил в обратном переводе «He was in flames to disperse a Cloud», то есть «Объятый пламенем он разгоняет тучи» (не очень понятно, чем этот прогноз помог в конечном счете Карлу II). Для Уолкера, отмечает современный исследователь, анаграмма, как и другие виды криптограмм, приобретала смысл «чистой божественной власти, которую пуритане чувствовали в еврейских словах» [28, p. 62–63].

Амбивалентность, свойственная анаграмме по самой ее природе, должна была получить дополнительное измерение смысла при использовании разных языков. Исследование этих аспектов истории анаграммы потребует мобилизации восточноевропейского материала — например, русского или польского барокко<sup>10</sup>. Формирование общеевропейского культурного пространства (по большому счету, ставшее возможным начиная именно с эпохи барокко) в условиях интенсивных международных контактов провоцировало на межязыковые эксперименты. Приведем лишь один из примеров, которые нуждаются в дальнейшем исследовании. В 1697 году иезуиты в Митаве (Курляндия) провожали на запад Великое посольство Петра I специальным напутствием, написанным Христианом Борнманном в форме элогиума, типичного для барочной культуры. Среди приемов, применявшихся в процессе написания текста, были латинские и славянские анаграммы-этимологии: «DOMINUM FRANCISCUM JACOBLEWICZ Le FORT Id est Floret anagr: Floret hic re & Nomine Flor» («(г(о)с(по)д(и)на Франца Яковлевича Лефорта. / се есть цвѣтет / цвѣтет сей делом и именем цвѣт») или «Illustrissimus Procopius Bogdanowicz WOZNI-CYNA, Verè à Deo datus» («яснейший Прокофеи Богданович Возницын / / истинно от Бога дан») [1, с. 99, 107, 110]. Сам текст натолкнул

<sup>10</sup> См. о русском барокко: [2], в частности с. 222–227. Об анаграмме в культуре позднего польское барокко (первая половина XVIII в.) см.: [15, s. 498–499; 24, s. 134–138].



публикаторов на выявление анаграмм — имя Лефорта ассоциировалось с цветением, а отчество Возницына обыгрывалось на латыни (*от Бога дан*). В номинации третьего посла, однако, публикаторы анаграмму не усмотрели.

DOMINUS FEODOR ALEXIEWICZ HOLOWIN,  
Quo vinctus & victus hostis  
Suam in Vinculis defleat fortunam;  
Quam nimium superbo reddiderat insolentem fastu.

Русский перевод: «Яснѣйший превосходителнѣйший / г(о)с(по)-д(и)н Феодор Алексѣевич Головин, / которым вязан и побѣжден недруг. / В своих узах заплачет о своем злосчастьи, / которое он себѣ зѣло гордым надмением причинил / чрезвычайно» [1, с. 107, 110].

Прямой анаграммы (как в случае Лефорта) здесь, похоже, нет<sup>11</sup>. Однако если обратиться к мультязыковому анаграмматическому коду, который применяется в пассаже о Вознице, то недостающее звено может быть обнаружено. Латинское «голова» (*caput*), отсылающее к фамилии Головина, отсутствует в этой части текста (слово, впрочем, есть выше, в начале элогиума — *his caput conspergito tuum*). Однако *caput* присутствует в семантике характеристики Головина, «вяжущего и побеждающего» неприятеля, то есть берущего его в плен. Причастие «плененный» (*captus*, от глагола *capio*) — почти точная анаграмма слова «голова» (*caput*), в родительном падеже *capitis* (головой, то есть Головин). Имел ли Борнманн в виду такую замысловатую игру слов, не очень понятно, но разрешение на эксперименты со словами в разных языках, придавшее многомерность пространству анаграмматических практик, открывает также широкие возможности для интерпретаций.

Анаграмма эпохи барокко совершила достаточно быстрый переход от интеллектуально-эстетического развлечения к технике текстопорождения и поводу для рефлексии. На этом пути она, кажется, окончательно освободилась от эзотерического наследия средневековой и ренессансной культуры и определила перспективы и литературного творчества (особенно в литературе XX—XXI столетий), и науки об анаграммах. Фердинанд де Соссюр, ставший признанным теоретиком анаграмм после долгих штудий материала древнеиндоевропейских литератур, едва ли был глубоко погружен в детали барочных риторических теорий. Но в самом внимании гуманитарной науки XX—XXI веков

<sup>11</sup> Хотя искушение вычитать фамилию Holo(w)in в сочетаниях HOstis... VINculis (также VINctus) достаточно велико. Кроме того, можно в этом пассаже найти еще одну скрытую анаграмму к имени Лефорта: LE FORT = defLEat FORTUnam.



к анаграмме как феномену культуры есть не только заслуга великого швейцарского лингвиста, но и синергетический эффект коллективных творческих усилий значительного числа интеллектуально и эстетически взыскательных авторов эпохи барокко – от анонимных памфлетистов до теоретиков поэтики.

### Список источников и литературы

1. Алтатов С. В., Шамин С. М. Элогиум митавских иезуитов в документах Великого посольства 1697 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. Т. 58, №4. С. 96–110.
2. Сазонова Л. И. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006.
3. Althaus Th. Epigrammatisches Barock. Berlin, 1996.
4. Augarde T. The Oxford guide to word games. Oxford; N. Y., 1986.
5. Bastwöste N. Die Courasche bei Grimmelshausen. Hamburg, 2014.
6. Bellany A. The politics of court scandal in early modern England. News culture and the Overbury affair, 1603–1660. Cambridge, 2002.
7. Charron P. Culture du secret et goût de l'équivoque: les manuscrits à devise anagrammatique à la fin du Moyen Âge // Lecture, représentation et citation. L'image comme texte et l'image comme signe (XIe-XVIIe siècle). Lille, 2007. P. 117–128.
8. Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605–1711) / sous la dir. M.-Ch. Pioffet. P., 2013.
9. Donne J. The Valorium Edition of the Poetry of John Donne / ed. G. A. Stringer. Bloomington, 2000. Vol. 2: The Elegies.
10. Drévuillon H. Lire et écrire l'avenir. L'astrologie dans la France du grand siècle (1610–1715). Seyssel, 1996.
11. Emrich W. Deutsche Literatur der Barockzeit. Königstein, 1981.
12. Fictions narratives en prose de l'âge baroque. Répertoire analytique / sous la dir. F. Greiner. P., 2007. Partie 1 (1585–1610).
13. Fictions narratives en prose de l'âge baroque. Répertoire analytique / sous la dir. F. Greiner. P., 2014. Partie 2 (1611–1623).
14. Hain M. Rätsel. Stuttgart, 1966.
15. Hernas Cz. Barok. Warszawa, 2008.
16. Hundt M. "Spracharbeit" im 17. Jahrhundert. Studien zu Georg Philipp Harsdörffer, Justus Georg Schottelius und Christian Gueintz. Berlin ; N. Y., 2000.
17. Kilburn T., Milton A. Public context of Strafford's trial and execution // The political world of Thomas Wentworth, earl of Strafford, 1621–1641 / ed. J. F. Merritt. Cambridge, 1996. P. 230–251.
18. Kühn R. Das Rosenbaertlein-Experiment. Studien zum Anagramm. Bielefeld, 1994.
19. Kuhs E. Buchstabendichtung. Zur gattungskonstituierender Funktion von Buchstabenformationen in der französischen Literatur vom Mittelalter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Heidelberg, 1982.



20. *Lasowski P.W.* Dictionnaire libertin. La langue du Plaisir au siècle des Lumières. P., 2011.
21. *Liede A.* Dichtung als Spiel. Studien zur Ursinns poesie an den Grenzen der Sprache. Berlin, 1963. Bd. 2.
22. *Linton A.* Poetry and parental bereavement in early modern Lutheran Germany. Oxford, 2008.
23. *McRae A.* Literature, satire and the early Stuart state. Cambridge, 2004.
24. *Pieczysłowski M.* Kirke, Proteusz i Lutnia rozstrojona. O poezii experimentalnej późnego baroku w świetle wypowiedzi teoretycznych. Warszawa, 2013.
25. *Puttenham G.* The Art of English poesie. A critical edition / ed. F. Whigham, W. A. Rebhorn. Ithaca ; L., 2007.
26. *Richelet P.* Nouveau dictionnaire français. Amsterdam, 1709. T. 1.
27. *Rudt de Collenberg W.H.* Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. I. Le XVIIe siècle // Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée. 1989. T. 101, №1. P. 9–181.
28. *Smith N.* The uses of Hebrew in the English revolution // Language, Self, and Society. A Social History of Language / ed. P. Burke, R. Porter. Cambridge, 1991. P. 51–71.
29. *Smyth A.* "Profit and delight". Printed miscellanies in England, 1640–1682. Detroit, 2004.
30. *Stark R.J.* Rhetoric, science and magic in Seventeenth-century England. Washington, 2009.
31. *Vuillemin J.-C.* Baroque: le mot et la chose // Oeuvres critiques. 2007. Vol. 32, №2. P. 13–21.

*Ilya Dementyev*

**BETWEEN MYSTICISM AND TECHNIQUE:  
ANAGRAM IN THE EUROPEAN BAROQUE CULTURE**

*The author analyses the history of anagrams in the European baroque culture of the 17th century, shows a rich diversity of literary genres where anagrams are used, and identifies the main trends and techniques of creating anagrams. The article outlines the scope of problems for a future study of anagrams in different areas of contemporary European culture.*

**Key words:** *anagram, Baroque, European culture.*

Антон Чернышев  
(Калининград)

## ЮРИДИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ЕГО ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

---

---

Показывается, что в числе характеристик юридического дискурса – его связь с ценностными системами общества, политической, религиозной и экономической сферами, значительная историческая и культурная обусловленность. К подобным характеристикам относятся также использование особых «юридических» концептов, узость коммуникативных установок, семантическая ограниченность.

**Ключевые слова:** дискурс юридический, семантика, категоризация, концепты, коммуникация специальная.

При рассмотрении вопроса о содержании термина *юридический дискурс*, важно иметь в виду, что четкого и общепризнанного определения понятия «дискурс», охватывающего все случаи его употребления, не существует. Кроме того, сам этот термин в настоящее время все чаще используется специалистами в разных областях знания, что обнаруживает, помимо прочего, признание исследователями важности стоящей за ним категории. Все это позволяет говорить о его особой полисемантической и полифункциональности. Это свойство отмечается и в справедливом высказывании Т.А. ван Дейка, согласно которому «понятие дискурса так же расплывчато, как понятия языка, общества, идеологии, и зачастую наиболее расплывчатые и с трудом поддающиеся определению понятия становятся наиболее популярными» [2].

Уже в науке о языке термин *дискурс* (от франц. *Discourse* – ‘речь’) понимается в трех аспектах. Во-первых, как «связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и др. факторами». Во-вторых, как «текст, взятый в событийном аспекте». В-третьих, как «компонент, участвующий



ций во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах)» [1, с. 136 – 137]. Объединяет эти три позиции выразительная метафора Н. Д. Арутюновой, согласно которой дискурс – это «речь, “погруженная в жизнь”» [1, с. 137]. Именно поэтому дискурс изучается как проявление различных форм «языковой жизни» человека – таких как репортаж, интервью, экзаменационный диалог, инструктаж, светская беседа, признание и др.

Как отмечает Н. Д. Арутюнова, «одной своей стороной дискурс обращен к прагматической ситуации, которая привлекается для определения связности дискурса, его коммуникативной адекватности, для выяснения его импликаций и пресуппозиций, для его интерпретации» [1, с. 137]. При этом внеязыковые условия реализации дискурса моделируются в форме фреймов (типовых ситуаций, определяемых в статике) или сценариев (типовых ситуаций, определяемых в динамике). Это означает, в свою очередь, что конкретные дискурсивные образования составляют важный источник для выявления «адекватности» соответствующей коммуникативной ситуации связанных с ней имплицитных содержаний, фоновых знаний языкового субъекта, полагаемых в основу пресуппозиций – всего того, что оформляет дискурс внешне.

Другой своей стороной дискурс обращен к познавательным актам участников коммуникации – использованию ими этнографических, социокультурных, психологических ценностных моделей, на основе которых строятся конкретные дискурсивные образования; выстраиванию стратегий решения имеющихся коммуникативных задач; выстраиванию содержательной архитектоники дискурса (соотнесение общего и частного, известного и нового, объективного и субъективно-го, эксплицитного и имплицитного, выбор экспрессивных средств для достижения нужной цели, выбор позиции наблюдателя и т. д. (ср.: [1, с. 137]). Но отсюда следует, что дискурсивные образования могут быть приняты в качестве объекта для анализа всех этих моментов, составляющих внутреннее, функциональное и семантическое наполнение дискурса.

Семантически неопределенными остаются и другие толкования дискурса. Например, у Ю. С. Степанова «дискурс – это особое использование языка... для выражения особой ментальности... особой идеологии; особое использование влечет активацию некоторых черт языка и, в конечном счете, особую грамматику и особые правила лексики. И... в конечном счете, создает особый ментальный мир» [6, с. 38 – 39].



Таким образом, можно заключить, что термин *дискурс* предполагает отсутствие четких категориально-семантических границ и в плане дисциплинарной принадлежности, и в плане функционирования в рамках современной лингвистики. Даже в пределах науки о языке дискурс связывается с самыми разными аспектами языковой (а также паравербальной и невербальной) деятельности человека — практически с любыми из них. В этом, собственно, и сказывается «погруженность дискурса в жизнь». Внешне все это проявляется в расхождениях и неопределенности термина *дискурс*. Однако, по сути, обеспечивает продуктивность рассмотрения дискурсивных образований с целью анализа языковой деятельности человека.

Расхождения в определении термина *дискурс* проецируются и на все его дисциплинарные разновидности, включая дискурс юридический. Выделить специфику юридического дискурса в этом плане можно, сравнив его, например, с дискурсом политическим. Важными параметрами политического дискурса являются: а) сфера функционирования — политика; б) тема и ведущий мотив — борьба за власть; в) коммуникативная направленность — высокая степень манипулирования общественным сознанием (в политическом дискурсе реализуется воздействие на сознание масс); г) общая когнитивная специфика — «примат ценностей над фактами, преобладание воздействия и оценки над информированием, эмоционального над рациональным» [7, с. 137].

Исходя из этого юридический дискурс обнаруживает в своей категориальной структуре следующие типовые параметры: а) сфера функционирования — область права (юридический дискурс с необходимостью прослеживается везде, где обсуждаются правовые вопросы); б) тема и ведущий мотив — содержание закона и соответствие закону того или иного рассматриваемого события; в) коммуникативная направленность — регулирование общественных отношений (в юридическом дискурсе эту функцию выполняет активно проводимый принцип верховенства закона); г) общая когнитивная специфика — примат фактов над ценностями (как индивидуальными, так и коллективными, сложившимися исторически), стремление к объективной информации, преобладание рационального над эмоциональным).

Язык права — это специальная разновидность функционального языка. Специфика юридического языка, состоит в том, что это часть языка, которая служит средством осуществления правового регулирования в обществе. Этим он функционально отличается от политического, научного, философского, медицинского и любого другого функ-





ционально ограниченного языка. При этом, как и другие язык права тесно и многообразно связан с основным корпусом языка. В то же время он четко отграничивается от основного корпуса, что сближает его, например, с языком медицины, техники или юриспруденции. Эта черта языка права может быть определена как относительная закрытость.

Выявляя далее характеристики юридического дискурса в отношении к дискурсу правовому, отметим, что, по убеждению В.З. Демьянкова, для раскрытия характеристик политического дискурса необходима активная реализация принципа междисциплинарности. Он подчеркнул, что «исследование политического дискурса лежит на пересечении разных дисциплин и связано с анализом формы, задач и содержания дискурса, употребляемого в определенных (“политических”) ситуациях» [3, с. 33]. Выделив в этой связи «политологическую лингвистику», он указал, что ее предметом являются: а) синтактика, семантика и прагматика политических дискурсов; б) инсценировка и модели интерпретации этих дискурсов. В частности, именования политологически значимых концептов в политическом употреблении в сопоставлении с обыденным языком [3, с. 34].

В целом в применении к юридическому дискурсу сохраняют свою актуальность все выделенные В.З. Демьянковым установки. Так, для раскрытия структурных, семантических, коммуникативных особенностей юридического дискурса, безусловно, важны активные выходы в междисциплинарные сферы и, в частности, в сферу лингвистики, с точки зрения которой эти особенности будут просматриваться особенно отчетливо. Показательны в этом отношении и данные других дисциплин — истории религии, политологии, культурологии, антропологии и др. Ср.: «Юридический дискурс, “разворачиваясь” в межинституциональной и межкультурной среде, с одной стороны, основывается на ценностях и принципах таких культурных институтов, как политика, религия и экономика, но с другой стороны, он также “обслуживает” иные институты, формируя устойчивые и эффективные механизмы демаркации легитимного и нелегитимного, поддержки социального контроля, регулируя институциональные отношения» [4]. Исходя из этого к числу важных характеристик юридического дискурса могут быть отнесены его связь с ценностными системами общества, с политической, религиозной и экономической сферами, значительная историческая и культурная обусловленность. Всем этим, собственно, и определяется особая прагматическая «заряженность» юридического дискурса.



Несомненно, показывают характеристики юридического дискурса и его связи с особыми «юридическими» концептами — такими как «закон», «суд», «власть», «вина» и т.д. При этом важны характерные для данной традиции связи, определяющиеся в сознании носителей языка между конкретными концептами и, соответственно, между видами дискурсов (ср., например, связь концептов «закон» и «грех» в русском лингвокультурном сознании и связи правового и религиозного дискурсов).

Наконец, важно отметить и то, что в юридическом дискурсе решаются особые коммуникативные задачи: в обвинительной речи прокурора это доказательное обоснование вины подсудимого, в защитной речи адвоката — убеждение суда или присяжных в невиновности подсудимого, в наличии обстоятельств, смягчающих его вину, или по крайней мере процессуальных нарушений, делающих дальнейшее судопроизводство некорректным. В связи с этим у юридического дискурса определяется такая важнейшая характеристика, как *узость коммуникативной установки*. Рассматривая с точки зрения «языковой и культурной жизни человека», ее можно определить ее как реализованность в обвинительной речи прокурора или защитной речи адвоката.

Все выявленные характеристики юридического дискурса показывают недостаточность имеющихся его определений. Ср: «Язык юридического дискурса представляет собой один из наиболее своеобразных кодов, традиционно использующихся в институциональной среде. Его уникальность выражается в широком использовании понятийно-смысловых языковых средств (терминов), клише и канцеляризмов, отсутствием (и даже целенаправленным вымещением) экспрессивных средств, сложностью синтаксических структур, устойчивым использованием ограниченного спектра жанрово-стилистических средств, низкой контекстуальностью, etc. Весь характерный для юридического дискурса “набор” языковых и стилистических средств, а также типов речевых актов свидетельствует об их подчиненности цели юридического дискурса — нормализации отношений между индивидами» [4]. «Под юридическим дискурсом мы понимаем регламентируемую определенными историческими и социокультурными кодами (традициями) смыслообразующую и воспроизводящую деятельность, направленную на формулирование норм, правовое закрепление (легитимацию), регулирование и контроль общественных отношений» [4].

Семантически ограничены и определения юридического дискурса, в которых верно выделяется их своеобразие с точки зрения теории



коммуникации и семиотики, но опорными являются институциональные отношения во внеязыковой действительности. Ср.: «Исходя из того положения, что дискурс — это сложное коммуникативное явление и учитывая природу развития юридической науки в целом, мы рассматриваем юридический дискурс как особый тип институционального дискурса, семиотическое пространство которого характеризуется совокупностью вербальных и невербальных знаков (и их вербальных коррелятов), формирующих различные формы общения, в которых субъект / объект, адреса / адресант речи (или одна из этих составляющих) имеют отношение к сфере юриспруденции» [5, с. 189].

Все это свидетельствует о необходимости формулирования рабочего определения юридического дискурса, актуального для данного исследования. Это языковая деятельность (речь), которой присущи следующие характеристики:

а) сфера ее функционирования — область права (юридический дискурс с необходимостью прослеживается везде, где обсуждаются и решаются правовые вопросы);

б) тема и ведущий мотив юридического дискурса — содержание закона и соответствие закону того или иного рассматриваемого события;

в) коммуникативная направленность юридического дискурса — регулирование общественных отношений;

г) общая когнитивная специфика юридического дискурса — примат фактов над ценностями.

Дополнительно можно выделить и такие характеристики юридического дискурса, как связь с особыми «юридическими» концептами и возможные выходы в другие дискурсивные сферы, особый набор стиливых средств и типов речевых актов, но прежде всего нацеленность их на решение особых коммуникативных задач, противоположных по своей направленности, — обвинения или защиты.

### Список литературы

1. Аутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 136–137.

2. Дейк Т.А. ван К определению дискурса. URL: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/vandijk2.htm> (дата обращения: 05.09.2016).

3. Демьянков В.З. Политический дискурс как предмет политологический философии // Политическая наука. Политический дискурс: История и современные исследования. №3. М., 2002. С. 32–43.

4. Кожемякин Е.А. Юридический дискурс как культурный феномен: структура и смыслообразование. URL: <http://konference.siberia-expert.com/publ/>



doklad\_s\_obsuzhdeniem\_na\_sajte/kozhemjakin\_e\_a\_juridicheskij\_diskurs\_kak\_kulturnyj\_fenomen\_struktura\_i\_smysloobrazovanie/2-1-0-28 (дата обращения: 07.09.2016).

5. Косоногова О.В. Юридический дискурс: лингвопрагматика имени собственного // Знание. Понимание. Умение. Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. 2008. №3. С. 188–192.

6. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.

7. Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса : дис. ... д-ра филол. наук. Волгоград, 2000.

*Anton Chernyshev*

### LEGAL DISCOURSE AND ITS MAIN CHARACTERISTICS

*The author analyses the main characteristics of legal discourse and its relatedness to the system of values of any given society, its political, religious and economic spheres. Legal discourse reflects historical and cultural conditionality. The main characteristics of legal discourse include reference to special legal concepts, narrow communicative setting and a number of semantic limitations.*

**Key words:** *legal discourse, semantics, categorisation, concepts, special communication.*

**АСПЕКТЫ  
ХУДОЖЕСТВЕННОГО  
ТЕКСТА**



*...в рассказе Н. Кононова концепт «душа» присутствует на имплицитном уровне и находится с концептом «тело» в сложных отношениях. В отличие от народных представлений, согласно которым душа может покидать тело только во время бессознательных состояний, в рассказе души покидают тела главных героев, когда они находятся в сознательном состоянии, и их телесная жизнь продолжается или даже достигает высшей степени выражения...*

*Елена Лазарева*

*Елена Лазарева*  
(Калининград)

## СООТНОШЕНИЕ КОНЦЕПТОВ «ДУША И ТЕЛО» В РАССКАЗЕ Н. КОНОНОВА «ГЕНИЙ ЕВГЕНИИ»: УРОВНИ ЯВНОЙ И СКРЫТОЙ СЕМАНТИКИ

---

---

*Рассматривается оппозиция «душа-тело» в рассказе Н. Кононова «Гений Евгении». Противоположные члены дихотомии «душа-тело» имеют различные способы языковой репрезентации. Концепт «тело» представлен на эксплицитном уровне, в то время как концепт «душа» – часто на уровне скрытом, имплицитном. Соединяясь друг с другом, они составляют неразрывный бинوم, являясь разными гранями единого целого.*

**Ключевые слова:** Николай Кононов, «Гений Евгении», оппозиция «душа-тело», семантика, языковая игра.

В русском обыденном языковом сознании соотношение концептов «душа» и «тело», как правило, не является объектом рефлексии. Это обусловлено тем, что душа и тело в обязательном осмыслении составляют неразрывный бинум при жизни человека (при кончине душа «отлетает»). Душа дает жизнь телу, формируя при этом с ним единое целое. Иначе дело обстоит в народной, религиозной и философской мысли, в которых бинарная оппозиция «душа-тело» осложняется из-за многомерных представлений об обоих членах оппозиции и их взаимоотношениях.

В рассказе Николая Кононова «Гений Евгении» (1998) связь души и тела – объект художественной рефлексии. Противоположные члены дихотомии «душа-тело» в рассказе «Гений Евгении» имеют различные способы репрезентации. Концепт «тело» представлен на эксплицитном уровне, в то время как концепт «душа» – часто на уровне скрытом, имплицитном. Между противоположными членами дихотомии «душа-тело» существует баланс, рассмотрению которого посвящена



данная статья. Поставленная задача задает новый ракурс анализа представлений о человеке, дополняющий значимую для Н. Кононова проблему *ego* (я) [см.: 6].

Рассказ «Гений Евгении» повествует о жизни женщины легкого поведения — Евгении и ее сыне — «гении». У главной героини непростая судьба. Родная мать обменивает двенадцатилетнюю Евгению на плюшевый жакет соседу, который лишает девочку невинности. Впоследствии она начинает вести распутный образ жизни. Через некоторое время Евгения выходит замуж и рождает сына. Однако семейная жизнь рушится: через год совместного проживания супруг Евгении Анатолий попадает в психиатрическую больницу, и Евгения остается одна с ребенком. На жизнь главная героиня зарабатывает всеми возможными способами, в том числе и своим телом. Ее подрастающий сын — «гений» — промышляет мелким воровством и изредка навещает мать. Между матерью и сыном возникает инцестуозная связь. Последний визит заканчивается для «гения» трагедией: он оказывается сожженным.

Соотношение телесного-бестелесного заявлено в заглавии рассказа и репрезентируется через номинации *Евгения* и *гений*. Имя *Евгения* соотносится с др.-греч. γυνή — ‘женщина’, γεννάω — ‘рождать’ и приставкой, образованной от наречия εὖ — ‘хорошо’ [12, с. 540]. На формальном уровне имя *Евгения* как бы включает в себя слово *гений*. Данные номинации имеют общий корень \*gen-, «образующий во многих языках название рода, а также глаголы со значением "порождать", "рождать(ся)", тесно связанные с терминам родства» [15, с. 108]. Слово *гений* — *genius* — латинское по происхождению. В античной культуре гениями называли духов-хранителей, заботящихся о человеке. Каждый мужчина имел своего гения.

Исходя из этого уже в самом названии рассказа «Гений Евгении» подчеркивается андрогинная сущность Евгении, у которой женская ипостась проявляется через репродуктивную функцию и формирует концепт «тело». Мужская ипостась высвечивается благодаря наличию гения. Наличие своего гения (духа) формирует концепт «душа» главной героини. *Евгения* рождает сына, которого называют «гением». Родство номинаций *гений* и *Евгения* позволяет говорить о том, что при родах главная героиня редулицируется, то есть «удваивается». При рождении происходит встреча «души» и «тела». *Евгения*, чье имя тесно связано с рождением и бестелесной сущностью — гением, являет собой воплощенную т е л е с н о с т ь, производящую на свет *духа*, *гения*.

С концептом «тело» в рассказе связано то, что соотносится с бытовой, материальной жизнью героев. Ядром репрезентантов концепта «тело» выступает лексема «тело» и ее производные. Помимо этого, сю-



да примыкают также описания приготовления пищи; денежных и интимных отношений; жизни в коммуналке, вещей. Способы репрезентации концепта «тело» далее анализируются на примере главной героини Евгении, ее сына («гения»), мужа и возлюбленных-ухажеров.

В рассказе нет детальных описаний внешности главной героини (мы знаем только, что она *светлая* и *белотелая*). Телесность Евгении находит свое выражение в ее жизнеописании. Героиня ведет беспутный образ жизни: «белое *тело* было ее единственным достоянием, которым она могла платить, ибо работала бестолково и переменчиво... только *тело* ее и выручало» (с. 328)<sup>1</sup>. Она обладает роскошным, красивым телом. Это подчеркивается с помощью использования слов с корнем *-тел-*: *тело*, *белотелая*, *телесная*, а также близких по смыслу: *плоть*, *стан*. У нее «пышный стан» (с. 328), «мягкие округлые движения» (с. 328), «мягкие плечи» (с. 331).

К выражению телесности главной героини относятся сцены мытья; интимные отношения с возлюбленными: «я видел и слышал через микроскопический окуляр... их [Евгении и подружки] жаркие упражнения с могучим голым кавалером» (с. 332); приготовление пищи: «пищу она готовила, непременно пережаривая...» (с. 329) и т. д. Все это символизирует удовлетворение плотских потребностей героини и связано с концептом «тело».

Сын Евгении — *гений* — тоже обладает подчеркнутой телесностью. У него прекрасная внешность, что не один раз акцентируется в тексте: «отпрыск становился яростным *красавцем*» (с. 334); «*прекрасный* белокурой эфеб» (с. 335); «купюра, перешедшая в руки *красавца*, разглажена» (с. 335); «*прекрасный* статный белокурой парень» (с. 337) и т. п.

Внешность гения, в отличие от Евгении, описана подробно: «Красавец походил челом и гибкой изысканной статью на молодого киноартиста Коренева. Только тот — брюнет, а этот наш блондин. Влажные зализы шевелюры, подбритые в косой угол баки, развратные мутные глаза блаженного без зрачков, ленивая, но целеустремленная походка» (с. 338). Детально описаны некоторые части тела главного героя: у него «ровные рекламные резцы» (с. 332), «белые блестящие ягодицы», «тощий стан» (после выхода из тюрьмы), «гладкая, тускло блестящая эпидерма» (с. 339), «татуированная грудь» (с. 341).

Телесность *гения* выражается также через предметно-бытовые отношения: воровство, увечья, тюрьмы, мытье, денежные отношения.

Внешность супруга Евгении Анатолия почти не обозначена. О нем мы знаем только, что он «длинный» и «белокурой». Телесность Анатолия находит свое выражение в описании жизни с Евгенией.

<sup>1</sup> Здесь и далее рассказ Н. Кононова «Гений Евгении» цитируется по изданию [10] с указанием страниц в круглых скобках; в цитатах курсив наш. — Е.Л.



В тексте нет никаких внешних, физических описаний ухажеров Евгении. Об их телесности мы узнаем из контекста. Все они испытывают к ней физическое влечение, хотят ее телесно, но тела их не описаны. Более четкое представление мы имеем о безногом инвалиде (соседе Евгении). Его образ обладает эксплицитной телесностью. Наиболее яркое выражение телесность инвалида находит в интимных отношениях с главной героиней: «просто безногий Приап, роскошный Ксеркс в сараюшке-гараже, где потела и лоснилась... "тарарайка"... в заалтарной части... совершил то, что через месяц-другой произошло бы и без его участия...» (с. 326).

Примечательно, что Н. Кононов иронично сравнивает инвалида с историческим героем Ксерксом (персидским царем, обладавшим, по мнению современников, неопикуемой красотой) и с древнегреческим богом Приапом — «покровителем всякого рода распутников, богом сладострастия и чувственных наслаждений» [8, с. 178]. Из-за сравнения инвалида с Ксерксом и Приапом его инвалидность как бы уничтожается, а сам он становится красавцем, как и «гений».

Следует отметить, что со всеми вышеперечисленными героями (ухажерами, супругом, сыном) Евгения связана эротически (телесно).

Обобщая сказанное, констатируем, что концепт «*тело*» в рассказе представлен на эксплицитном (явном) уровне. Заявленный концепт проходит через все повествование и является одним из центральных элементов композиционно-смыслового устройства текста. Телесность главных героев рассказа предполагает их массивность, однако эта массивность сама себя уничтожает: «гений» — тощий, а тело Евгении как бы теряет вес, становится легче воздуха.

Легкость присутствует во всех сферах жизни главной героини: ее жизнедеятельность не оставляет никаких следов. У нее легкая походка, легкое тело: «ее [Евгению] сносили *воздушные потоки* туда, где она становилась невидимой или вовсе не существовала» (с. 328). Н. Кононов играет на многозначности слова *легкий*. Сама Евгения — женщина *легкого* поведения. Через подразумеваемую форму множественного числа *легкие* — «органы воздушного дыхания у человека» [11, с. 223] Н. Кононов связывает телесность и дыхание, душу.

Эквивалентом русского слова *легкий* являются английские омонимы *light* — 'легкий' и *light* — 'свет'. Свет используется для характеристики телесности героини, которая, соединяясь со свечением, сама себя уничтожает, испаряется, воспаряет, приобретая соответствующие свойства души: «[Евгения] почти не шевелясь в дряблом вечерющем *свете*. Как изумительное видение, равное робкому *свету*, который ее пестовал. Она будто *левитировала* посредством его слабеющей силы, почти *просвечивая*» (с. 332). Под действием света Евгения почти пре-



одолевает силу земного. Евгения — светлая и сияющая: «вымытая Евгения шла к себе, озаряя двор белым сиянием непопираемой чистоты» (с. 327). Белое свечение также уподобляет главную героиню святой и добавляет характеристики к концепту «душа».

Примечательно, что Кононов три раза делает акцент на *белотелости* своей героини. Кроме того, у Евгении *белые* волосы, *белые* руки. Автор называет ее «*белая* Евгения». Белый цвет — очень многозначный символ. Это «абсолютный цвет света и поэтому символ чистоты, истины, невинности и жертвенности или божественности и духовности» [14, с. 23].

Таким образом, образ героини формируется, казалось бы, взаимоисключающими характеристиками. С одной стороны, Евгения ведет сомнительный образ жизни, а с другой — писатель подчеркивает ее невинность, что косвенным образом указывает на свойства ее души. Это видно в следующих контекстах: «...все-таки без греха, ведь, как станет ясно, грех к ней совсем не прилипал» (с. 327); «Я никогда не подозревал ее в обжорстве, неопрятности, скопидомстве и прочих мелких бытовых грехах. Я вообще воспринимал ее как чистый образ какой-то телесной щедрости. Образ, которому соприродно лишь легкое и здоровое бытие...» (с. 331).

Антипод Евгении — ее сын *гений*. В отличие от своей матери, жизнедеятельность которой не оставляет следов, существование *гения* нельзя назвать бесследным, легким. Он всюду оставляет следы и не обладает совершенством души-духа, каковым он является в античной традиции. В формировании концепта «душа» у *гения* так же, как у Евгении, принимает участие лексема *свет*. Однако в данном случае она носит негативную коннотацию: «от *дымчатой*, словно размытой татуировки шел *темный манящий свет*» (с. 339), «от него исходили тусклые, еле видимые лучи и медленно стекали скользкие пунктирные искры» (с. 338). Герой постоянно курит, из-за чего он сам словно бы тлеет изнутри, как папироса. Вызванное тлением темное свечение отождествляет его со злым духом — Люцифером [7, с. 84]. Согласно христианской традиции Люцифер (слово образовано от лат. *lux* — 'свет' и *fero* — 'несу') — «одно из обозначений сатаны как горделивого и бессильного подражателя тому свету, который составляет мистическую "славу" божества» [1]. Следовательно, «гений» у Н. Кононова — это лжесвет, «пытающийся выдать себя за свет истинный» [7, с. 84].

В формировании концепта «душа» у *гения* участвуют номинации *начадить* и *исчадие*: «*начадил* тут нам...» (с. 339), «прекрасная юная Агрипина плюет в раскрашенную кошмарную харю *исчадия*...» (с. 342). Лексема *начадить* образована от *чад* в значении «угар, угольная окись от чего-либо недогорелого, с дымом, с вонью или без этого, с че-



го чадеют, угорают» [3, т. 4, с. 957–958]. Данная номинация еще раз подчеркивает связь гения с огнем, он медленно тлеет. Лексема *исчадие*, образованная от *чадо*, в языке под влиянием «народной этимологии» была переосмыслена как производная от слово *чад*, что поддерживалось представлением об аде как месте, где горит огонь. Сравнение главного героя с исчадием в значении «порождения чего-либо (обычно плохое, дурное, см: ‘порождение ада’ [2, т. 7, с. 488]) еще раз подчеркивает родство героя с Люцифером.

Номинации *начадить* и *исчадие* ассоциируются в языке с черным цветом. Кононов несколько раз подчеркивает преобладание данного цвета у гения: «ровно в срок он вернулся *потемневшим* с исподу неистовым гением» (с. 337), «но было как-то ясно, что изнутри он стал совершенно *темен*, может даже *черен*» (с. 338). Черный цвет многозначен. Он символизирует «тьму смерти, невежество, отчаяние, горе, желание, скорбь и зло (сатану называют князем тьмы)» [14, с. 410].

Следующим классом слов, участвующим в рассказе в формировании концепта «душа», являются лексемы, восходящие к индоевропейскому корню *\*dhou-*:

- дышать, дыхание, дыхательный, вздыхать;
- дух (3), душный, прямодушный;
- воздух (4), воздушный, воздушность;
- выдувать;
- дым, дымиться;
- затхлый (2).

Часть этих слов используется для описания одной из ключевых сцен рассказа — мытья Евгении. Мытье формирует константу «душа» у Евгении и впоследствии будет характеризовать ее сына гения. Мытье, с одной стороны, раскрывает телесность главной героини: тело очищается от грязи, становится чистым и белым. С другой стороны, использование слов *дымиться*, *дух* и *воздушный* позволяет интерпретировать мытье Евгении не только как телесное очищение от грязи, но и очищение души от греха: «Пара ведер горячеющей воды *дымится* на газовой плите... От розового обмылка на блюде восходит химический *дух* клубники...» (с. 327). Таким образом, мытье имеет не только прямое отношение к телесности, но и формирует концепт «душа», который напрямую связан с концептом «тело».

Дополнительные возможности при анализе отмеченных концептов дает учет игровых потенций языка. В словосочетании «пара ведер» возможна игра на одновременном учете значений двух омографов *пара* — в значении ‘два’ и как формы родительного падежа от слова *пар*. От второй, собственно игровой интерпретации, достраивается переход к концепту души, поддерживаемый тем, что у многих народов

душа представлялась в виде пара. В словосочетании «химический дух клубники» также возможна языковая игра. Слово *клубника* происходит от «клубень, которое является суффиксальным образованием (суф. — *ень*) от *клуб* в значении ‘головка растения, нечто круглое’ [16, с. 199]. Слово *клуб* происходит от праславянского \**klǫbъ* в значении ‘нечто круглое, сверток круглой формы, клубок пряжи; сустав’ [Там же, с. 199]. В современном русском языке слово *клуб* употребляется в значении «шарообразной дымчатой движущейся массы» [11, с. 195], ступков пара или дыма<sup>2</sup>. У Н. Кононова прослеживается рецепция взглядов на душу Гераклита, согласно которым душа — «тонкий вид огня, горение огня или нечто такое, что напоминает пар (или жар)»<sup>3</sup>. Огонь имеет отношения к душе *гения*, пар — к душе Евгении.

У «гения», в отличие от его матери, в формировании концепта «душа» участвуют слова, носящие негативную коннотацию. В тексте используются следующие номинации: *дым*, *дымчатый*: «До нас доползали низким *дымом* глухие темные слухи» (с. 336), «от *дымчатой*, словно размытой татуировки шел темный манящий свет» (с. 339). Слова с общим индоевропейским корнем \**dhoi* в совокупности с номинацией «гений» подразумевают некую бестелесность отпрыска Евгении, но в реальности, как было сказано выше, — с точностью до наоборот. Он телесен.

Соседка сравнивает его с Ихтиандром: «...начадил тут нам, Ихтиандр херов... — тихо шипела она заклинание жирной тьме короткого коридора» (с. 338). Слово *Ихтиандр* состоит из двух корней: *ιχθῦς* — ‘рыба’ и *άνηρ, άνδρός* — ‘мужчина, человек’, то есть «рыбочеловек». Ихтиандр — персонаж из фильма «Человек-амфибия» (1981) с Корневым в главной роли. Фильм был снят по мотивам одноименного романа А. Беляева (1928). Ихтиандр — человек, имеющий жабры акулы, это человек-рыба, которому для нормального существования, для дыхания необходимо жить в воде. Поскольку «гений», подобно Ихтиандру, часть времени должен прожить в воде, то он, как и Евгения, теряет свой вес, становится легким, невесомым. *Гений*, как и Евгения, взаимодействует с водной стихией. Показательна сцена его мытья: «Он мылся, широко расставив гончие ноги, отключив белые блестящие ягодицы, прогибая сигмой тощий стан, чтобы как-то залезть под

<sup>2</sup> Здесь содержится возможность перехода к вегетативному коду. *Клубень* так или иначе связан с подземной системой растений и представляет собой или разросшийся участок корня, или утолщение на подземном боковом побеге. Полисемантичесность представлений о корне на материале рассказа Н. Кононова «Амнезия Анастасии» рассмотрена в работе [5]. В рассказе «Гений Евгении» важно также, что гений похож на актера *Корнева*.

<sup>3</sup> Более подробно об этом см.: [9].



струю ледяной воды, текущую из крана...» (с. 339). Мытье подчеркивает константу «тело» у гения. «Он становится чистым в буквальном смысле этого слова», своеобразным «гением чистой красоты» [7, с. 84].

Со стихией воздуха, которая формирует его душу, гений взаимодействует иначе, чем Евгений. Не случайно он моется под холодной водой (не дающей пара). Но связь воды с дыханием просвечивает через его свойства ихтиандра. Одновременно делается акцент на его постоянном курении, где последовательность вдохов и выдохов становится видна зримо. Показательно, что Кононов объединяет подводный и наземный способы дыхания в одном описании, где папираса сравнивается «с дыхательной трубкой акваланга», дающей гению возможность дышать: «Папиросу он действительно никогда не выпускал из нарисованного гнусного рта, как *дыхательную трубку акваланга*. Словно *не мог уже дышать* иным способом в нашем презренном, совершенно чуждом ему ядовитом убожестве» (с. 338). Через обыгрывание внутренней формы англоязычного слова *акваланг* (обр. от лат. *aqua* — ‘вода’ и англ. *lung* — ‘легкое’) достраивается связь тела и души главного героя.

Очень важны второстепенные персонажи рассказа — возлюбленные Евгении и ее супруг. Все возлюбленные Евгении испытывают к ней физическое влечение. Все хотят ее телесно. Однако константа «душа» присутствует и у них. Она выражается с помощью употребления слов — *вздохать* и *выдувать*: «Под ее окном... глубоко и безнадежно *вздохали*. С волнением *выдували* в темноту ее имя, как мягкий большой мыльный пузырь» (с. 328). Здесь тоже стихия воздуха связана со стихией воды — через сравнение произнесения имени с выдуванием мыльного пузыря и через обыгрывание внутренней формы слова *волнение* — от слова *волна*. В процитированном отрывке есть отсылки к процедуре мытья (через слово *мыльный*) и к рыбе (через слово *пузырь*), а таким путем и к Ихтиандру.

Внешность супруга Евгении Анатолия, как уже было сказано выше, почти не обозначена. Телесность Евгении и их «сближенная» совместная жизнь ведет к выявлению у него души-Психеи. У Анатолия концепт «душа» образуют слова, имеющие корень *псих*:- «внешне тихая жизнь с белотелой Женей так на него повлияла, что он в конце первого года совместного тесного бытия оказался в серьезной *психушке*» (с. 329); «длинный Анатолий оказался, как испуганно рассказывала на кухне она [Евгения], ну прям *психованным*» (с. 329). Корень *псих*- восходит к др.-греч. ψυχή — ‘душа’. Душа-Психея проявляется у Анатолия через отклонение от нормы — он становится *душевнобольным*, то есть *психом*.

Другое значение др.-греч. ψυχή — ‘бабочка’. В греческой мифологии душа «представлялась в виде бабочки... покидающей тело умершего» [8, с. 181]. У Кононова Евгения, подобно бабочке, обладает легкостью и способностью летать: «ее [Евгению] сносили *воздушные потоки* туда, где она становилась невидимой или вовсе не существовала» (с. 328). Воздух умножает легкость Евгении, уничтожая ее телесность, она становится легче воздуха.

В русском языке лексема *бабочка* образована от *баба* в значении «женщина (обычно с оттенком пренебрежительности или фамильярного одобрения)» [13, т. 1, с. 281]. Такое толкование дает семантически пренебрежительную оценку главной героине Евгении, что приводит к двойственности образа. С одной стороны, образ Евгении конструируется из составляющих с положительной оценкой и относится к концепту «душа» (она «легкая», «воздушная», «рождающая» *гения*, «женственная», «воплощение души»). А с другой — образ конструируется лексемами с отрицательной оценкой, связанными с концептом «тело» (Евгения — «женщина легкого поведения», «блудливая», «баба», «телесная»).

У Н. Кононова нашли отражение мифопоэтические представления о связи души и дыхания, но в отличие, например, от Андрея Платонова [4], на явном языковом уровне они проявляются не столь очевидно, их описание требует реконструкции скрытого языкового уровня. В рассказе Н. Кононова концепт «душа» присутствует на имплицитном уровне и находится с концептом «тело» в сложных отношениях. В отличие от народных представлений, согласно которым душа может покидать тело только во время бессознательных состояний, в рассказе души покидают тела главных героев, когда они находятся в сознательном состоянии и их телесная жизнь продолжается или даже достигает высшей степени выражения (во время мытья, приготовления пищи, курения). Благодаря такому необычному игровому приему связь души с телом у Н. Кононова ослабевает, но не утрачивается до конца. Душа и тело у главных героев неразрывно связаны между собой, являясь разными гранями единого целого.

### Список литературы

1. *Аверинцев А. А.* Мифы народов мира : в 2 т. URL: <http://www.mifinarodov.com/> (дата обращения: 30.04.2016).
2. *Большой академический словарь русского языка* : в 30 т. / под ред. К. С. Горбачевича. М. ; СПб., 2004—2014.
3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М., 2003.



4. Дмитриовская М.А. Мифопоэтические представления о связи души и дыхания у А. Платонова // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 346 – 355.
5. Дмитриовская М.А. Вегетативный код в рассказе Николая Кононова «Амнезия Анастасии». 1. *Зри в корень!* // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. Вып. 8. С. 107 – 112.
6. Дмитриовская М.А. Коли муза Клио: история души человеческой и история народов в романе Николая Кононова «Фланёр» // Новое литературное обозрение. 2014. №4. С. 266 – 284.
7. Дмитриовская М.А., Скрыбина А.В. Адрогинность «гения чистой красоты»: об одном концепте у Николая Кононова // LITERATŪRA. 2013. №55(2). С. 75 – 89.
8. Ермолова И.Е., Култышева И.С., Светилова Е.И., Шопина Н.Р. Античность. Дубна, 2003.
9. Кессиди Ф.Х. Гераклит. М., 1982.
10. Кононов Н.М. Саратов. М., 2012.
11. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 2008.
12. Петровский Н.А. Словарь русских личных имен. М., 1966.
13. Словарь современного русского литературного языка : в 20 т. / под ред. К.С. Горбачевича. М., 1991 – 1994.
14. Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 1999.
15. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
16. Шанский Н.М. Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1971.

*Elena Lazareva*

**CONCEPTUAL OPPOSITION SOUL-BODY  
IN N. KONONOV'S "EUGENIA'S GENIUS":  
LEVELS OF EXPLICIT AND IMPLICIT SEMANTICS**

*The author explores the conceptual opposition Soul-Body in N. Kononov's story «Eugenia's Genius». The opposite members of the dichotomy Soul-Body have different forms of linguistic representation. The concept Body is expressed explicitly, whereas Soul is often implicit. Being related to each other, they form an inseparable binom as opposite parts of one whole.*

**Key words:** *Nikolay Kononov, Eugenia's genius, opposition Soul-Body, semantics, language game.*



**В ИНЫХ  
СЕМИОТИЧЕСКИХ  
МИРАХ**



*Как представляется, в области церковного искусства неправильное осмысление понятия «литургическое пространство» обусловлено... желанием подвести под разрабатываемые модели логически обоснованную, по самой своей сути ограниченную теоретическую базу. Именно поэтому в церковном искусстве наблюдается разрушение представлений о целостности мироздания.*

*Протоиерей Владимир Артамонов*

*И в армянском православии, и в русском отмечаются элементы, которые, с одной стороны, сближают две указанные мирозерцательные системы, а с другой — особенно отчетливо демонстрируют их самобытность, становясь, по сути, символами духовной жизни русских и армян. К числу таковых относятся армянские хачкары и поклонные кресты — в русской православной традиции.*

*Нина Гаспарян, Геннадий Берестнев*

*Разница культур разных народов ощущалась уже в глубокой древности. Понятно, что интерес вызывают и вопросы: в чем эти отличия, откуда они происходят, где их расхождения необратимы, либо, напротив, где разные национальные культуры сходятся в результате коммуникативных взаимодействий.*

*Валерий Зусман, Зоя Курнозе*

*Протоиерей Владимир Артамонов  
(Калининград)*

## ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И ИСКУССТВО В ПРАВОСЛАВИИ

---

---

*Показывается, что литургия в ее пространственно-временном аспекте моделирует картину мира христианского православного сознания, определяя ее всеобщность и целостность. Такой литургический хронотоп способствует преодолению доминирующей в настоящее время познавательной тенденции к расколу сознания. С этих позиций рассматриваются начала искусства и в целом эстетики православия.*

*Ключевые слова:* религия, православие, эстетика, церковное искусство, икона, литургия, храм, пространство, время.

«Литургическое пространство» — понятие, не требующее определения уже потому, что содержательно ничем не может быть ограничено. Оно, по сути, обозначает всю Вселенную. Не ограничено это понятие и в темпоральном плане. Использование его для обозначения какого-либо конкретного места или периода характерно для сектантского мировоззрения, исходящего из духовной обособленности, и фактически представляет собой «ересь».

К сожалению, современный человек не свободен от этой ошибки и в плане общего мировоззрения. Как условие личного душевного благополучия он в своем рассудке выбирает отчужденность от целостного мира, замкнутость, ограниченную самодостаточность и при этом переносит эти предпочтения также на принятую модель духовной жизни. Эта «болезнь» сознания человека обнаруживает себя в том числе в религиозной сфере. Не только обычные люди, связывающее себя с православием, но порой даже церковнослужители решительно сужают литургическое пространство до пределов прихода, монастыря или собственно церковного помещения — порой даже до границ пространства отдельного богослужения. То, что, по сути, не имеет границ, мыслится ограниченно, подгоняется под стереотипы человеческого ума.



Как представляется, в области церковного искусства неправильное осмысление понятия «литургическое пространство» обусловлено отмеченной тенденцией и в связи с этим — желанием подвести под разрабатываемые модели логически обоснованную, по самой своей сути ограниченную теоретическую базу. Именно поэтому в церковном искусстве наблюдается разрушение представлений о целостности мироздания. Эти же процессы составляют причину того, что вся православная культура загоняется в некую «резервацию»: ее предлагается понимать узко — как идейную и материальную область церковного богослужения. А иконописец в этих условиях видится всего лишь экономическим субъектом, выполняющим специальный заказ, причем критерием оценки его работы выступают исключительно вкусы и потребности заказчика.

Где же выход из сложившегося положения?

Прежде всего, нужно помнить, что во вселенском масштабе искуснейший Изаграф — это Бог. И большая часть Его творений человеку во временном мире недоступна. Но у человека есть, как дар Божий, некое эстетическое чувство, порой заставляющее ощутить, что только Господь способен это чувство удовлетворить. Отсюда стремление к совершенной красоте, и в этом стремлении лежат корни вообще любой художественной деятельности. Не случайно фигура «Космоса» в иконе Пятидесятницы изображается на черном фоне, который передает глубину непостижимости и одновременно вселяет надежду на беспредельность и неизреченность совершенства.



Рис. 1. Пятидесятница. Сошествие Святого Духа



Именно стремление к Красоте Божьей обеспечивает возможность соучастия в ней человека, бытие которого ограничено. Но эта предельность его жизни составляет частное проявление литургического пространства-времени. Жизнь человека — это его Абсолютное Бытие, доступное его ограниченному земному восприятию. Тем не менее в видимом мире он в состоянии проследить отблеск красоты Мира Горнего, который вдохновляет его на создание произведений в разных художественных областях (включая музыку, литературу и другие искусства). Если произведение так или иначе передает отблеск Мира Горнего, отвечает Ему, то оно не может не доставлять окружающим эстетическое наслаждение — через него земному миру открывается Божественный Образ. Если произведение чуждо этой установке, оно не ориентировано на красоту небесных сфер, его воспринимают как «безобразное» и оно воспринимается как чуждое душе (в крайнем случае как «интеллектуальное»).

На самом деле вся православная культура служит обеспечению литургии, имеющей в земном бытии особое, принципиальное значение. И в христианских государствах этот принцип проявлялся практически во всех сферах — в быту, хозяйстве, общих установках градостроительства, конкретных формах архитектуры. Например, храмовые сооружения мыслились зодчими и не только как сакральные центры города, но и как локальные архитектурные доминанты. С храмов часто начинались города, с ними были связаны все дальнейшие градостроительные стратегии. В малонаселенной местности они становились облагораживающими символами присутствия Божьей Красоты в самой природе, в ландшафте.



Рис. 2. Церковь Покрова на Нерли. 1165, пос. Боголюбово



Изобразительные и прикладные искусства православия помогали сохранить духовное равновесие даже в заботах о материальных житейских потребностях. Но по мере секуляризации общества это служение искусств не то чтобы совсем прекратилось, но стало — и все более становится — бессистемным. Не удивительно, что на эстетическую сферу православного христианства сейчас активно влияют профанные, порой даже откровенно негативные, а с религиозной точки зрения — демонические начала. Мир, в котором мы существуем, все менее соответствует своему истинному облику. А прикрывается эта проблема активно внушенными идеями широты вкусов, свободы эстетических предпочтений, толерантности. Характерный признак этого — почти полная деградация области эстетического воспитания и просвещения. При существующем сейчас уровне духовности, нравственного и эстетического воспитания, по сути, невозможно говорить о свободе выбора. Современный человек, скажем, занимающийся художественным промыслом, уже не умеет отличить красивое от уродливого, доброе от злого (хотя он уверен, что на самом деле это не так). Но хуже всего то, что в наше время путаница имеет место не во вкусовых предпочтениях, а в самих критериях оценки. Человек в современной культуре потерял истинные эстетические ориентиры. Поэтому и духовная, и нравственная, и эстетическая сферы его сознания сейчас формируются в лучшем случае стихийно.

Реальное храмовое пространство — это особая ипостась пространства литургического. Но его невозможно отделить и от общей культурной среды — да и не нужно этого делать. Это пространство возносит и очищает человека, и многим знакомо чувство особой одухотворенности, охватывающее в храме. Особенно отчетливым это чувство является, когда человек возвращается к суете обыденной жизни. Но неверно полагать, что это результат духовной оторванности церковного пространства от реальной действительности. На перепутье находится сама человеческая душа с ее потребностями.

Многие ищут в церкви лишь тишины и умиротворения. Но не находят или обретают нечто душевно важное и вновь теряют. Но не покоем и не примитивным душевным благополучием исполнено пространство церкви. Церковь насаждена Господом для спасения человека, привлечения его к Миру Горнему, исцеления от греха, и происходит это обычно весьма болезненно. Церковь служит восстановлению целостности человеческой личности, в ней человек напряженно трудится в духе, а не отдыхает от мирских забот.

Напряжение чувств — неотъемлемая составляющая молитвенной жизни человека в распространяющемся вовне литургическом про-



странстве. И оно ведет не к удовлетворению эстетических потребностей, а к той же высочайшей цели раскрытия Небес. Но чаще всего современное богослужение рассматривается именно с эстетических позиций. Такая безграмотность делает представление об эстетике службы в храме все более пустым. И наивно думать, что положение может исправить формальное соблюдение канонов.

Современный человек сосредоточен на себе и самоуверен, и необходимые правила легко выдумывает сам для себя в отношении той или иной жизненной ситуации. Очевидно, однако, что несоблюдение единых канонов и правил просто неразумно. Корабль можно заставить плыть боком, но это затруднит достижение цели. Можно в качестве паруса повесить сеть, ведь она собирает множество рыб. Но она не «поймает» ветер. И если кормчий не знает и не хочет знать, где нос корабля, а где корма и для чего предназначен парус, то как же он сможет применить правила мореходства? Это означает, что без понимания глубинной сути Литургического Пространства и не относясь к нему со всей ответственностью, невозможно создать в храме ту молитвенную среду, которая содействует в достижении верующими высоких духовных целей.

Именно на этом следует сосредоточить свои духовные усилия и простым людям, и священнослужителям. И это не преувеличение проблемы. Современные храмы со всей их атрибутикой и собственно с иконами, все чаще отклоняются от канона, лишь имитируя его. И остается только сожалеть, когда эта имитация отклоняется от канона. Например, в настоящее время в состав икон и росписей все чаще включаются посторонние или чуждые канону изображения. Они не приносят много вреда только в том случае, когда люди, которые их наблюдают, ничего в них не понимают. Но если образы узнаются, «прочитываются», то появляется соответствующий душевный диссонанс. Изображения, непосредственно не отражающие содержание богослужения, вносят противоречия в души молящихся и уж никак не могут соответствовать формуле «богословие в красках». Они порой выполняют задачи профанного воспитания в эстетической, нравственной или патриотической сферах, но к молитве никакого отношения не имеют. Пространство храма в результате теряет свою сакральную суть и превращается в обычный «клуб по интересам».

Приблизительно те же опасности подстерегают и современную церковную музыку. Ее восприятие из-за почти полного отсутствия соответствующей подготовленности человека (эта подготовленность свойственна очень немногим специалистам) построено на сопоставлении канонического церковного песнопения с его эстетическими преобразованиями.



Рис. 3. Храм Христа Спасителя в Калининграде

В заключение этих размышлений хочется призвать всех, со вниманием следящих за жизнью церкви, вдумчиво относиться к церковному искусству, стремиться к духовному самообразованию, прививать своим детям вкус и к каноническому церковному искусству, и к православной культуре в целом.

*Archpriest Vladimir Artamonov*

#### LITURGY SPACE AND ART IN ORTHODOXY

*The author shows that liturgy in its space-time dimension models a picture of Orthodox mentality revealing its universality and integrity. This liturgical chronotope contributes to overcoming the currently dominant cognitive tendency to split or polarize Orthodox mentality. The author explores the foundations of Orthodox aesthetics and art.*

**Key words:** religion, Orthodoxy, aesthetics, religious art, icon, liturgy, temple, space, time.



*Нина Гаспарян, Геннадий Берестнев*  
(Калининград)

## ИДЕОЛОГИЯ АРМЯНСКОГО И РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В ЗЕРКАЛЕ РИТУАЛЬНЫХ ПРЕДМЕТОВ: ХАЧКАРЫ И ПОКЛОННЫЕ КРЕСТЫ

---

---

*Реконструированы идейные особенности армянского и русского православия по данным важнейших предметов христианского ритуала. Показываются глубинные познавательные функции, которые реализуются на их основе – это, прежде всего, организация сакрального пространства, объединение христианина с Богом, материальное закрепление его памяти. Вместе с тем отмечается, что армянские хачкары более близки языческим культурам по сравнению с поклонными крестами восточных славян, что обусловлено культурной историей этих народов.*

*Ключевые слова:* культура, религия, христианство, Армения, восточные славяне, хачкар, вишар, поклонный крест, столб-часовня, язычество.

### 1. Общие доктринальные различия христианства в России и Армении

Одним из главных факторов в развитии культурных парадигм Руси и Армении стало принятие христианства. «Христианская религия коренным образом изменила мировоззрение народа, стиль его мышления, осветила и восстановила нравственный закон» [15, с. 57]. Исторически принятие христианства преобразовало духовные сущности народов обеспечив их понимание друг друга и дальнейшее позитивное взаимодействие.

Важнейшее начало любой культуры составляют сакральные ценности, которые в значительной мере определяют парадигмальный облик этой культуры и обеспечивают диалог с другими культурами подобного рода. Диалог двух культур – России и Армении – обеспечили сакральные ценности православия, которые проявили себя не



только в вере в особую явленность Божества или в системе обрядов, но и вообще в образе жизни, основополагающих идеях, объясняющих человека и его место в мире.

На парадигмальные особенности христианства на Руси и в Армении не мог не повлиять разрыв во времени крещения двух государств. Армения была крещена в 301 году, в то время как Владимир крестил Русь в 988 году. Почти за семь веков, предшествующих крещению Руси, Армения не раз доказывала свою верность Христу и Слову Божьему, противостоя политическому и идеологическому давлению таких могучих держав, как Византия, Римская империя, Персия, которые силой и властью пытались отнять у армян право быть христианами. Все исторические события этих семи веков оставили след в культуре армян, в их литературе и искусстве. К концу X в. Армения продолжала свою борьбу за право быть православной страной, но никак не могла найти общий язык с Римской и Греческой кафедрами, которые считали Армянскую церковь монофизитской и называли еретической. На Русь же христианство пришло из Византии, где уже была сформирована доктринальная основа православия. Таким образом, Русь оставалась в стороне от споров вокруг Халкидонского собора.

В православном мире принято считать Армению сторонником монофизитства. Что это означает и почему первую христианскую страну принято считать последователем ереси?

В 451 году волей византийского императора Маркиана по инициативе императрицы Пульхерии в городе Халкидоне готовились к открытию Четвертого Вселенского собора. Греческая и Римская кафедры настояли на том, чтобы собор признал в качестве официального догмата две природы (естества) в Христе — божественную и человеческую, неслиянные, но нераздельные после воплощения. Приверженцы этого богословского направления стали называться *диофизитами* [6, с. 88].

Решение собора вместе с посланием папы римского Льва I в Армению принесли сирийские монахи — носители жестких антихалкидонских позиций [5, с. 91]. Чтобы настроить Армянскую церковь против халкидонитов, они преднамеренно исказили суть и смысл указанных документов. Несмотря на то что Халкидонский собор проклял несторианство, из перевода документов вытекало, будто он, наоборот, принял учение Нестория. В результате в Армении халкидонство стало отождествляться с несторианством [2, с. 75].

Результат всего этого составил раскол Вселенской церкви на сторонников и противников постановлений Халкидонского собора. Восточные церкви — Армянская, Сирийская и Эфиопская — хранили вер-



ность формулировкам первых трех вселенских соборов, не считая возможным их пересмотр в зависимости от изменения политической конъюнктуры в ведущих христианских державах. Обоснованно консервативная и непреклонная Армянская церковь оставалась верна духу Второго Вселенского собора, состоявшегося в 381 г. в Константинополе. Вследствие этого и Армянскую церковь называли «неправославной» и «монофизитской».

В действительности же, согласно христологии Армянской церкви, основанной также на формулировках Третьего Вселенского собора (431 г.), «Логос Божий со своей Божьей личностью, природой, воздействием и волей соединил в себе совершенную человечность. Божественное и человеческое соединены нераздельно, неизменно в Господе нашем Иисусе Христе» [5, с. 84]. Очевидно, что трактовать эту формулировку как проявление монофизитства неверно<sup>1</sup>. Тем не менее в популярной светской литературе продолжают называть Армянскую церковь монофизитской. Но сегодня для специалистов (и прежде всего для богословов) такое понимание идейных основ Армянской церкви осталось в прошлом.

Иначе дело обстояло с православием в России. Если Армения была в центре всех богословских споров целой эпохи вокруг естества Христа, то Русь получила уже окончательно сформировавшееся православное учение от Византии и последовала этой Церкви, оставшись в стороне от борьбы, продолжавшейся несколько веков. Русь не могла в полной мере понять и многовековую борьбу Армении за независимость, в которой не могли не учитываться и вопросы религии. Тем не менее основное и главное различие между Русской и Армянской православными церквями определяется вопросом о природе Христа. Подходы к решению этого вопроса в полной мере отразились на культуре обоих государств, в особенности на иконописи.

Существует еще одно на первый взгляд формальное различие между Русской православной церковью и Армянской апостольской. Это различие касается крестного знамения и его символического понимания. Само оно не связано, как считают многие, с обращенностью Армянской апостольской церкви к католичеству. Так, для совершения крестного знамения прихожане Армянской апостольской церкви скла-

---

<sup>1</sup> В учении Армянской церкви, представленном святым Нерсесом IV императору Мануилу I Комнину (XII в.) есть выражение, которое может быть ключом к пониманию данной проблемы. «Если говорят “одна природа” в смысле единства неразрывного и нераздельного, а не в смысле их слияния, и /если говорят / “две природы” как неслиянные и не означающие “разделения”, / тогда / обе / позиции / находятся в русле православия» [8, с. 64]. Таким образом, на богословском уровне в эту проблему уже тогда была внесена ясность.



дывают три первые пальца правой руки (большой, указательный и средний), символизирующие Святую Троицу, а два других пальца пригибают к ладони, что символизирует богочеловеческую природу Христа. После этого последовательно касаются лба, верхней части живота, левого плеча, затем правого, произнося: «*Во имя Отца, и Сына, и Духа Святого. Аминь*». Последователи же Русской православной церкви при совершении крестного знамения касаются лба, верхней части живота, правого плеча, затем левого, произнося: «*Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь*».

Здесь мы можем наблюдать влияние языка на культурные нормы и собственно на религиозный обряд. При произнесении слова *Дух* рука, согласно христианскому канону, должна касаться левого плеча там, где находится сердце. По нормам древнеармянского (грабар) языка зависимое прилагательное следует после главного существительного *ՀոգույնիՍրբի* (*hoguynsrbo* – Духа Святого). Соответственно и крестное знамение накладывается слева направо в отличие от Русской православной церкви, где принято произносить «Святого Духа» и накладывать крестное знамение справа налево. Вот по этой причине, по сути, недоктринального характера наложение крестного знамения в двух Церквях отличается.

Доктринальные же различия между Русской и Армянской православными церквями обозначились в культурном сознании обоих народов.

## 2. Дохристианские традиции изобразительного искусства в России и Армении

Возникшая на Руси уже к XI веку ситуация двоеверия сказывалась на всех уровнях средневекового общественного сознания, накладывая свой отпечаток на поведение, ценностную ориентацию и практические стороны деятельности людей. Эпоха Киевской Руси была во всех отношениях переломной для судеб восточных славян. В их сознании происходила замена языческих ценностей христианскими, однако процесс этот протекал трудно, противоречиво и неоднозначно<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> В этой связи может быть отмечен, например, тот показательный факт, что языческие жрецы и маги волхвы имели большое идейное влияние на все слои общества вплоть до XVIII века. Они зачастую поддерживали народные волнения, апеллируя к языческому сознанию народа. Сохранились сведения о том, что даже такие образованные и просвещенные цари, как Иоанн Грозный и Борис Годунов обращались к гадалкам. В конце XVII века, при Алексее Михайловиче, а затем и при Петре I преследование волхвов приобрело характер государственной политики — их сжигали на костре.



В славянском язычестве существовали подобия скульптурных форм, имевших исключительно религиозный характер. Так, у большинства славянских народов центральной фигурой языческого пантеона был Перун, который представлялся в виде деревянного идола — немолодого мужа с серебряной головой и золотыми усами [4]. Существовали идолы и других божеств (рис. 1).

Чрезвычайно распространен на Руси был и культ дерева. Христианская церковь вела борьбу с ним на протяжении более чем десяти столетий. Так, по Уставу Владимира каждый, кто молился в лесу, подлежал церковному суду [11, с. 172]. Тем не менее традиция изображения мирового дерева, а также человека, птиц и животных в традиционной культуре сохранялась, например, в орнаментах (рис. 2).



Рис. 1. Деревянные идолы Перуна и Чура



Рис. 2. Традиционная русская вышивка

С приходом христианства эта картина достаточно резко изменилась. С одной стороны, иными стали каноны официальной религии — языческие идолы были свержены. Так, в 989 году в Новгороде по повелению архиепископа Аким Корсунянина были разрушены капища, а идол Перуна посекали и сволокли к Волхову. И заповедал Аким Корсунянин никому нигде его не принимать. С другой стороны, русское православие впитало в себя многие элементы языческих верований, придав им новых облик. Так, громовержец Перун стал Ильей-пророком, Велес — св. Власием, праздник Купалы превратился в день св. Иоанна Крестителя, масленичные блины напоминают о языческом поклонении Солнцу.



Рис. 3. Звезда Богородицы  
да Лады», которая позже стала осмысляться как Звезда Богородицы (рис. 3). Фигуры завивания реализуются в растительных орнаментах.

Впоследствии фигуры узла и завивания воплотились в таком виде письма, как *вязь*, по характеру приближающейся к закрытому «сакральному» письму, и в традиции оформления начальных букв в разделах текста — *буквицах* (рис. 4).

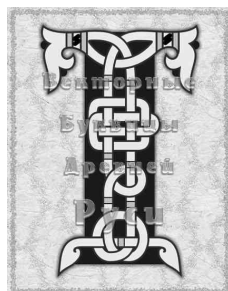
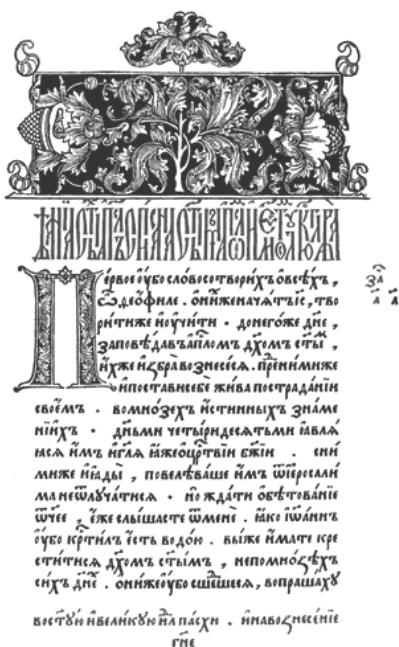


Рис. 4. Вязь и буквицы



Живописи как таковой в дохристианской Руси не было. Она пришла вместе с византийским христианством и занимающими в нем важное место иконами.

Язычество — как свое, так и античное — в культуре Армении, в отличие от культуры восточных славян, оставило следы, значимые для последующего христианского изобразительного искусства. В частности, заметное место в дохристианской культуре Армении занимали скульптуры, представляющие языческих божеств и живописные изображения различных мифических существ. Так, в Британском музее хранится бронзовая статуя Анаит, найденная в Садахе (на территории современной Турции). При раскопках древнего Арташата были обнаружены многочисленные античные терракотовые культовые статуэтки (I—II века н. э.), многие из которых изображают Анаит. Каменный жертвенник бога Михра из городища Двин хранится в Двинском археологическом музее. На средневековых армянских миниатюрах изображены разные мифологические сцены и персонажи (алы, Тьшха, древо жизни, хуш-капарики, мифические животные и т. д.). Храм Гарни — единственный сохранившийся на территории Армении памятник, относящийся к эпохе язычества и эллинизма. Как полагают, он был посвящен языческому богу Солнца — Михру, или Мгеру [1, с. 130].

В III веке до н. э. в Армении появляются новые города, где развиваются ремесла и искусство. Установление более тесных связей с эллинистическими государствами Средиземноморья способствовало дальнейшему развитию древнеармянской культуры в новом, эллинистическом направлении. Со II века до н. э. после восстановления армянской государственности и создания царства Великая Армения в армянской культуре начинается расцвет эллинизма. Развитие эллинистической культуры поощрялось вначале царем Арташесом I, а затем и Тиграном Великим.

Во время археологических раскопок в крепости Гарни около языческого храма I века н. э. были обнаружены руины терм I—III веков н. э., пол которых был украшен хорошо сохранившейся мозаикой с изображениями языческих богов и других мифологических существ с греческой надписью: «Мы потрудились, но нам не заплатили». Ко II веку н. э. относятся две серебряные чаши, одна из которых, с именем армянского царя Бакура II, украшена изображениями сцен на театральные сюжеты [3]. На территории Армении обнаружено несколько скульптурных мужских портретов, датирующихся III веком.

С 301 года, после принятия Арменией христианства как государственной религии, в армянском искусстве творческое воплощение получило новое идейное содержание, воспринятое из центров христианского Востока. Однако формы культурного воплощения этого содер-



жания в Армении обнаруживают более глубокие корни по сравнению с христианскими культовыми объектами у восточных славян. Тем не менее в этом плане прослеживаются и определенные сходства, которые вскрывают общие когнитивные установки разных направлений православного христианства и религиозного сознания в целом.

### 3. Армянские хачкары и поклонные кресты в русском православии

И в армянском православии, и в русском отмечаются элементы, которые, с одной стороны, сближают две указанные мирозерцательные системы, а с другой — особенно отчетливо демонстрируют их самобытность, становясь, по сути, символами духовной жизни русских и армян. К числу таковых относятся армянские *хачкары* и *поклонные кресты* — в русской православной традиции.

Хачкары (букв. «крест-камни») — уникальные архитектурные памятники, представляющие собой стелу с резным изображением креста; пространство вокруг креста также заполнялось резьбой, имеющей характер сложного растительного орнамента.

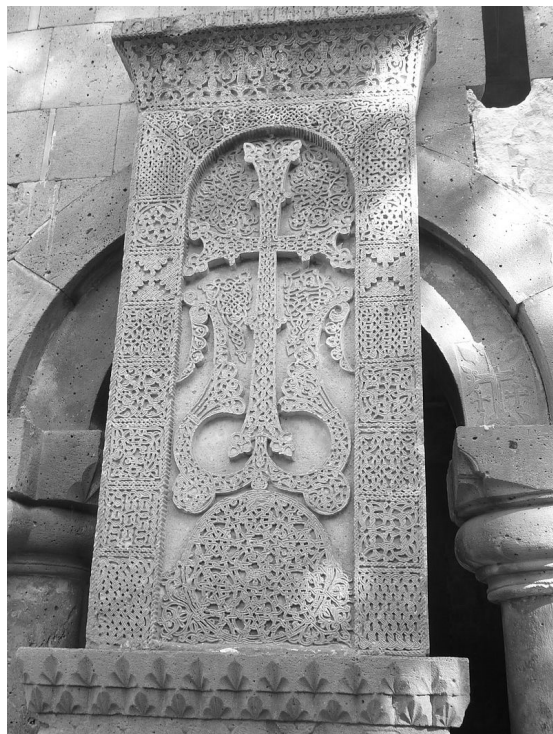


Рис. 5. Хачкар в Санаине. XIII век





Хачкары имеют несколько культурных источников. Считается, что таковыми являются *вишапы* — мегалитические изваяния, связывавшиеся с древними языческими божествами. Традиция их возведения относится к I тыс. н. э.<sup>3</sup> Вишапы ставили у истоков рек, границ поселений, дорог с целью определения пространств, освоенных человеком. Другой, более поздний культурный источник хачкаров видится в вертикальных каменных плитах, которые цари эпохи Урарту устанавливали, чтобы поведать миру о своих законах и завоеваниях. Подобные стелы строились и в более поздний период первой династии армянских царей Арташесидов [см. 14].

Считается, что хачкары связывались, прежде всего, с погребальным обрядом — значительное их количество было обнаружено на кладбищах, где они играли роль надгробий. Но они выполняли и другие функции. Так, их устанавливали при монастырях, внутри храмов и на их фасадах. Они могли быть вмурованы в стену, но вместе с тем их ставили на постаментах отдельно от того или иного культового сооружения. Хачкары могли представлять собой группу (как, например, на кладбищах), но могли быть и единичными.

Показательно, что хачкары ставились на месте языческих жертвенников, а также в тех местах, где в дальнейшем планировалось возведение христианского культового сооружения — церкви или монастыря. Впоследствии их стали устанавливать по самым разным поводам — в честь победы над врагами, по случаю окончания строительства храма или моста, в благодарность за что-либо (например, за получение земельного надела); они могли служить межевыми знаками.

В культурном плане функциональность хачкаров связывалась с христианством — они должны были свидетельствовать о христианской вере на землях Армении [14]. В более же общем плане у хачкаров определяются несколько функций, отражающих общие модели религиозного сознания человека. Так, они рассматривались как места религиозного поклонения, обеспечивающие взаимодействие между двумя мирами — профанным и сакральным. Считалось, что освященный хачкар обладает священной силой и всячески помогает человеку, охраняет его, обеспечивает его победность, дает долгую жизнь, хорошую память и служит средством спасения души (см.: [16]).

---

<sup>3</sup> На одном из вишапов, обнаруженном в 1909 году в Аждаха-юрте Н. Я. Марром и Я. И. Смирновым, были обнаружены более поздние (датируемые XIII веком н. э.) изображения крестов и надписи. Их положение свидетельствовало о том, что в XIII веке этот вишап находился в вертикальном положении и был преобразован в некое подобие хачкара.



В целом у хачкаров можно выделить следующий ряд характеристик и функций:

- а) хачкары имеют заметные языческие истоки;
- б) это культовые сооружения, непосредственно связанные с христианством, но представляющие и общие (глубинные) модели религиозного сознания человека;
- в) они организуют сакральное пространство и во внутреннем аспекте (представляют идею центра) и во внешнем — служат маркерами его границ;
- г) хачкары связываются с культовыми «местами сакральной силы» вообще, независимо от характера культа, и сами выступали носителями этой силы;
- д) хачкары связываются с памятью и служат средством ее закрепления;
- е) хачкары служили средством спасения души человека.

Своеобразный аналог армянских хачкаров в христианской культуре восточных славян составляют так называемые поклонные кресты. Это монументальные (высотой до 12 м) кресты, обычно изготовленные из дерева (редко из камня и еще реже — из металла) вне храма или каких-либо других сооружений. В подножье поклонного креста укладывают горкой камни, символизирующие собой Голгофу, на которой был распят Иисус Христос. Кресты такого рода призывают к поклонению Спасителю, почему и называются «поклонными» (рис. 6).

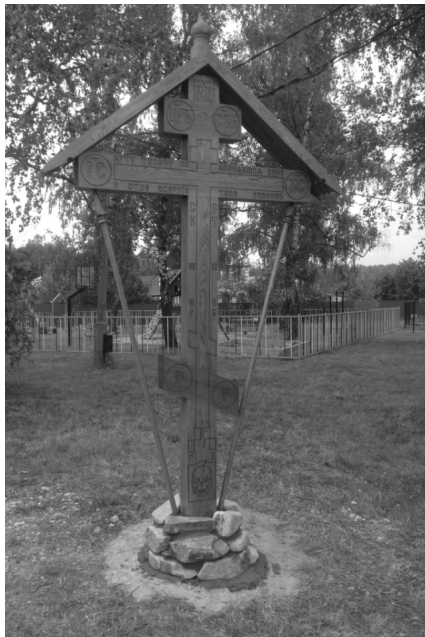


Рис. 6. Поклонный крест



Традиция установления поклонных крестов имеет глубокие корни и восходит к самому началу эпохи христианства на Руси. Так, считается, что первый такой крест был установлен на Киевских горах равноапостольной княгиней Ольгой или даже самим святым апостолом Андреем Первозванным. Функция такого креста – показать, что над этими землями господствует христианская вера. Подобные поклонные кресты предлагается называть *миссионерскими* (см.: [10]).

В целом функции поклонных крестов весьма разнообразны, но они, так же как и хачкары, отражают глубинные, архетипические установки в когнитивном освоении мира человеком. С этой точки зрения определяется ряд разновидностей поклонных крестов. Прежде всего они связываются с погребальным обрядом и в христианском культе составляют обязательный атрибут захоронения (*надгробные кресты*). Однако с глубинной точки зрения эта функциональность сводится к способу организации пространства – такой крест задает сакральный центр, тем самым придавая месту, где он стоит, свойство высокого уровня святости.

Одновременно поклонные кресты служат маркерами внешней границы «своего» пространства, в связи с чем их ставят у дорог, чтобы путник мог помолиться и испросить благословения Божия, входя в новое для него «чужое» пространство (*придорожные кресты*). Такими же крестами маркируются границы между сельскохозяйственными угодьями (*межевые кресты*).

Поклонные кресты ставятся не только как средство придания свойств священности организуемому ими пространству, но и как высокие знаки уже отмеченной сакральности некоторого пространства. В связи с этим они водружаются на месте сторевшего или разрушенного храма, отмечают место закладки будущего храма.

Поклонный крест может ставиться по обету, как обещанная Господу благодарность за вымоленное событие – избавление от врагов или каких-либо напастей, исцеление от болезней, рождение ребенка и т. д. Так, недалеко от Переяславля-Залесского до сих пор стоит часовня, возведенная над крестом, который, по преданию в благодарность Господу за рождение наследника Феодора в 1557 году установил царь Иоанн Грозный. В истории России известен деревянный крест, установленный императором Петром I в Унской губе на побережье Белого моря в благодарность за свое спасение во время морской бури 2 июня 1694 года. На кресте Петр самолично вырезал надпись: «Сей крест поставил капитан Петр в лето Христово 1694». Такие кресты называются *обетными* (*памятными, благодарственными*).



Еще одну важную разновидность поклонных крестов составляют кресты, которые ставятся с целью защиты того или иного культурного пространства от разного рода напастей — болезней людей и скота, возможных опасностей, угроз, неурожая и т. п. Такие кресты называются *охранительными*. На глубинном идейном уровне они связываются с мыслью о том, что в них содержится особая сакральная сила, которая охраняет человека и освоенное им пространство от любого негативно-го воздействия. Эта функция охранительного креста поддерживается дополнительными ритуальными действиями, в свою очередь имеющими глубокие мифологические истоки и восходящими к языческим временам. В связи с этим должны быть упомянуты так называемые *обыденные кресты*. Они должны быть изготовлены мужчинами села за одну ночь или за один день, обнесены вокруг села, что должно дополнительно определять границу между «своим» и «чужим» пространствами, и установлены на перекрестке дорог — границе культурного пространства села (см.: [12]).



Рис. 7. Труворов крест  
 легендарного варяга, пришедшего на Русь вместе с Рюриком и погибшего на этом месте в 864 году (рис. 7).

Поклонные кресты такого рода апеллируют к религиозному сознанию человека и, по сути, служат средством внешнего оформления его христианской памяти.

У поклонных крестов в русском православии определяется еще одна важная функция — они могут служить маркерами места гибели или внезапной смерти человека (в связи с этим их часто можно видеть вдоль дорог). На таком кресте помещают имя человека, о чьем упокоении те, кто установил крест, просят помолиться прохожего. Такие кресты называются *поминальными*. К числу старейших поминальных крестов на территории России относится «Труворов крест» на окраине Изборска рядом с Труворовым городищем. Согласно преданию, он установлен на месте гибели Трувора,



Функционально близки миссионерским *приметные* (навигационные) кресты — такие, которые служили ориентирами для путников и мореплавателей. Такие кресты издали указывали путь из «чужого», враждебного и опасного мира в «свой» мир христианства. Обычно такие кресты ставились на возвышенностях, чтобы их было видно издали. Примером такого рода может служить крест на горе Афон (рис. 8).



Рис. 8. Крест на вершине горы Афон

В свете всех этих фактов обращает на себя внимание функциональная близость поклонных крестов другому культовому объекту — открытым «столбам-часовням», простым сооружениям, представляющим собой невысокие столбы с крышей, под которой помещалась икона или металлический крест (рис. 9).

В частности, столбы-часовни связывались с похоронным обрядом. Однако конкретная их функция отличается от функции надгробного креста. Так, кладбищенская часовенка в деревне Киняусь Вологодской области выполняет две функции — служит местом поминовения предков и маркирует вход в пространство



Рис. 9. Столб-часовня



деревенского кладбища [13]. Столбы-часовни, так же как поклонные кресты, могли маркировать границы культурного пространства — в этом случае они ставились на дорогах при выходе из села или возле мостов. В связи с этим возле них прощались с покойниками или с людьми, покидавшими село надолго. Возле столбов-часовен могли проводиться молебны. Существовали и личные обетные часовенки, которые ставились в огороде возле дома. Столбы-часовни ставились при родниках и колодцах, с одной стороны, освящая их, а с другой — подчеркивая сакральность этого места [13].

В целом у поклонных крестов и столбов-часовен можно выделить следующий ряд функций и идейных особенностей:

а) в культуру восточных славян, в отличие от хачкаров, они принесены извне, заметные черты их связей с язычеством не прослеживаются;

б) так же как хачкары, это культовые сооружения, непосредственно связанные с христианским религиозным сознанием, но имеющие весьма глубокие идейные основания;

в) подобно хачкарам, они организуют культурное пространство, маркируя и его центр, и внешние границы;

г) в отличие от хачкаров, они не связываются с культовыми «местами силы» — они сами выступали ее источниками;

д) так же как и хачкары, поклонные кресты и столбы-часовни связываются с памятью и служат средством ее закрепления;

е) поклонные кресты и столбы-часовни непосредственно не служат спасению души христианина, но определенные культовые функции выполняют.

Переходя на еще более высокие уровни обобщения этих сходств и различий, можно сказать, что основное различие рассмотренных армянских и восточнославянских культовых объектов пролегает в их историческом отношении к язычеству (хачкары ближе к нему, нежели поклонные кресты и столбы-часовни). Сходства же между ними имеют более глобальный и «надежный» характер — они определяются единством архетипических позиций, сводимых к базовым противопоставлениям «сакральный — профанный», «свое — чужое», «живой — мертвый». Это сходство проявляется и в антропоцентризме — знаковом оформлении памяти человека.

### Список литературы

1. Абемян М. Х. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.
2. Айвазян К. В. История отношений Русской и Армянской церквей в средние века. Ереван, 1989.



3. Буслев Ф. Общие понятия о русской иконописи. Русская иконопись. М., 2014.
4. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Перун // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 305–306.
5. Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.
6. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1998. С. 88–91.
7. Орбели И. А. Армянский героический эпос. Ереван, 1956.
8. Петросян Е. Армянская Апостольская Святая Церковь // Проблема соединения двух естеств во Христе. 1996. Ч. 3. URL: <http://armenianhouse.org/petrosyane/church-ru/part3.html> (дата обращения: 29.11.2016).
9. Плотникова А. А. Ритуал завивания у славян. URL: <http://ec-dejavu.ru/к/Knot.html> (дата обращения: 29.11.2016).
10. Поклонные кресты. URL: <http://pravoslavie24.com/poklonnye-kresty/> (дата обращения: 27.11.2016).
11. Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. М., 1987. Т. 2. С. 160–172.
12. Толстая С. М. Обыденные предметы // Славянская мифология: энциклопед. словарь. 2-е изд.. М., 2002. С. 281–282.
13. Соловьев Д. Деревенские святыни в культурном ландшафте деревни Киняусь Вятскополянского района Кировской области. URL: <http://letopisi.org/index.php> (дата обращения: 29.11.2016).
14. Хачкар. URL: <http://wiki.armenia.ru/wiki/%D0%A5%D0%B0%D1%87%D0%BA%D0%B0%D1%80> (дата обращения: 24.11.2016).
15. Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Казань, 1898.
16. Hambartsumyan V., Nalbandyan R. Armenian cross-stones art. Symbolism and craftsmanship of Khachkars. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/armenian-cross-stones-art-symbolism-and-craftsmanship-of-khachkars-00434> (дата обращения: 24.11.2016).

*Nina Gasparyan, Gennady Berestnev*

**IDEOLOGY OF THE ARMENIAN AND RUSSIAN ORTHODOXY  
IN THE MIRROR OF RITUAL OBJECTS:  
KHACHKARS AND WAYSIDE CROSSES**

*The authors describe the main ideas and specific features of the Armenian and Russian Orthodoxy based on the analysis of Orthodox religious rituals and religious objects used in them. The authors reveal deep cognitive functions that these religious objects enable, first of all, the creation of a sacred milieu, unification of the Orthodox believer with God, and the formation of Orthodox memory. At the same time, it is noted that the Armenian khachkars are closer to pagan cultures in comparison with wayside crosses of the Eastern Slavs; the fact that can be conditioned by the cultural history of these peoples.*

**Key words:** culture, religion, Christianity, Armenia, Eastern Slavs, khachkar, vishap, wayside cross, road chapel, paganism.

*Валерий Зусман, Зоя Кирнозе  
(Нижний Новгород)*

## НАЦИОНАЛЬНАЯ КОНЦЕПТОСФЕРА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАЦИЯ

---

---

*Показана связь национальных концептов и такого явления, как политическая нация, вскрывается обусловленность политического национального сознания процессами межкультурной коммуникации. Все эти явления и процессы рассматриваются с точки зрения и в категориальной системе синергетики. В этом плане в истории национальных государств особо выделяются «точки бифуркации», определяющие направления их развития.*

*Ключевые слова: синергетика, культурное сознание, национальная концептосфера, межкультурная коммуникация, политическая нация, культурные константы.*

Понятия «национальный культурный мир» и «национальная концептосфера» могут рассматриваться как синонимы. Термин «концептосфера» введен Д. С. Лихачевым по аналогии с «биосферой» и «ноосферой» [7, с. 100]. Заимствованное у В. И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена представление было перенесено Д. С. Лихачевым на характеристику русского языкового мира. Термин применим и для описания национального культурного мира в целом. Для характеристики концептосферы национальной культуры важна связь, существующая между концептами [7, с. 100 – 101].

Изучение национальной концептосферы является исследованием идеального аспекта системы «культура» [5]. Концепт всегда нуждается в интерпретации, потому что в нем соединены понятия и представления, стандартизованность и уникальность. Самые конкретные определения национальных концептов могут вызывать протест и полярные оценки. Русские концепты «соборность» и «коллективизм», неоднократно рассматриваемые как опорные и, несомненно, позитивные





единицы русского культурного мира, могут оцениваться и как препятствия к осуществлению личной свободы. Немецкий «порядок» — одна из констант соответствующей национальной концептосферы — вызывает у современных немцев энергичный протест. Американский концепт «конкуренция», одна из опор национальной ментальности, подвергается в Америке и Европе резкой критике и не только на бытовом уровне. По мысли «отца» кибернетики, выдающегося математика Н. Винера, конкуренция не способствует развитию подлинной демократии и тормозит укрепление гражданского общества.

Национальные концепты, как и национальные концептосферы, не могут быть точно определены, но тем не менее могут быть описаны. Описания эти допускают некоторую долю субъективизма, заложенного в самой природе концепта. Разница культур разных народов ощущалась уже в глубокой древности. Понятно, что интерес вызывают и вопросы: в чем эти отличия, откуда они проистекают, где их расхождения необратимы, либо, напротив, где разные национальные культуры сходятся в результате коммуникативных взаимодействий. Среди общих оснований для формирования национальных концептосфер называют геополитический, исторический и этнопсихологический факторы. Опора на геополитический фактор получила особое распространение в классической немецкой философии, в частности в философии И.Г. Гердера и В. фон Гумбольдта. На них опираются многие современные этнологи. Оригинальную концепцию предлагает Л.Н. Гумилев, подчеркивающий роль «месторазвития», «родины этноса» — неповторимое сочетание элементов ландшафта, где этнос впервые сложился как система [4, с. 497]. Изменение национальных границ в ходе исторических сдвигов на протяжении веков оказывает влияние на национальную психологию и порождает свой ряд концептов, собственные границы «своего» и «чужого». Границы эти четко не определены и постоянно пересекаются, в том числе и при межкультурной коммуникации.

Традиционное понимание межкультурной коммуникации сводит ее к коммуникации межъязыковой и межэтнической [7]. Эта концепция и сегодня остается актуальной. Истоки ее восходят к идеям уже упоминавшихся немецких философов Гердера и Гумбольдта. Ее углубил выдающийся украинский лингвист А.А. Потебня. Неогумбольдтианцы в XX веке, в том числе и Л. Вайсгербер, адаптировали эти идеи к новому историческому контексту. Рассматривая возможное развитие «проекта Украина», альтернативных сценариев развития государ-



ственности, современный автор рассматривает украинский язык «как консолидирующий элемент потенциальной украинской политической нации... Поэтому перед обществом стоит задача сознательной самоидентификации, именно с украинским языком, сотворение собственно украинского видения мира» [2, с. 211 – 212].

Однако в современном глобализованном мире межкультурная коммуникация не сводится к межэтнической. Межкультурная коммуникация – это коммуникация между национальными и индивидуальными культурами. В понятие «национальная культура» вводятся новые параметры, среди них категория «политическая нация». «Политическая нация» – объединение людей, в котором этническое наименование может функционировать как национально-государственное. Этнический признак присутствует как вторичный. Политическая нация связана прежде всего с утверждением не этнических, а гражданских ценностей. Самоидентификация политической нации, не отменяя языковой и этнической идентичности<sup>1</sup>, подразумевает формирование концептосферы нового уровня. Здесь встречаются, кооперируются сложные системы этнопсихологического культурного мира и культурного мира политической нации. Концептосфера политической нации строится вокруг идей самоидентификации личности в том культурном мире, где человек живет<sup>2</sup>. Так, японец или украинец, живущие в Америке, могут называть себя американцами. В современном мире практически не существует моноэтнических культурных миров. В России живут не только русские, но и татары, чеченцы, украинцы,

---

<sup>1</sup> В философии под идентичностью (лат. *identificare* – отождествлять, позднелат. *identifico* – отождествляю) понимается «...соотнесенность чего-либо (*имеющего бытие*) с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве *наблюдателем*, рассказывающим о ней себе и другим с целью подтверждения ее саморавности». См.: [3].

<sup>2</sup> Культурная и языковая идентичности, сопрягаемые с этнической, национальной, государственной, политической, социальной, гендерной и иными идентичностями, имеют «множественный характер». В.С. Малахов справедливо отмечает: «В процессе социализации индивид научается справляться со многими ролями и, соответственно, имеет множество *идентичностей*» [10]. Очевидно, внутри каждой идентичности возможны сложные процессы смешивания, размывания, интерференции и детерминации, связанные с условиями формирования / существования идентичности.



белорусы, калмыки, чувашаи, марийцы, якуты... На Украине — большой процент русских. В Крыму, например, живут русские, украинцы, татары... Араб или малазиец во Франции — французские граждане. Калмык в России — россиянин...

Для ускорения и регламентации процесса создания политической нации любое государство вырабатывает множество средств политического, административного и культурного воздействия. Самоидентификация политической нации требует имени. Так, жители Российской Федерации независимо от их этнической принадлежности — *россияне*. В этом же ряду — отмена в паспорте графы национальность при сохранении графы гражданство, клятва американского гражданина и т.д. Процесс этот нередко наталкивается на внутреннее сопротивление людей, которые попали в иной политический контекст. Для них не политическая нация, а их этническая принадлежность остается средством самоидентификации. Экскурсовод на южном берегу Крыма с горечью замечает: «В России живут россияне, в Украине — украинцы, русские остались только в Крыму».

Функционирование концептосферы политической нации сталкивается с концептосферой сильной государственной власти и националистической доктриной. Антиподом политической нации является этноцентричное государство.

Система концептов политической нации образует ее концептосферу, которая частично совпадает с картинами мира этнических групп, входящих в данную политическую нацию. Возникает сложная кооперация, «встреча» сложных систем, синергетический эффект.

Так же и генезис политической нации есть синергетический процесс, длительный по времени и зависящий от многочисленных воздействий извне. Его цель — самоидентификация, выработка «обновленного чувства консолидации» (Т. Возняк).

При некоторой аморфности процесса и самого понятия политической нации он имеет фиксированную точку — узловой момент национальной истории, точку бифуркации. Так, для истории России такими точками бифуркации были народное ополчение Минина и Пожарского, Отечественные войны 1812 и 1941–1945 годов, события августа 1991 года и, возможно, декабря 2011 года. В Новейшей Украинской истории это «оранжевая революция» и «майдан», во Франции — Великая буржуазная Французская революция, Движение сопротивления, возглавленное генералом де Голлем, в Америке — война за Независимость, в Германии — падение Берлинской стены.



Построение национальных концептосфер, попытка выделения главных концептов и констант связана с зарождением политической нации опосредованно. Концепты, входящие в этнолингвистическую концептосферу и образующие в ней систему, взаимодействуют с концептами «политической нации». Этнолингвистические концепты национального культурного мира передают специфический угол зрения на мир. Их система строится вокруг базовых концептов, которые Ю. С. Степанов называет *константами*. Такими константами русского мира можно считать «соборность», «волю», «авось», «веру», «любовь», «хаос». Во французском культурном мире базовыми концептами являются «дух критизма», «свобода» (*liberté*). В немецком культурном мире уже упоминавшиеся «порядок» (*Ordnung*), «работа» (*Arbeit*), «пунктуальность»... [11, с. 93 – 227]. И хотя эти концепты исторически изменчивы, тем не менее, они достаточно прочно закреплены в этнолингвистической традиции русских, французов или немцев. Этнолингвистический аспект концептосферы в известной мере задан каждому народу. По мысли В. фон Гумбольдта, каждая нация «самовыражается» в языке. Существенно подчеркнуть, что язык «...не отделен от поведения и составляет с ним единое целое» [9, с. 38].

Введения понятия «политическая нация» не отменяя этнолингвистической концепции, вводит дополнительные параметры в описание национального культурного мира в целом. В концептосферу входит динамика, временной фактор. И если обращение к идее национального мира на этнолингвистической основе акцентировало константность концептов, то в динамической ситуации формирования политической нации акцентируется нестабильность концепта. Происходит кооперация сложных систем — этнолингвистической и политической. Такое взаимодействие принято называть синергетическим. Дополнительную значимость приобретают спонтанные, взрывные, непредсказуемые, творческие процессы [8].

В условиях современного нестабильного мира зримо меняется и ментальность, хотя лишь до определенного предела. Ментальность этноса — коллективный угол зрения на мир, связанный с «психологическими фактами сознания» (Л. С. Выготский) и обуславливающий единство стереотипов поведения, реакций на мир (Л. Н. Гумилев). Ментальность — это и языковой угол зрения на мир. С ней связано также наименование мира в языке. «Политической нации» присуща особая «ментальная стилистика» — желание и умение «держат мысль» (М. Мамардашвили) [12, с. 19].



Геополитическая, историческая и психологическая составляющие определяют ментальность этноса. В современных полиэтнических государствах взаимодействует множество ментальностей. В России сосуществуют русская, татарская, украинская, мордовская, чувашская, чеченская и другие ментальности. Запад, восток и юг Украины имеют свои ментальные отличия. При образовании политической нации формируются сверхэтнические общие ценности. В этом случае российский патриотизм становится общей чертой для русских, украинцев, татар, якутов и т. д. Американский патриотизм соединяет американцев японского, китайского, русско-еврейского происхождения. Куриром французов в недавнем прошлом был футболист З. Зидан алжирского происхождения.

Формирование политической нации — это процесс самоорганизации сложных систем. Нельзя, однако, недооценивать волевых усилий, которые предпринимаются руководителями современных государств. В культуре огромную роль играют средства массовой информации. Уместно вспомнить популярный голливудский штамп идеального сотрудничества белого супергероя с его афроамериканским другом. В российских средствах массовой информации также предпринимаются усилия по созданию подобных моделей, хотя и гораздо менее успешные. Так, местом проведения саммита руководителей СНГ в 2005 году была избрана столица Татарстана Казань, праздновавшая свое тысячелетие, а ключевой стала произнесенная тогда Президентом России фраза: «Татар не надо обижать, татар надо любить...»

Попытка формирования политической нации на Украине, воспринимаемая сегодня интеллектуальной элитой как насущная задача, подразумевает признание за русскоязычным населением права считаться частью украинской политической нации. В этом случае русскоязычные люди на Украине перестают восприниматься как «рука Москвы». «Справедливее и предусмотрительнее, — пишет украинский автор, — использовать их потенциал и их аудиторию для утверждения украинского — пусть не этнического, а гражданского, но тем не менее украинского национализма» [1, с. 71].

Выражение «украинский национализм», как и национализм русский, немецкий и всякий иной употребляется здесь в значении общенациональной идеи политической нации. Главным ресурсом формирования политической нации можно назвать человеческий фактор, позволяющий эффективно использовать экономический потенциал, создавать новые технологии и воспринимать новые идеи. Рождение



политических наций исторически шло вместе с укреплением свободной инициативы. Страны, вставшие на этот путь раньше других, обладают сегодня культурным миром, в котором концепты «свободы», «ответственности», «разумного критицизма», «толерантности», «индивидуализма», «права» оказываются базовыми, формируя национальные концептосферы. Франция, Англия и Америка выработали систему, позволяющую достаточно конструктивно использовать инициативу, подчиняющуюся общим правилам, основанным на общественном договоре, а не на личных отношениях. Эта установка не отменяет таких базовых русских концептов, как «соборность», «дружба», «жалость», «авось». Но в концептосфере политических наций не в результате личной предрасположенности, а под воздействием традиции свободы и ответственности формируются соответствующие институты, которые в свой черед поддерживают ментальность отдельных личностей.

В национальных концептосферах, по преимуществу опирающихся на этнические традиции, ментальности личностей могут далеко расходиться. Расхождения эти, препятствующие рождению политической нации, не устраниются сверху. Так, в августе 2005 года украинское правительство сделало попытку ускорить рождение на Украине политической нации. В Крыму произошла интенсивная украинизация школ. Мера, призванная способствовать порядку, не дала ожидаемого результата.

Деспотические режимы в истории или декларирование репрессивных мер наталкиваются на этнопсихологические традиции, порождающие возможность множества выборов, степеней свободы, то есть хаос. По-видимому, хаос русского культурного мира, питаемый из многих источников, берет свое начало и отсюда. Не удивительно, что Россия воспринимается европейцами как «обособленная, иная цивилизация». По словам М. Кундеры, русский мир «чарует и притягивает, но, смыкаясь вокруг нас, тут же являет свою ужасающую чуждость. Не знаю, хуже ли этот мир нашего, но уверен, что он иной. Россия знает иную (большую) меру несчастья, иное представление о пространстве (пространстве столь обширном, что заглатывает целые народы), иное чувство времени (времени преисполненного медлительности и терпения). Там иначе смеются, иначе живут и умирают» [6, с. 109–110].

Но иерархический порядок и самый концепт «порядка», вокруг которого может строиться концептосфера, притягивает к себе свои противоположности. Примеры из немецкой истории достаточно



известны. «Порядок» как глубинный концепт немецкой ментальности привел к «новому порядку» Третьего рейха. В философском плане понятно, что гипертрофия порядка рождает хаос. Об этом писал выдающийся физик и философ, лауреат Нобелевской премии И. Пригожин, считавший, что хаос продуктивен, а порядок непродуктивен.

Для рождения политической нации важен момент перехода, выбора, точки бифуркации в национальной истории, после которых развитие получает новое направление. Сценарий этого процесса заранее трудно предугадать. Математически точный расчет и логические конструкции не срабатывают в ситуациях рождения политической нации. Возможно, что именно этот процесс, характеризующийся нелинейным развитием, развернулся в России в декабре 2011 года.

### Список литературы

1. *Белоцеркивец Н.* Кривенька качечка, или Еще раз о «трагедии Центрально-Восточной Европы» // Апология Украины : сб. ст. / ред.-сост. И. Булкина. М., 2002.
2. *Возняк Т.* «Проект Украина». Итоги десятилетия // Апология Украины : сб. ст. / ред.-сост. И. Булкина. М., 2002.
3. *Грицанов А., Румянцева Т., Можейко М.* История философии : энциклопедия. URL: <http://www.term.ru/dictionary/181/word/%C8%C4%C5%CD%D2%C8%D7%CD%CE%D1%D2%DC> (дата обращения: 10.02.2017).
4. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. Л., 1990.
5. *Зинченко В.Г., Зусман В.Г., Кирнозе З.И.* Межкультурная коммуникация. Системный подход. Н. Новгород, 2003.
6. *Кундера М.* Трагедия Центральной Европы (фрагмент). Большая и маленькие // Апология Украины : сб. ст. / ред.-сост. И. Булкина. М., 2002.
7. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Межкультурная коммуникация : практикум. Н. Новгород, 2002. Ч. 1.
8. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
9. *Лотман Ю.М.* Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, 2010.
10. *Малахов В.С.* Новая философская энциклопедия, 2003. URL: <http://www.term.ru/dictionary/879/word/%C8%C4%C5%CD%D2%C8%D7%CD%CE%D1%D2%DC> (дата обращения: 22.02.2017).
11. *Межкультурная коммуникация : учеб. пособие.* Н. Новгород, 2001.
12. *Сорокин Ю.* Переводоведение: статус переводчика и психогерменевтические процессы. М., 2003.



*Valery Zusman, Zoya Kirnose*

**NATIONAL CONCEPTUAL PICTURE  
OF THE WORLD AND THE POLITICAL NATION**

*The article shows a link between culture-specific concepts and the phenomenon of political nation. The author reveals political conditionality of national mentality by intercultural communication. All these phenomena and processes are examined from the point of view of a system of synergies. The author identifies the bifurcation points in the history of national states, which determine their development.*

**Key words:** *synergy, cultural consciousness, mentality, national conceptual picture of the world, intercultural communication, political nation, cultural constants.*



**С ЛЮБОВЬЮ  
К МУДРОСТИ**



*Ад — это когда все для человека стало привычной смертью — и смерть Бога, и смерть человека, той смертью, в которой он, человек, уже не способен не только понять умом, но даже почувствовать душой, что мертв!*

**Владимир Тильманов**

*Основной вопрос философии Н. Ф. Фёдорова — вопрос о жизни и смерти: «Почему живущее страдает и умирает?». Очевидно, что человек смертен, поскольку является природным существом, которое конечно в своем бытии. Но вместе с тем мыслитель обращает внимание на то, что хотя природа — враг наш временный, она же наш вечный союзник.*

**Михаил Чернокоз**

*Уже прижизненные отношения А. П. Карсавина с ревнителями церковной традиции как с родной для мыслителя конфессией — православием, так и с чуждой западной — католичеством, трудно назвать гармоничными. Даже сегодня многие его работы невольно подталкивают к мысли о склонности к интеллектуальной провокации и неслучайности многих зигзагов судьбы этого ученого, богослова, философа и поэта.*

**Владимир Шаронов**

*Владимир Гильманов*  
(Калининград)

## УЧИТЕЛЬНЫЙ ОБРАЗ ВЛАДИМИРА В ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ «ТАЙНЫ БЕЗЗАКОНИЯ»

---

---

*Акцентируется особая значимость умо- и сердцеперемены князя Владимира, «дивное чудо» (митрополит Илларион) которого, несмотря на все внутренние и внешние катастрофы России, по-прежнему отражает ее основную суть – верность Закону Христову.*

*Ключевые слова: учительство, преображение, историография, закон, беззаконие.*

**1.** С точки зрения всякого учительства, не только христианского, учитель призван, прежде всего, помочь ученику измениться. Ад – это не только невозможность возлюбить (Н. А. Бердяев), ад – не только, по слову Ницше, «смерть Бога», которого я не могу убить, но убиваю для себя, убивая одновременно себя. Ад – это когда все для человека стало привычной смертью – и смерть Бога, и смерть человека, той смертью, в которой он, человек, уже не способен не только понять умом, но даже почувствовать душой, что мертв! И поэтому не способен измениться, потеряв свободу и богоподобие, но получив разные возможности иллюзорного блага и удовольствия. Самый опасный ад – незаметный, ад чувственной и умственной анестезии, без способности страдать и сострадать, без воли к выходу из секуляризированного ада в нередко благоустроенной могиле здесь-бытия без бытия. Сегодня многие пишут о наших временах как временах апокалиптических и посткатастрофических, когда случились ужасающие привыкания ко всем видам катастрофизма – от антропологического до планетарного, и поэтому утрачивается возможность и воля к тому, чтобы измениться: неоязыческий апокалипсис спокоен, как во времена Ноя, и самодостаточен в когнитивном и психологическом оправдании адовой энтропии, возведенной в закон, ка-



ковой, с точки зрения не только христианства, но и многих даже альтернативных учений, включая некоторые философии (например, Канта) и некоторые юродствующие естественнонаучные теории (как, например, Шрёдингера), есть на самом деле беззаконие. Об этой «тайне беззакония» пишет и апостол Павел в Послании к Фессалоникийцам, утверждая, что она, эта «тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят из среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2: 7–8).

2. Учительство призвано к удержанию, к тому, чтобы не дать ученику, особенно если этот ученик призван к политической элите, устроить, по слову пророка Даниила, «твердую крепость с чужим богом» (Дан. 11: 39). Таким учителем сегодня является, без сомнения, равноапостольный князь Владимир и, без сомнения, его учительный образ сказывается не только в среде Церкви, но и в среде реальной политической практики, помогая России в деле «удержания теперь». Но особая учительная значимость Владимира сегодня в том, что он сам был учеником и очень непростым, на что указывает, в том числе, его именование «равноапостольным». Так же именуется и Константин Великий, бывший язычником по вере и поступку, но затем поднявший крест, увиденный им в решающей битве против Максенция над Мильвиевым мостом у Рима, над целой античной империей. «Равноапостольство», как известно, не есть уравнение духовной личности с апостолами, но есть максимальное сближение с ними по роду служения делу Христову. «Равноапостольство» политического вождя поднимает его реальный политический праксис в Пространство-Время «великой совести», преодолевая гравитацию «тайны беззакония» в его тирании бессовестности. Это то, что наполняет политическое дело волей Духа Святого в синергичном перихоресисе, решая извечную проблему взаимоотношения между законом и благодатью.

Совсем недаром в 1049 году на Пасхальной неделе Киевский митрополит Илларион в третьей части своего известного всем «Слова о законе и благодати» воздают хвалу князю Владимиру:

Хвалит же хвалебными гласами Римская страна Петра и Павла, от них же уверовала в Иисуса Христа, Сына Божия; Азия и Эфес и Патмос — Иоанна Богослова, Индия — Фому, Египет — Марка. Все страны, и города, и люди чтут и славят каждый своего учителя, который научил их православной вере. Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами, великое и дивное сотворившего, нашего учителя и наставника великого государя земли нашей Владимира, внука старого Игоря, сына же славного



Святослава, которые в годы своего владычества мужеством и храбростью прослыли в странах многих, и победы и могущество (их) вспоминаются ныне и прославляются. Не в худой, ведь, и неведомой земле владычествовали, но в Русской, которая известна и слышима во всех четырех концах земли. Сей славный от славных рожденный, благородный — от благородных, государь наш Владимир, и возрос, и окреп, и от детской младости значительно возмужав, крепостью и силой совершенствуясь, мужеством же разумом преуспевая — единоподержцем был земли своей, покорив себе окрестные народы, одних — миром, а непокорных — мечом [2, 31 — 32].

3. То, что случилось с язычником-князем и чему посвящена обширная и очень противоречивая историография, несет в себе признаки чуда, однако не в магическом смысле, а в евангельском:

Как ты уверовал? Как воспламенился любовью Христовою? Как вселился в тебя разум, высший разума земных мудрецов, чтобы Невидимого возлюбить и на небесное подвигнуться? Как взыскал ты Христа? Как предался Ему? Поведай нам, рабам твоим, поведай нам, учитель наш! Откуда тебе повеяло благоухание Святого Духа? Откуда испил ты памяти будущей жизни сладкую чашу? Откуда вкусил и увидел, как благ Господь? Не видел ты Христа, и не ходил ты за Ним — как учеником Его сделался? Иные, видев Его, не веровали, ты же, не видев, уверовал! [...] Ибо, ведавшие Закон и пророков, распяли Его. Ты же, ни Закона, ни пророков, не почитавший, Распятому поклонился. Как твое сердце разверзлось? Как вошел в тебя страх Божий? Как проникся любовью к нему? Не видел ты апостола, проходившего землю твою, и нищетою своею, и наготою, гладом и жаждою сердце твое к смирению он не склонял. Не видел ты, как бесов изгоняют именем Иисуса Христа, болящие выздоравливают, немые речь обретают, горячка в холод обращается, мертвые встают. Того всего не видев, как же уверовал? Дивное чудо! Иные цесари и властители, видя все, что совершается святыми мужами, не веровали, но более того — на муки и страданья предали их. Ты же, о блаженный, безо всего того пришел к Христу, только благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог един, Творец невидимым и видимым, небесным и земным, и что послал Он в мир, спасенья ради, возлюбленного Сына Своего. И о том помыслив, вошел ты в святую купель. Что иным уродством кажется, тебе силой Божией представилось [2, 36 — 37].

4. Это чудо преображения вне герменевтических рамок сциентистски ориентированной историографии, будучи навсегда связанной с тайной личного обращения, сравнимой с новозаветной тайной обращения гонителя христиан Савла в апостола Христа Павла. Многие ис-



торики были потрясены всей глубиной и загадочностью этого обращения князя Владимира, тем более, что исторические реалии, сопровождавшие это событие, отображены противоречиво, начиная с житийной легенды, вставленной в состав летописного киевского свода после «текстовой чистки», устроенной Феопемптом, первым греческим митрополитом в Киеве, поставленным во главе русской церкви в 1057 году при князе Ярославе Владимировиче. Не вдаваясь в подробности этого историко-исследовательского проблемного поля, отраженного многими и связанного, безусловно, не только с вопросом о вере и безверии исследователей, но и с характером веры, подчеркнем то, что отразил Илларион и является основой православного отношения к Владимиру, заключая в себе бесценную педагогику учительного образа князя в современной России. Это — то, что по-прежнему, несмотря на «время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди» (Дан. 12: 1), «многие очистятся, убелятся и переплавлены будут в искушении» (Дан. 12: 10) через покаяние и спасение свыше. Это случилось с самим Владимиром, каковой после языческого безумия, обратившись, стал воплощением света евангельского откровения в социально-политической реальности возможности «великой совести», несмотря на вечную антиномию меча и любви, через веру. И это случилось и случается и случится со многими-многими в истории Русской церкви и Российского государства. Илларион пишет об этом:

Радуйся, учитель наш и наставник благоверию! Ты правдою облачен, крепостью препоясан, истиною обвит, смыслом венчан и милостынею, как ожерельем, и убранством златым красуешься. Ты стал, о честная глава, нагим — одеждой, ты стал алчущим — кормитель. Ты стал жаждущей утробе прохладой. Ты стал вдовицам помощник. Ты стал странникам пристанищем. Ты стал бездомным — кровом [2, 43].

В заключение процитирую А.В. Карташёва: «В наши дни апокалиптических искушений мира и русского народа властью, хлебами и чудесами техники, пред Русской церковью со всей неотвратимостью встал мировой социальный вопрос со всеми его соблазнами. Креститель наш дал нам пример, как вести себя на этом труднейшем пути» [1, с. 161]. Хочется дополнить: не только перед Русской церковью, но и перед всеми нами — государственной властью, финансово-экономической элитой, образованием и культурой, перед каждым, кто волею судеб был призван родиться в России... Только нужно, чтобы «душа искала света и мира» [1, с. 136]: именно так преосвященный Филарет



(Гумилевский) охарактеризовал то, что произошло с князем Владимиром, связывая чудо его преображения с сокровенной и неизбывной сутью русской души, каковая, несмотря на все, порой чудовищные, испытания русской судьбы, представляется все же взыскующей света и мира.

### Список литературы

1. Карташѐв А. В. История Русской Церкви. М., 2006. Т. 1.
2. Митрополит Иларион. Слово о законе и благодати // Повести Древней Руси. М., 2002. С. 11 – 44.

*Vladimir Gilmanov*

### TEACHINGS OF PRINCE VLADIMIR IN THE CONTEMPORARY DISCOURSE OF "THE MYSTERY OF INIQUITY"

*The author shows special significance of a change of heart and mind of Prince Vladimir, the "miracle of miracles" (Metropolitan Hilarion), which despite all the internal and external hardships of Russia, still reflects its main essence – faithfulness to the Law of Christ.*

**Key words:** *teaching, transformation, historiography, law, lawlessness.*

*Михаил Чернокоз  
(Калининград)*

## **ИДЕЯ ВСЕОБЩЕГО ВОСКРЕШЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Н. Ф. ФЁДОРОВА**

---

---

*Рассматриваются особенности идеи воскрешения, сформулированной в философии общего дела Н. Ф. Фёдорова. Демонстрируется самобытный характер концепции мыслителя. Идеи Н. Ф. Фёдорова перекликаются с современным философским направлением – иммортализмом.*

*Ключевые слова: русская философия, воскрешение, бессмертие, иммортализм, религиозная философия.*

**В** развитие русской философской мысли значительный вклад внес Н. Ф. Фёдоров, с именем которого связана разработка ряда фундаментальных идей, в том числе идеи всеобщего воскрешения. В чем же состоит принципиальная новизна и значимость проекта Фёдорова о всеобщем воскрешении?

Идеи Фёдорова вызвали огромный интерес, к ним обращались крупнейшие русские мыслители: Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, В. Н. Ильин и др. В последнее время они стали предметом исследований и разработки такими авторами, как С. Г. Семенова, А. Г. Гачева, Б. Г. Режабек, И. В. Вишев, С. В. Корнилов, В. В. Варава, В. Меденица и др. [2–5; 7; 9–11]. Закономерность обращения к ним понятна: Фёдоров сформировал основы нового мировоззрения – русского космизма, целью которого стало открытие новых путей определения места и роли человека в универсуме. Основным мотивом для создания философии общего дела для Фёдорова стало понимание смерти как величайшего врага человечества. Мыслитель считал, что главное в христианском учении – идея о грядущем телесном воскрешении всех и каждого, по сути, победа над «последним врагом» (смертью). Эту веру в христианское воскрешение он сохранил, и в основу его рассуждений легло предположение, что подобная победа возможна только при объединении умственных и





физических усилий всего человечества, ставшего единой семьей [8, с. 1–4]. Определение христианских истоков учения Фёдорова необходимо для понимания сути его трактовки идеи всеобщего воскрешения.

Главный вопрос философии Н. Ф. Фёдорова о жизни и смерти: «Почему живущее страдает и умирает?» Очевидно, что человек смертен, поскольку является природным существом, которое конечно в своем бытии. Но вместе с тем мыслитель обращает внимание на то, что хотя природа — враг наш временный, она же — наш вечный союзник. Иными словами, согласно Фёдорову, природа остается «силой неразумной и слепой, рождающей и умерщвляющей» лишь до тех пор, пока она не познана. Именно по этой причине Фёдоров ставит перед человеком и человечеством задачу постижения и управления природными процессами. Мыслитель одновременно указывает на неприемлемость мнимого господства над природой, под управлением природой он понимает не утилитарный подход, в основе которого — удовлетворение капризов человека, а подход, основанный на использовании открытых законов природы, с целью регуляции естественных процессов и преодоления смерти волей человека. Фёдоров понимает человека не только как высшее творение, но и как величайшее орудие самого Бога. Фёдоров считал, что через человека Творец воссоздает мир, а значит — единственный путь человека к Богу лежит через дело воскрешения. Подобный подход объясняет, почему природа была оставлена Творцом в слепоте, а человек представлен самому себе. Н. Ф. Фёдоров видит человечество не просто как праздных пассажиров на планете созданной Творцом, а как ее экипаж.

Исключительно важным в философии Фёдорова является осознание того, что овладение природой невозможно для разрозненного человечества. Мыслитель указывает на то, что дело победы над природой — всеобщее, и только в единстве человечество может справиться с данной задачей. Он считал, что между людьми должна установиться всеобщая любовь, должно быть создано братство сынов, целью которого станет дело воскрешения отцов. Но, включая в свою философию положение о необходимости объединения человечества для борьбы со смертью, Фёдоров сталкивается с множеством социальных проблем: как должно управляться человеческое общество? Какая форма его организации оптимальна для осуществления задач «общего дела»? и т. п.

Фёдоров отвергал такие основные формы правления, как деспотизм и «конституционализм». С точки зрения мыслителя, идеальной формой общественного устройства может быть только психократия, которую он называет также «истинным самодержавием». В данной форме правления снимается противопоставление Бога и правителя



(духовного и светского). Сам царь представляется орудием Бога: «Не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеческого» [9, с. 213].

В концепции Фёдорова определены задачи философии, науки и искусства в деле достижения бессмертия. Фёдоров развил глубокую и содержательную критику развития философии в направлении сведения ее к умозрительному теоретизированию. По его мнению, отдельный разум, занимающийся схоластическими изысканиями, приводит к крайнему субъективному идеализму. Фактически человек начинает признавать единственной реальностью только собственное сознание и как крайнее проявление — отрицает существование внешнего мира, то есть объективные знания. По мнению Фёдорова, подлинное знание всегда деятельное. Он указывает на необходимость объединения теоретического подхода с практическим для завершения общего дела — подчинения и познания природы, и в конечном счете — победы над смертью.

Мыслитель утверждал, что наука должна быть не «сословной, кабинетной, университетской», а стать достоянием общества. Фёдоров считал возможным преобразование науки в практическую дисциплину, вклад в которую вносился бы всеми и всегда. При этом выводы должны следовать из наблюдений, производимых везде и всеми. Фёдоров видел в народе — силу естествоиспытательную, а интеллигенцию относил к силе воспитательной, полагая, что в дальнейшем произойдет нивелирование их различий за счет роста образования и просвещения.

Плодом трудов объединенного человечества станет не только бессмертие. Единое человечество сможет управлять природными явлениями, победит голод и болезни. Таким образом, мыслитель не только решает проблему места науки в мире, но и находит выход из нарастающего с развитием цивилизации экологического и демографического кризиса.

Какую роль в реализации своего проекта мыслитель отводил искусству? Сохранение памятников, различных реликвий и произведений он называл «мнимым» или «музейным» воскрешением. Подобное воскрешение — лишь тень подлинного воскрешения. Фёдоров отводил искусству абсолютно новую роль — через воссоздание прошедшей жизни — к подлинному воскрешению, указывая на воссоединение науки и искусства в деле победы над смертью.

Но простой победы над смертью недостаточно. Истинная цель объединенного человечества, это воскрешение всех предков, всех когда-либо живших людей. Фёдоров считал, что каждый человек живет исключительно за счет смерти предыдущих поколений, вытесняя их.



Таким образом, каждое поколение виновно в уничтожении всех предыдущих поколений, что делает современного человека преступником. Фёдоров полагал, что данный «счет» должен быть оплачен. В связи с этим вышеуказанная цель всеобщего воскрешения становится единственным допустимым моральным выбором. Особенность воззрения Фёдорова заключается в подходе к воскрешению — оно должно быть всеобщим, а не индивидуальным и не только для праведников. Данную цель Фёдоров связывает с особенностями русского духа — чувством ответственности за каждого. Согласно словам Бердяева, именно это чувство ответственности каждого за всех и стремление к всеобщему спасению являются характернейшими чертами русского духа, нашедшими предельное выражение в учении Фёдорова [1].

Основываясь на Библии, Фёдоров утверждает, что воскрешение — принципиальный момент христианской веры. Доказательством этого служит следующее: смерть — это наказание за грех, таким образом, искупление греха — это избавление от смерти, то есть воскрешение. Мыслитель говорит о достижимости Царства Божьего — но не в потустороннем мире, а земном бытии. По мнению Фёдорова, это позволит человеку сблизиться с Богом, поскольку «рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое» [15]. Подобный рай на земле должен быть достигнут человечеством своими силами и благодаря величию науки, а не дарам свыше.

Фёдоров считал, что в настоящий момент человечество находится на первом этапе перехода природы от слепоты к сознанию. Человечество изменится. Путем психофизической регуляции станет возможно даже преобразование органов человека. А как следствие победы над природой, люди научатся воссоздавать своих предков из первоначальных элементов — атомов и молекул. Поскольку подобный уровень овладения навыками психофизической регуляции открывает небывалые возможности к адаптации организма, то человек сможет находиться («гостить») во всех возможных средах и принимать любые формы. При этом Фёдоров отмечал, что подобные изменения в человеке должны произойти не как результат эволюции, а как результат деятельности самого объединенного человечества.

В силу недостаточного технологического развития в его время, Фёдоров был ограничен в понимании принципа достижения бессмертия, однако он приводит свое видение данной технологии. С его точки зрения, метод воскрешения предков будет состоять в сборе рассеянного праха и в собирании его в тела, с использованием для этого и «лучистых образов», или изображений, оставляемых волнами от вибра-



ций всех молекул, которые когда-либо существовали. Таким образом, человечество сумеет воссоздать не только тела, но и разум предков, какими они были при жизни.

Но если проблема продовольственного кризиса была решена Фёдоровым ранее, то воскрешение предков ставит человечество перед еще одной проблемой — проблемой перенаселения. После воскрешения ушедших ранее из жизни поколений пространства на земле будет чрезвычайно мало. В связи с этим Фёдоров указывает на то, что многочисленные воскрешаемые поколения начнут колонизацию других планет, распространяя достижения земной мысли и способности к управлению природой сначала на все планеты Солнечной системы, а затем и далее.

Реализация данного проекта приведет к «одухотворению» всей Вселенной, к ее морализации и рационализации. Поскольку тогда все миры, движимые в наше время бесчувственными силами, будут управляемы «братским чувством всех воскрешенных поколений». Все это позволит объединить всю Вселенную под руководством человека, по образу и подобию указанным Творцом в Троице.

Подобный проект позволит осуществить изначальное предназначение человека, познать смысл нашего существования: «Люди созданы быть небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в то благолепие нетления, каким он был до падения» [15]. Фёдоров считал, что именно для этого и создан человек. Смысл его существования, заложенный самим Богом — это реализация данного замысла.

Таким образом, Фёдоров выстраивает последовательную систему, основанную на синтезе науки, философии и религии. Эта концепция учитывает не только возможность воскрешения человека, но и указывает на способы решения глобальных проблем, возникающих с достижением бессмертия.

Философия Фёдорова оказала глубокое влияние на Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьева, Н.А. Бердяева и других мыслителей. Положительное влияние философских взглядов Фёдорова заметно в работах В. Соловьева («Об упадке средневекового миросозерцания», «Три разговора о войне, прогрессе и конце Всемирной истории»). Владимир Ильин (религиозный публицист и философ) сравнивал Н. Ф. Фёдорова с Серафимом Саровским и называл его великим святым своего времени. Н. А. Бердяев считал Фёдорова приемником славянофилов, особо отмечал крайний радикализм Фёдорова, его сосредоточенность на идее преодоления смерти. В то же время Бердяев полагал, что оптимистический подход Фёдорова к возможности полной победы «рацио-



нального добра» гораздо ближе к философии XVIII века, чем к современной ему философии. Бердяев находил в философии Фёдорова сочетание двух казалось бы противоречащих друг другу начал: «глубоко религиозной метафизики (например, в учении о Святой Троице как идеале любовного союза нескольких лиц) с натуралистическим реализмом (например, в учении о методах воскрешения наших предков)». Н. А. Бердяев также отмечал, что «небывалый утопизм, фантазерство, мечтательность соединяются в Фёдорова с практицизмом, трезвостью, рассудочностью, реализмом» [1, с. 166].

Кроме того, необходимо отметить исключительное для того времени понимание активной позиции человека во вселенной, при этом объединенной с глубокой религиозностью. Бердяев считал, что «Фёдоров глубоко и праведно чувствовал, что христианство не может быть лишь религией личного совершенствования и спасения» [1, с. 213].

Однако оценка его философии является неоднозначной. Учение Фёдорова было критически воспринято представителями традиционной религиозной философии вследствие того, что в своем учении Фёдоров придерживается неортодоксального христианства, отходя от догматов православной церкви.

Н. О. Лосский упрекал Н. Ф. Фёдорова за сочетание христианского учения о воскрешении с натурализмом. По Лосскому, воскрешенные тела отцов будут подобны живым существам, а как следствие, будут немедленно включены в конкурентную борьбу за выживание присутствующую всему живому, что, в свою очередь, приведет к связи со злом. Философ утверждал, что идеал воскрешения в христианстве значительно выше простого восстановления тел, поскольку предполагает создание для воскрешаемых измененных тел, свободных от проблем плоти. В то же время Лосский отвергал возможность создания человеком (путем научного вмешательства) преображенного тела. Обращаясь к традиционной христианской доктрине, Лосский определял единственный допустимый путь создания подобного тела — создание его духом человека, любящего Бога и ближних превыше самого себя. Он полагал, что в христианстве уже указан путь победы над злом — победа над грехами и как следствие устранение отрыва от Бога. Лосский констатировал, что «философские работы Фёдорова производят впечатление талантливых, но незрелых. <...> Тем не менее эти работы изобилуют оригинальными и глубокими размышлениями по самым различным вопросам» [6, с. 127].

Обращаясь к критике Н. А. Бердяева, можно выделить практически аналогичную претензию к философии общего дела — объединение натурализма и материализма с религией. С точки зрения Бердяева, подобное объединение — абсурдно, так как приводит к применению



позитивистско-рационалистического стиля и рациональных приемов к мистическим материям, к смешению христианского и языческого. Бердяев указывает на такие противоречия в философии Фёдорова, как отождествление рождения с рождением во плоти и отвержение христианского учения в вопросах возрождения человека в виде духа. Согласно Бердяеву, чрезмерное обращение к внешнему миру также является слабостью стороной философии общего дела. Более того, с одной стороны, Фёдоров против самопознания в пользу принципа единства, братства, с другой — отвергает внутреннее духовное знание в пользу позитивистского и материалистического познания мира. При этом в работе Фёдорова не решена проблема материи и материального мира (более того — она даже не поставлена). Как следствие, Фёдоров исходит из объективной реальности материального в контексте «наивного реализма».

Тем не менее Бердяев отмечает глобальность и радикализм предложенного проекта, который «кажется, не был высказан на человеческом языке» [1, с. 165 — 166, 170, 188, 213].

Проект Н. Ф. Фёдорова можно лишь условно отнести к религиозной философии. Уникальной чертой его работы стало сочетание различных подходов к решению проблемы воскрешения и бессмертия как религиозного, так и научно-материалистического. Подобный синтез придает философии Н. Ф. Фёдорова уникальный характер.

Исходя из изложенного, можно выделить три ключевых момента в философии Фёдорова, характеризующие своеобразие его проекта достижения бессмертия. В первую очередь необходимо упомянуть необходимость всеобщего воскрешения. Подобный подход к проблеме ставит перед человечеством качественно новую цель. Постановка столь глобальной и сложной цели приводит к разработке принципиально нового способа ее достижения. Закономерным выводом становится положение о необходимости объединения всего человечества перед лицом извечного врага — смерти. Второй, не менее важный и инновационный для религиозной философии, постулат — воскрешение станет плодом науки.

В основе философии общего дела лежит представление о разобщенности всех людей в условиях современной цивилизации. Вместе с тем их предназначение уже указано в Евангелии. Таким образом, задача должна состоять в том, чтобы устранить препятствия и достичь эту цель, среди которых и слепая сила природы, и как следствие, смерть. Поскольку смерть является главным, с точки зрения Фёдорова, врагом человека, и ставится задача победы над ней, проект мыслителя мы вправе рассматривать как важный этап развития иммортализма. Исходя из изложенного, можно сделать вывод о том, что первый шаг к развитию иммортализма в России был сделан еще Н. Ф. Фёдоровым в XIX веке.



### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Фёдорова) / Грезы о Земле и небе. СПб., 1995.
2. Варава В. В. Философия Общего Дела и философия Отчего края // На пороге грядущего. М., 2004.
3. Вишев И. В. Н. Ф. Фёдоров как предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. М., 2004.
4. Корнилов С. В. Философия самосознания и творчества. СПб., 1998.
5. Корнилов С. В. Проект «всеобщего дела» и преодоление «философии безнадежности и отчаяния» // На пороге грядущего. М., 2004.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
7. Меденица В. Истина есть истина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего. М., 2004.
8. Регельсон Л. Тринитарные основы проекта Н. Ф. Фёдорова. М., 2010.
9. Режабек Б. Г. Николай Фёдоров — родоначальник ноосферного мировоззрения // На пороге грядущего. М., 2004.
10. Семенова С. Г. Русский космизм: антология философской мысли. М., 1993.
11. Семенова С. Г. Философия воскрешения у Н. Ф. Фёдорова // Фёдоров Н. Ф. Собр. соч. : в 4 т. М., 1995. Т. 1.
12. Семенова С. Г. Тропами сердечной мысли. М., 2012.
13. Никитин В. А. Толстой и Н. Ф. Фёдоров. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12.
14. Фёдоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.
15. Фёдоров Н. Ф. Сочинения. М., 1994.
16. Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела. М., 1906. Т. 1.

*Mikhail Chernokoz*

### THE IDEA OF THE UNIVERSAL RESURRECTION IN N. F. FEDOROV'S PHILOSOPHY

*The author investigates the essence of the idea of resurrection formulated in N. F. Fedorov's philosophy of the common cause. The author shows a unique character of the thinker's theory. N. F. Fedorov's ideas echo with those of immortalism, a modern philosophical direction.*

**Key words:** *Russian philosophy, resurrection, immortality, immortalism, religious philosophy.*

*Владимир Шаронов*  
(Калининград)

## К ИСТОРИИ МИФА О ПЕРЕХОДЕ Л. П. КАРСАВИНА В КАТОЛИЧЕСТВО

---

---

*В массовой, а иногда и в научно ориентированной печати воспроизводятся сведения о переходе в католичество русского ученого и религиозного философа Льва Карсавина. Как правило, публикации такого рода обходятся без указания на источники подобных утверждений. Между тем сопоставление воспоминаний тех, кто стал свидетелем последних лет жизни Карсавина, и другие документы того времени позволяют утверждать, что история с переходом в другую конфессию не только миф, рожденный восторженностью ревнителей католичества, но она еще и противоречит свидетельству самого умирающего философа.*

**Ключевые слова:** *Анатолий Ванеев, Лев Карсавин, Эрих Зоммер, Абезь, православие, католичество, русская религиозная философия, Филиокве.*

Предположить такое о Карсавине могли не имевшие представления о нем...

*Анатолий Ванеев*

**В**ремя от времени — преимущественно в зарубежной печати — публикуются сведения о переходе русского религиозного философа в католичество. Их завидная устойчивость заставляет сопоставить все известные на сегодня обстоятельства возникновения такого рода мифа, проследив историю его возникновения и сопоставив надежность источников.

Уже прижизненные отношения Л.П. Карсавина с ревнителями церковной традиции как с родной для мыслителя конфессией — православием, так и с чуждой западной — католичеством, трудно назвать гармоничными. Даже сегодня многие его работы невольно подталкивают к мысли о склонности к интеллектуальной провокации и неслучайности многих зигзагов судьбы этого ученого, богослова, философа и поэта. В этом отношении чаще всего вспоминают одну из первых работ Карсавина — «Noctes Petropalitanae» («Петербургские Ночи»),





изданную в Петрограде в 1922 году под влиянием страстной любви к Елене Чеславовне Скржинской. В этой работе автор смешал интеллектуальные спекуляции, наукообразное умничанье с подлинными мистическими откровениями и к тому же щедро приправил текст подробностями сугубо интимных переживаний. Размышления о Боге и эротической стороне любви возмутили не только марксистки ориентированных критиков<sup>1</sup>, но и просвещенную православную общественность. Имея в виду «Ночи», Карсавину даже спустя годы продолжали пенять за «дух много похуже», чем еретический, упрекать в «розановщине» [4, с. 93]. Такой остракизм был, с церковной точки зрения, вполне обоснован: на момент романтических отношений, описанных в «Ночах», автор был скован семейными узами, воспитывал трех дочерей.

Второй работой, обещавшей серьезно повлиять на судьбу Карсавина, стала статья «Восток, Запад и русская идея», также увидевшая свет в 1922 году в Петрограде. В ней центром *зубодробительной* критики стала не привычная для русской публики тема «цезарепапизма» Римского престола, но самый центр католического вероучения — догматическое положение *Filioque*. Это добавление к латинскому переводу Никео-Константинопольского символа веры было принято Западной церковью в XI веке и относилось к догмату о Троице (оно провозглашает собой исхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Сына, как и переводится слово «*Filioque*»).

Сам Карсавин хорошо осознавал возможную реакцию на свои идеи. В знаменитой переписке с Густавом Андреасом Ветгером, будущим основателем советологии и директором Центра по изучению марксизма при Григорианском университете, а на момент переписки в 1939—1940 годах докторантом этого папского центра в Риме, — русский философ, в частности, писал:

Я хорошо понимаю, насколько еретическим должно казаться подобное утверждение... Вы избрали темой Вашей диссертации идею всеединства и, насколько я понимаю, в связи с особенностями восточного христианства. Конечно, я чувствую себя его представителем; однако не берусь судить, насколько защищаемая мною система действительно для него характерна. Для меня эта система связывается со святоотеческим богословием,

---

<sup>1</sup> Один из самых ярких откликов на «Ночи» в пролетарской печати, без сомнения, принадлежит Андрею Платонову, в то время недавнему выпускнику партийной школы: «Автор — дохлый человек и совершенно непросвещенный», см.: Платонов А. Л. Карсавин. *Noctes Petropolitanae*. Пг., 1922. Рец. на кн.: Карсавин Л. *Noctes Petropolitanae* // Воронежская коммуна. 1922. 9 авг.



особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на Западе — с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодоксии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России — со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представителями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым). Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком [6, с. 108 — 109, 147 — 159].

История прижизненных отношений Льва Карсавина с католичеством — от уважительного изучения истории и вероучительных положений Западной церкви до споров с ними, нападков на них и еще более неожиданных извинительных строчек — вполне может стать основой для отдельного авантюрного романа. Увы, даже мученическая кончина этого мыслителя не только не исправила, но еще более усугубила сложившуюся двусмысленность и вытекающую из нее неоднозначность оценок имени Карсавина сразу с двух сторон — православной и католической. Причиной этого стала череда странных обстоятельств, предшествовавших кончине Л. П. Карсавина в центральной больнице Особого инвалидного лагеря №4 под Интой в Коми АССР. Наиболее подробно о них рассказал в своей книге «Два года в Абези» Анатолий Анатольевич Ванеев, ставший в заключении учеником и душеприказчиком Льва Платоновича.

Свое повествование Ванеев довел до читателя так, что многие его участники, находившиеся в заключении вместе с Карсавиным и самим автором воспоминаний, названы скупо, зачастую только по имени или по имени и отчеству, без указаний на подробности биографий. Ванеев объяснял это тем, что предлагает читателю не традиционные мемуары, а сочинение в жанре, который он сам определил как «множественный идеологический диалог» [2, с. 191]. Вместе с тем наши разыскания подтверждают, что выбор Анатолием Анатольевичем лиц, на которые было направлено его внимание, обосновывался прежде всего их духовным масштабом. Но все-таки их появление в книге подчинено автором главной задаче проявления той или иной грани религиозного мыслителя, вокруг которого и строится все повествование. Кульминацию книги составляет рассказ о кончине Карсавина, сопровождающейся многими странными и даже мистически окрашенными обстоятельствами.

Скупыми штрихами (однако, концентрируясь на главном) Анатолий Анатольевич обрисовывает, как, узнав от лагерного врача Владаса Шимкунаса о скорой смерти больного, он несколько раз обращается с просьбой к православному священнику, находящемуся также в лагере в качестве отбывающего наказание:



Карсавин внешне довольно бодр, но процесс распространяется неумолимо. Дни его сочтены. Можно ли допустить, чтобы Карсавин ушел без исповеди? Вам надо поговорить с Карсавиным, — сказал Шимкунас, — и надо найти священника...

Вечером следующего дня, придя к Карсавину, я сказал ему, что в этом лагере есть священник о. Петр<sup>2</sup>, человек весьма уважаемый, с академическим образованием...

Карсавин, посмотрев в мою сторону чуть лукаво, уверенно сказал:

— Вижу, вас подослал ко мне с этим разговором Владас. Он, как врач, знает, что пришло время мне подготовиться. Он добрый человек. И об о. Петре я слышал. Но разве обязательно нужен о. Петр или кто-нибудь другой? Что изменится от этого? Умирая, человек соединяется с Богом. Бог Сам знает, как нужно все устроить [1, с.155].

В конце концов, свидетельствует Ванеев, Карсавин согласился, как согласился и дважды пообещал прийти к умирающему отец Петр. Но обещаний своих православный священник так и не исполнил, что автор воспоминаний сопровождает горьким, но все же неоднозначным комментарием:

Трудно разобраться в мотивах поведения человека. Бывают в поведении людей провалы и загадки, которым не находится объяснения. Так и в истории с о. Петром. Он не пришел — ни завтра, ни через день. Этот человек вообще не пришел, хотя обещал прийти, хотя знал, что его ждут, и что прийти было его долгом [1, с. 165].

И тогда Шимкунас попросил Ванеева, чтобы тот предложил Карсавину позвать для исповеди ксендза.

Карсавин слушал меня, спокойно глядя в потолок. О. Петр не приходит? Пусть не приходит. На то он и Петр. В таких обстоятельствах церковный канон разрешает вообще обойтись без священника. Любой православный в отношении к умирающему может взять эту обязанность на себя.

Обстоятельства сложились так, что любым православным мог быть не кто иной, как только я. Но я не сознавал себя готовым к этой роли и даже не знал толком, как это делается. Поэтому я сказал:

— Пусть уж лучше это будет хоть католический, но священник.

— Хорошо, — сказал Карсавин, — пусть будет, как решите вы и Шимкунас.

---

<sup>2</sup> Нам удалось установить, что этим священником был Петр Алексеевич Чельцов (1888—1972). В 2000 году он был причислен к лику святых и почитается как Святой Праведный Петр Великодворский, см.: *Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской православной церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века*. М., 2000.



Точка зрения Шимкунаса была ясна. Что же касается меня, я не был свободен от колебаний в этом вопросе. Мое отношение к нему отчасти было подсказано оглядкой на мнение тех людей, религиозная щепетильность которых приписывала вес обрядовой стороне дела. Как раз поэтому обращение к католическому ксендзу, несмотря на каноническую правомерность, имело в себе нечто, смущавшее меня.

Обоснованность моих тогдашних сомнений нашла подтверждение в том, что позднее на Западе появилось ошибочное сообщение, будто бы Карсавин перед смертью перешел в католичество... Итак, не Карсавин, а я определил выбор священника... [1, с. 168]

Итак, Ванеев, как главный свидетель, уже указывает на сообщение, ставшее в будущем основой мифа о переходе православного богослова, философа и ученого Льва Карсавина в католичество. Однако в своих воспоминаниях он не мог назвать первоисточник данного утверждения. Это связано с тем, что издание, в которых оно впервые появилось, по понятным причинам не могло быть доступно в годы написания книги не только А. А. Ванееву, но и большинству советских граждан — речь идет о журнале «*Orientalia Christiana Periodica*», издаваемом папским Восточным институтом.

Между тем не только связь с периодическим католическим изданием, но общественная известность автора указанной публикации, породившей соответствующий миф, во многом объясняет быстроту его распространения и последующее широкое тиражирование. Его имя — Эрих Франц Зоммер (1912–1996). Этот человек вошел в историю XX века как переводчик ноты Министерства иностранных дел Германии Советскому Правительству от 21 июня 1941 года, содержавшей в себе фактическое объявление войны. Впоследствии Э.Ф. Зоммер, осужденный как военный преступник, отбывал часть наказания в инвазивном Абезьском лагере №4. В 1955 году он вернулся в Германию и до самого ухода на пенсию находился на дипломатической работе в Австрии, ЮАР, США, Швейцарии, Ватикане. Он является автором нескольких историко-публицистических книг и воспоминаний, был одним из крупнейших в Западной Европе специалистов по истории русского театра и творчеству А.С. Пушкина, принимал деятельное участие в создании в Мюнхене Центра русской культуры MIR [7].

Именно Зоммер спустя три года после своего возвращения из России опубликовал в указанном выше папском сборнике свои воспоминания. Он озаглавил их «О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина (12.7.1952)». Свои воспоминания Зоммер открыл следующим сенсационным сообщением:



Одному из немецких военнопленных, вернувшихся на родину в 1955 году, выпало доставить первые достоверные известия о конце жизненного пути этого русского метафизика, которого знали также и в Западной Европе. Случай помог тому, что среди немногих заметок, которые он сумел пронести через пограничный контроль, находилась и небольшая тетрадка с выписками из философского наследия Карсавина. То, что придает значительность этому письменному завещанию ученого, который в свой смертный час вернулся к Римской Матери-церкви» [3, с. 455 – 456].

Читатели папского сборника на момент появления этой публикации не имели надежных сведений о смерти Карсавина, однако сопоставление самого названия мемуаров с их основным текстом должно было породить обоснованные сомнения в их достоверности. Итак, в названии значится дата смерти 12 июля, в том время как Зоммер сообщает, что был доставлен в Абезь только 13 июля 1952 года [3, с. 457]. Чуть дальше в своем повествовании он подтверждает указанную в названии недостоверную дату смерти:

надеялся встретить и профессора Карсавина, знакомого мне по имени с моих студенческих лет в Берлине; к нему у меня были рекомендации, и я должен был передать ему приветы. После определения в рабочую бригаду и в барак, мой первый же выход был к врачу стационара, в котором, по моим сведениям, Карсавин был на лечении с осени 1951 года. Но там я встретил лишь печальное покачиванье головой: «Вы слишком поздно приехали. Вчера с ним произошел мозговой удар. У гипертоников это частая причина смерти. Все, что в человеческих силах, для него было сделано. Он ни в чем не нуждался. У него были верные друзья и прекрасная кончина» [3, с. 455 – 456].

Таким образом, ясно, что свой рассказ о переходе Карсавина в католичество Э. Ф. Зоммер создал на основании сведений, рассказанных ему заключенными единоверцами-католиками. При этом важно обратить внимание на то, что и Ванеев, и Зоммер указывают на литовское этническое происхождение ксендза, принявшего у Карсавина последнюю исповедь. Однако и это обстоятельство, как выясняется, не бесспорно. Есть все основания наиболее точными считать воспоминания бывшего заключенного Абезьского лагеря Владаса Насявичуса (1909 – 1986). В них он точно указал не только дату, но и время смерти Л. П. Карсавина: 20 июля 1952 года, 7 часов 30 минут, причем на момент своих воспоминаний не имея доступа к секретному следственно-



му делу за №16416, в котором находится соответствующий акт о смерти за подписью тюремного врача В. И. Мельникова — лечащего врача Карсавина М. Г. Сологуба<sup>3</sup> [9].

Насявичус уверенно говорит, что в описываемые события в центральной больнице находился только один католический священник — Адольф Кукурузинский — и также точно указывает, что он до ареста работал в Луцкой епархии [6, с. 148]. Вместе с тем и Насявичус не удерживается от указаний на переход Карсавина в католичество, правда, указывая, что русский мыслитель неоднократно писал о различиях между Восточной и Западными Церквями [9].

Эти же сведения о принятии Карсавиным католичества в течение многих лет (в том числе и на наших личных встречах) с энтузиазмом тиражировал еще один бывший абезьский заключенный — Альфонсас Сваринскас, тайно рукоположенный в сан в 1954 году [8]. У всех этих ревнителей западной конфессии миф о переходе Карсавина в католичество в обязательном порядке сопровождается пафосными пышными утверждениями о невероятной популярности русского мыслителя у заключенных-литовцев, их глубоком интересе к карсавинской мысли, частых и близких философских и теологических беседах с философом.

Но вот как комментирует эти получившие хождение слухи главный свидетель, чью действительную духовную и интеллектуальную близость к Карсавину подтверждают не только те же узники Абезьского лагеря, Э. Зоммер, В. Насявичус, А. Сваринскас, но и такие впоследствии известные фигуры, как В. Василенко и Ю. Герасимов, ср.:

Сообщение о том, что Карсавин принял последнее таинство от католического священника, в устной передаче подверглось трансформации вплоть до ошибочного, но сенсационного известия о переходе в католичество. Предположить со стороны Карсавина такой шаг могли только люди, не имевшие никакого представления о нем [1, с. 168].

Итак, мы имеем прямо противоположные свидетельства, которые, казалось бы, не позволяют беспристрастно принять ту или иную сторону, однако это не совсем так. Но по счастью, правота Анатолия Ванеева подтверждена не больше, но и не меньше как самим Львом Платоновичем. В его чудом сохранившемся письме, написанном менее чем за два месяца до кончины, датированном 27 мая 1952 года, он со-

<sup>3</sup> Указанное следственное дело хранится в Особом архиве Литвы г. Вильнюс и в настоящее время доступно для исследователей.



общает о своем литовском окружении: «Литовцев мало. Это искренние люди, которые по отношению ко мне проявляют очень большую заботу. Но моя интеллектуальная работа и духовная жизнь их, в сущности, не интересуют»<sup>4</sup>.

Эти слова Карсавина со всей очевидностью подтверждают максимальную духовную корректность А.А. Ванеева по отношению к собратьям по выпавшим испытаниям, но принадлежащим к иной христианской конфессии. Отводя в сторону даже тень подозрительности в злонамеренном порождении необоснованных слухов, Анатолий Анатольевич дал такой исчерпывающий комментарий по поводу мифа о переходе Карсавина в католичество:

Не думаю, чтобы здесь имела место сознательная ложь. Просто у католиков встречается конфессиональная восторженность и легковерие в свою пользу [1, с. 168].

Таким образом, все приведенные аргументы прямо подтверждают правоту А.А. Ванеева как ближайшего ученика и душеприказчика Л.П. Карсавина и не оставляют никаких оснований для сомнений в верности Льва Платоновича православному исповеданию до самых последних мгновений его земного пути.

### Список литературы

1. *Ванеев А.А.* Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990.
2. *Ванеев А.А.* Интервью, которое автор книги «Два года в Абези» дал корреспонденту журнала «Крисчен Уорлд Монитор» // *Ванеев А.А.* Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 190–215.
3. *Зоммер Э.Ф.* О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина (12.07.1952) // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М., 2012. С. 455–466.
4. *Ермишина К.Б.* Любовь нужна пламенная... : матер. к истории Братства Св. Софии : письма Н.С. Трубецкого и протоирея С. Булгакова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2008. Вып. 21. С. 83–100.
5. *Книга памяти.* Мартиролог католической церкви в СССР. М., 2000.
6. *Карсавин Л.П.* Письма // Символ. Париж, 1994. №31. С. 108–109, 147–159.

---

<sup>4</sup> Цитируемое письмо хранится в фондах библиотеки Вильнюсского государственного университета им. Витовта Великого. О сохранившихся письмах Карсавина подробнее см.: архив Л.П. Карсавина. Вып. 1 : семейная корреспонденция // Vilniaus universiteto leidykla / сост. П.И. Ивинского.



7. Фитц А. Мост дипломатов, самоубийц и влюбленных // Русская Германия. 2016. №16. 22 апр.

8. *Alfonsas\_Svarinskas*. URL: [https://lt.wikipedia.org/wiki/Alfonsas\\_Svarinskas](https://lt.wikipedia.org/wiki/Alfonsas_Svarinskas) (дата обращения: 18.05.2016).

9. *Vladas Nasevičius*. Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje. Į laisvę, nr. 114 (151) (1992) psl. 22–32. URL: <http://partizanai.org/index.php/i-laisve-1992-114-151/3023-profesorius-leonas-karsavinas-paskutineje-savo-gyvenimo-stotyje> (дата обращения: 21.05.2016).

10. *Erich Sommer*. Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Einver späteter Nachruf auf Leo Karsavin (f 12.7.1952). 1958. XXIV. S. 129–141.

*Vladimir Sharonov*

### THE HISTORY OF THE MYTH OF L. P. KARSAVIN'S CONVERSION TO CATHOLICISM

*There numerous publication on the conversion of the Russian scientist and religious philosopher Lev Karsavin to Catholicism. Meanwhile, the juxtaposition of the memories of those who witnessed the last years of Karsavin's life as well as many other documents of that time make it possible to assert that his conversion to another faith is only a myth created by enthusiastic zealots of Catholicism, since it contradicts the dying philosopher's testimony.*

**Key words:** *Anatoly Vaneev, Lev Karsavin, Erich Sommer, Abez, Orthodoxy, Catholicism, Russian religious philosophy, Filioque.*



## Об авторах

*Артамонов Владимир* – протоиерей, благочинный Клайпедского благочиния Виленской и Литовской Епархии Православной церкви в Литве, настоятель Клайпедского храма святых Веры, Надежды, Любви и Софии (Литва), a.rubliovo@gmail.com

*Берестнев Геннадий Иванович* – доктор филологических наук, профессор Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), berest-gen@mail.ru

*Гаспарян Нина* – аспирант Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета (Калининград), ninka24235@mail.ru

*Гильманов Владимир Хамитович* – доктор филологических наук, профессор Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), gilmanov.wladimir@rambler.ru

*Дементьев Илья Олегович* – кандидат исторических наук, доцент Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), IDementev@kantiana.ru

*Зусман Валерий Григорьевич* – доктор филологических наук, профессор департамента прикладной лингвистики и иностранных языков НИУ ВШЭ в Нижнем Новгороде, vzusman@hse.ru

*Кирнозе Зоя Ивановна* – доктор филологических наук, профессор Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, zarub@lunn.ru

*Лазарева Елена Александровна* – аспирант Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), elena.lazareva-el@yandex.ru

*Чернокоз Михаил Вячеславович* – аспирант Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), veliarmc@gmail.com



*Чернышев Антон Викторович* — соискатель Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), raul-koenig@mail.ru

*Шаронов Владимир Иванович* — кандидат философских наук, профессор Российской академии народного хозяйства и госслужбы (Калининград), visharonov@mail.ru

## About the authors

*Artamonov Vladimir* – Archpriest, dean of Klaipeda Deanery of the Vilna and Lithuanian Diocese of the Orthodox Church in Lithuania, dean of Klaipeda Church of Saints Faith, Hope, Love and Sophia (Klaipeda, Lithuania), a.rubliovo@gmail.com

*Berestnev Gennady* – Doctor of Philology, Professor, the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), berest-gen@mail.ru

*Gasparyan Nina* – Post-graduate student. the Institute of Humanities, the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), ninka24235@mail.ru

*Gilmanov Vladimir* – Doctor of Philology, Professor, the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), gilmanov.vladimir@rambler.ru

*Dementiev Ilya* – Doctor of History, Associate Professor, the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), IDementev@kantiana.ru

*Zusman Valery* – Doctor of Philology, Professor, the Department of Applied Linguistics and Foreign Languages, Higher School of Economics (Nizhny Novgorod), vzusman@hse.ru

*Kirnose Zoya* – Doctor of Philology, Professor, the Dobrolyubov Nizhny Novgorod State Linguistic University, zarub@lunn.ru

*Lazareva Elena* – Post-graduate student of the Institute of Humanities of the Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), elena.lazareva-el@yandex.ru

*Chernokoz Mikhail* – Post-graduate student of the Institute of the Immanuel Kant Humanities of the Baltic Federal University (Kaliningrad), veliarmc@gmail.com

*Chernyshev Anton* – Post-graduate student of the Institute of the Humanities of the Immanuel Kant Baltic Federal University. (Kaliningrad), raul-koenig@mail.ru

*Sharonov Vladimir* – Doctor of Philosophy, Professor of the Russian Academy of the National Economy and Civil Service (Kaliningrad), visharonov@mail.ru

СЛОВО.РУ:  
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2016

№ 2

Редакторы *И. О. Палиенко*. Корректор *В. В. Крупко*  
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 26.05.2017 г.  
Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 8,1  
Тираж 100 экз. (1-й завод 50 экз.). Заказ 124

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта  
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6