

ISSN 2225-5346



СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2014

№ 1

Издательство
Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта
2014

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ
АКЦЕНТ
2014
№ 1

Калининград :
Изд-во БФУ
им. И. Канта, 2014.
115 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>Бабенко Н.Г.</i> Причины и следствия семантической девальвации слов <i>пафос</i> и <i>пафосный</i> в современной русской речи.....	7
<i>Берестнев Г.И., Евстафьева М.А.</i> Мужчина глазами мужчины в современном русском шансоне.....	16

АСПЕКТЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

<i>Дорофеева Л.Г.</i> Смирение юродивых в православном христианстве: к проблеме понимания (Житие Симеона Эмесского и Житие Андрея Юродивого).....	43
<i>Жилина Н.П.</i> Аксиологический дискурс в поэме А. Вельтмана «Муромские леса».....	57

ЛАБИРИНТЫ ИСТОРИИ

<i>Кулаков В.И.</i> Янтарь — экономический и культурный феномен в истории эстиев и пруссов.....	69
<i>Шахов В.А.</i> Историческая Пруссия в зеркале профессиональных отношений.....	80
<i>Бахтин А.П.</i> Ситуация с памятниками культурного наследия в Калининградской области.....	91

С ЛЮБОВЬЮ К МУДРОСТИ

<i>Сальников В.М.</i> Экология человека: мы и современная цивилизация.....	107
<i>Об авторах</i>	114

CONTENTS

LANGUAGE: THE PULSE OF TIME

<i>Babenko N.</i> The causes and consequences of the semantic devaluation of the words <i>нафос</i> and <i>нафосный</i> in modern Russian	7
<i>Berestnev G., Evstafyeva M.</i> A man a seen by a man in modern Russian chanson.....	16

ASPECTS OF LITERARY TEXT

<i>Dorofeeva L.</i> The humility of holy fools in Orthodox Christianity: On the problem of understanding (The Vita of Simeon the Holy Fool and The Vita of Andrew the Holy Fool)	43
<i>Zhilina N.</i> The axiological discourse in A. Veltman's poem <i>The Woods of Murom</i>	57

LABYRINTHS OF HISTORY

<i>Kulakov V.</i> Amber as an economic and cultural phenomenon in the history of the Aesti and Prussians	69
<i>Shakhov V.</i> Historical Prussia in the mirror of confessional relations.....	80
<i>Bakhtin A.</i> The condition of cultural heritage sites in the Kaliningrad region	91

LOVE OF WISDOM

<i>Salnikov V.</i> Human ecology: The modern civilisation and us.....	107
<i>About the authors</i>	114

**ЯЗЫК:
ПУЛЬС ВРЕМЕНИ**



Итак, гламурная публика вкладывает в приватизированное (экспроприированное?) ею прилагательное пафосный исключительно положительную, высшую оценку предметного неодушевленного (пафосный ноутбук), предметного одушевленного (пафосный щенок), предметного личного (пафосная девица), предметного статального (пафосное изумление), предметного процессного (пафосное венчание), предметного вещественного (пафосная икра).

Н. Бабенко

...мужчина показывает себя и подобного себе в гендерном отношении «другого» в современном русском шансоне разносторонне, порой доходя даже до противоречий. Один их рубеж лежит между «исповедальным» шансоном, в котором вскрывается «я» лирического героя-мужчины, и шансоном «объективным», в котором мужчина составляет объект философского осмысления мира. В первом случае лирический герой относится к себе гораздо более доброжелательно, во втором автор-исполнитель готов отмечать и прямые гендерные недостатки мужчин. Другие рубежи задаются спецификой общих направлений русского шансона.

Т. Берестнев, М. Евстафьева

*Наталья Бабенко
(Калининград)*

ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ДЕВАЛЬВАЦИИ СЛОВ *ПАФOS* И *ПАФosный* В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ РЕЧИ

Рассматриваются радикальные изменения в функционировании книжной лексики русского языка в начале XXI века, а именно причины и следствия семантической девальвации имени существительного *пафос* и его синтаксического деривата, имени прилагательного *пафосный*, семантическая трансформация которых обусловлена речевой экспансией гламура как агрессивной субкультуры так называемой красивой, сладкой жизни.

Ключевые слова: книжная лексика, узус, семантическая девальвация, семема, коннотация.



Пафос всегда есть страсть, выжигаемая в душе человека идеею и всегда стремящаяся к идее, — следовательно, страсть чисто духовная, нравственная.

В. Г. Белинский

Пафос — это когда всё круто и дорого.
www.ifound.ru

Задача настоящей статьи — анализ причин и следствий того «поворота судьбы», который на наших глазах переживают существительное *пафос* и его синтаксический дериват, прилагательное *пафосный*.



Функционирование существительного *пафос* (от греч. *πάθος* – *страсть*) до недавнего времени полностью отвечало его определению в толковых и энциклопедических словарях: «ПАФОС – 1. Страстное воодушевление, подъем, а также внешнее их проявление. 2. Воодушевление, энтузиазм, вызываемые какой-л. высокой идеей. || Высокая идея, вызывающая такое воодушевление, энтузиазм» [2, т. 3, с. 43–44]; «ПАФОС – в широком смысле взволнованное, приподнятое состояние человеческого духа, связанное с переживанием высокого предмета. <...> В Новое время категория пафоса связывается прежде всего с понятием возвышенного: изображение глубокого и сильного страдания, по мысли Ф. Шиллера, должно быть дополнено картиной сопротивления ему, в ходе которого обнаруживается самостоятельность и свобода человеческого духа. Гегель усматривает в пафосе разумное содержание, для него это “субстанциальные” силы мира, ставшие внутренним движением души, центром, определяющим собой все человеческие чувства и поступки» [3].

Как видно из приведенных определений, ключевыми компонентами толкований лексемы *пафос* являются слова и словосочетания *воодушевление, высокая идея, дух, переживание высокого предмета, свобода человеческого духа, внутреннее движение души*, чем и детерминируются присущие слову *пафос* коннотации высокой оценки, книжности и стилевой возвышенности.

Отрицательно заряженные контексты (ироничные, пародийные, сатирические) актуализируют в значении существительного *пафос* семемы *чрезмерности* и *наигранности*, что зафиксировано в словарных статьях МАС (*пафос* – «чрезмерная приподнятость тона речи» [2, т. 3, с. 44]) и Толкового словаря русского языка Д.Н. Ушакова (*пафос* – «внешнее проявление одушевления, иногда производящее впечатление фальши» [4]).

Но обратимся к рассмотрению того, что привнесло в жизнь слов *пафос* и *пафосный* новейшее время, которое можно охарактеризовать как период серьезных потрясений лексических норм. По справедливому замечанию Г.Г. Хазагерова, «когда шатается норма, предписания теряют смысл, а образцы теряют ценность; но ценность рефлексии остается. Никто не мешает нам анализировать происходящие на наших глазах процессы. Как минимум, их желательно хотя бы понимать, хотя бы давать им более или менее правильную квалификацию» [5]. «Шатание» лексических норм на современном этапе выражается не только в экспансии жаргонизмов в узус, но и в жаргонизации нейтральной лексики литературного языка (примером могут служить такие слова, как *откат, разборка*). Книжная лексика жаргонизации обычно не подвергается, но со словами *пафос* и *пафосный* произошло именно это: они

вошли в число ключевых составляющих словаря гламурного жаргона. Почему это случилось? Очевидно, потому что наши гламурные соотечественники остро нуждались в эксклюзивном слове, маркирующем «высшую пробу» прежде всего предметных реалий их мира. Слов *роскошный*, *шикарный*, *крутой*, *элитный*, *престижный*, *модный* оказалось недостаточно, а кем-то найденное (интересно — кем?) патетически звучащее прилагательное *пафосный* (прошу простить скрытый повтор) с его неприменимостью в обыденной речи, благородной патиной книжности/избранности «гламурияне» сочли выразительным знаком «гламурного качества». В речевом пространстве гламура *пафосными* стали называться *клубы* и *отели*, *бутики* и *рестораны*, *автомобили* и *женщины*, *мотоциклы* и *мужчины*, *вечеринки* (*пати*, *суаре*) и *похороны* (*поминки*, *крестины*, *свадьбы*, *дни рождения*), *наряды* и *яхты*, *наркотики* и *драгоценности*, *спектакли* и *скачки* (*бокс*, *гольф*), то есть все то, что составляет глянцевого коллаж гламурной жизни.

Итак, гламурная публика вкладывает в приватизированное (экспроприированное?) ею прилагательное *пафосный* исключительно положительную, высшую оценку предметного неодушевленного (*пафосный ноутбук*), предметного одушевленного (*пафосный щенок*), предметного личного (*пафосная девица*), предметного статального (*пафосное изумление*), предметного процессного (*пафосное венчание*), предметного вещественного (*пафосная икра*).

Достаточно быстро процесс употребления слова *пафосный* как маркера принадлежности к элитному/столичному гламуру распространился на социальную и географическую периферию (повторив путь слова и явления *гламур*), а Интернет наполнился «методичками» и «дидактическими материалами» для желающих пройти гламурно-пафосный ликбез. Знакомство с этими материалами «в помощь начинающим» со всей очевидностью демонстрирует степень семантической девальвации слова *пафосный*. Рунет предлагает заинтересованным пользователям обучиться созданию *пафосного речевого имиджа*. Какими средствами? Во-первых, распространители гламурного ширпотреба настойчиво рекомендуют обзавестись *пафосным ником*:

Что делать, например, девушке обделенной яркой внешностью, лишенной той части внимания, которой ей так не хватает? Правильно, использовать пафосный ник и хотя бы так попробовать выделиться на общем фоне. Только, опять же, следует соблюдать меру. Плюс иметь капельку вкуса. И ничего страшного, что некоторые снобы будут презрительно воротить нос при виде вашего «сладкого девичьего никнейма». Если вы ощущаете себя «розоволосым чудом» — будьте им! И все будет хорошо (nickandnet.ru/2011/09/pafosnie-nicki.html)¹.

¹ Во всех примерах сохранены орфография и пунктуация оригиналов.



«Все будет хорошо», — уверяют интернет-наставники, стоит только обратиться к многочисленным словникам никнеймов и сделать свой выбор. А выбирать предлагается, например, из такого:

Konfetka, Mega_Krasotka, Dangerous Barbie, Little Miss Glamour, \$eXy_WomAn, [?Бесчувственная?сука? (<http://girlnick.ru/pafosnye-niki-dlya-devushek>).

БрЮнЕтОчКа в зеФире, ZарazZza, [..Вдыхай меня глубже..], Сладушка_с_Севера, TryToFindFreedom, СуКа_еЩё_Та, Цена-цинизма, И_я_была_девушкой, Я_вся_такая, seniorita_КАМІKADZE, Глянцевая мечта, Обалденно солнечная Фея, Циничная детка (<http://nickandnet.ru/2011/09/pafosnie-nicki.html>).

@Ангел в сахарном сиропе@, Та_еще_ШТУЧКА, porodistayasuka, Просто_трахайте (<http://you-nick-name.ru/nicknames/girls?page=9>).

Во-вторых, рекомендуется дополнить «обалденный» никнейм усвоением и использованием так называемых пафосных статусов — фраз, употребление которых, по представлениям составителей сборников пафосных статусов, обеспечит полный успех гламурно-пафосной коммуникации:

Пафосные статусы передают душевное состояние человека, выражают его внутреннее «Я». Очень часто сходу придумать нужную фразу для пафосного статуса, соответствующую состоянию души, нелегко. Как же можно поступить в таком случае? Для этого существуют коллекции таких статусных фраз. Пафосные статусы — это высказывания великих мыслителей, писателей и поэтов, мудрецов, а также приколы, шутки, афоризмы как давно минувших, так и наших дней. Без пафосных статусов не обойтись ни тому, кому и в реальности близок созданный виртуальный образ, ни тому, кто только в Интернете может быть примером пафоса и гламура (statusic.narod.ru/pafosnye).

Какое «внутреннее Я» способны выразить пафосные статусы — понятно без комментариев:

- Припудрила носик, накрасила глазки. И снова быть куклой, снова жить в сказке.
- С улыбкой на губах, я посылаю тебя нежно нах...
- Если я готова с тобой поужинать... Это не значит, что я готова с тобой поавтракать...
- Если ты сегодня не позвонишь, звонить буду я. Причем не тебе...
- Знаний у меня не отнять... Чего нет — того нет...

- Он сказал, что я буду жить в его сердце вечно, но я же не знала, что у него там общежитие...
- Не называй свою девушку курицей — она может снести тебе яйца!
- Раньше вода была: без вкуса, запаха и ароматизаторов! Пока Менделеев не добавил туда спирт!
- Взаимность — штука сложная... Когда он тебе нужен — ему всё равно, но когда ты забываешь — он начинает что-то чувствовать.
- Ищу хорошего парня... Найду — испорчу.
- Хорошие девочки отправляются в Рай, а плохие на Ибицу!
- Даже черные и белые полосы моей жизни сделаны из шоколада...

Приведенные примеры являются только каплей в море за пределами низкопробных и за пределами пошлых *пафосных статусов*, представленных в том сегменте речевого пространства Сети, который ориентирован на массу почти не тронутых культурой, воспитанием и образованием молодых людей.

Обнадеживает в ситуации речевой экспансии *пафоса/гламура* то, что Рунет XXI века — пространство не только вербовки поклонников *блескучей иллюзии* красивой жизни, но и своеобразной лабораторией мониторинга и анализа современной русской речи, в том числе и словаря гламура. Минусы непрофессиональной лингвистической аналитики (незнание метаязыка науки, методологическая невооруженность, «зашкаливающая» эмоциональность оценки, тяготение к «крепким выражениям», зачастую низкая грамотность) с лихвой перекрываются плюсами: быстротой реакции на новое речевое явление; «хоровой» природой анализа, благодаря которой из мнений многих складывается информационно богатая мозаика суждений; непосредственностью и раскованностью рефлексии, побуждающей интернет-аналитиков создавать словарные дефиниции лексем *пафос* и *пафосный*, выстраивать истолковывающие эти слова синонимические ряды, словесно эксплицировать свою оценку гламурной версии *пафоса*.

Что же выяснили сетевые интерпретаторы гламурного употребления слова *пафос*? Нижеприведенные любительские интерпретации показывают, что из лексического значения слова *пафос* ушли возвышенность и страстность, родственная страданию; центральную позицию заняли периферийные в научных определениях *пафоса* напыщенность, чрезмерность и наигранность, дополненные самодовольством, отчужденностью и демонстрацией материального благополучия:

Пафос — если давать определение совокупностью синонимов, то можно сказать что это наигранность с самодовольством, напыщенность с са-



мовлюбленностью. Но лучше дадим определение. Пафос — черта поведения человека, характеризующаяся высокой самооценкой, не искренней радостью, в общем наигранностью восторга и благополучия (webotvet.ru/articles/opredelenie-pafos.html).

Пафос — это способ восприятия и отображения своего отношения к тем или иным вещам с показной напыщенностью и частично отчужденностью, игра в жизни — жизнь в игре, игра на публику прилюдно без стеснений (pikabu.ru/story/vpervyie_za_12_let_693946).

Следующий фрагмент, в котором значения прилагательного *пафосный* толкуются через ситуативные синонимы или описательно, демонстрирует расширение сочетаемостных возможностей слова *пафосный*, а значит, и расширение семантического объема прилагательного:

Пафосный —

- нарочитый, преувеличенный, неуместно пышный (о наряде);
- с участием неуместно солидной публики (о вечеринке);
- принимающий себя слишком всерьез (о человеке) (gringo-voir.livejournal.com/94576.html).

Ответы на вопрос «Пафосные люди — кто они такие?» показывают спектр мнений, которые при всех допущенных нарушениях вопросно-ответной структуры, грамматических несообразностях и лексико-стилистической пестроте оказываются солидарны в характеристике людей *пафосных* как заурядных, стремящихся казаться, а не быть, предпочитающих гламур духу:

Крутизна, самолюбие, когда бабла много и понты из ушей лезут!

Значит самовлюбленные. Которые ко всем относятся с надменностью!

Те, для которых понятие ГЛАМУР дороже, чем ДУХ.

Я считаю, что пафосные люди — это когда что-то из себя строят, а на самом деле ничего из себя не представляют!

Пальцы веером, все пузырями...я ль — не яль-!!!-...Акак что,...сразу шугаются, и в кусты... Много понтов — мало что из себя представляют! (<http://otvet.mail.ru/question/3163740>).

В рассуждении о схожести *пафосных женщин* и *пафосных автомобилей* синтаксический дериват существительного *пафос* поставлен в ранее немислимые для него условия соположения с лексикой купли/продажи, потребления (*приобретая, пользование, потребитель*):

Пафосные женщины и пафосные автомобили. Итак, покупая дорогой автомобиль, или приобретая в пользование «роскошную» женщину, потребитель приобретает в первую очередь престиж, завистливые взгляды окружающих и чувство принадлежности к определенной соц. группе. Тут женщины и автомобили схожи (<http://www.ljpoisk.ru/archive/493273.html>).

Следующий коммуникативный фрагмент содержит три объяснения того, что такое *пафосный бутик*. Первый ответ отражает позицию уважительного приятия характеризуемого, второй – позицию его категорического порицания, третий – «страусиную» позицию человека, не воспринимающего очевидное: претенциозность, даже помпезность магазинного интерьерера, и то, как меняется поведенческая и речевая стратегия персонала в зависимости от толщины кошелька посетителя:

Это шикарный магазин, куда приходят состоятельные люди и покупают дорогие вещи.

Сплошные дешевые понты.

Такого понятия нет (<http://otvet.mail.ru/question/56123864>).

Нижеприведенные высказывания демонстрируют не только сугубо отрицательную оценку перечисляемого, не только неразрывную связь слов *пафос* и *гламур* (вплоть до их возможной контекстуальной синонимичности), но и принадлежность слов *стерва*, *шмотки*, *бабло*, *понты*, *пиар*, *блондинка*, *мажорный* одной тематической группе:

Нет, я не гламурная блондинка. Не пафосная стерва. Я не ношу дорогие шмотки, короткие юбки, каблукки, не занимаюсь фитнесом.

Девушки хотят одно, только пафос и гламур, боже... Как же я устал от этих всех красивых дур!

Достали пафосные и гламурные придурки, у которых нет ничего в голове.

– А «король гламура» – это что значит? – Примерно то же, что и «царь пафоса» или «император понтов». Смысла никакого, зато звучит красиво (<http://www.statusin.ru/statusy-pro-glamur>).

Кругом гламур, пиар, бабло. Люди состоят из понтов, они дико пафосные и ужасно невеселые.

Большинство девушек любят гламур, мажорных мальчиков и прочий пафос... А мне по фиг... Я футбол люблю (<http://www.statusin.ru/statusy-pro-glamur>).

В следующем фрагменте отрицание новой «версии» *пафоса* и всего, наполненного им, выражается словом *беспафосная*, которое толкуется в контексте ближайшего окружения как «нормальная». В этом случае



характеристика *нормальная* полностью отвечает тезису о том, что «норма применяется только к позитивным событиям, действиям» [1, с. 147]. Значит, если быть *беспафосной* — хорошо, то быть *пафосной* — плохо. Анализируемое высказывание — еще одно доказательство того, что «расхожая» лексема *пафосный* и книжное слово *пафосный* — аксиологические антиподы:

Слово, на самом деле, сейчас расхожее, как и его производные. Моя дочь говорит: «Эта училка нам нравится — она *беспафосная*» (то есть нормальная тетка:) (<http://www.multitran.ru/c/M.exe?a=4&>).

Важный вывод содержится в последнем из приводимых примеров:

Слово [пафосный] опошлено нынешними реалиями. До такой степени, что уже становится вульгарщиной. Чем никто не обзовет «Патетическую сонату» Бетховена. Скажешь «Пафосная», и вроде уже — оскорбуха (<http://otvet.mail.ru/question/34171090>).

Автором этого высказывания проявлена лингвистическая вменяемость как чуткость к семантическим и стилистическим сдвигам в функционировании лексики. Ведь если в восприятии сетевых критиков гламура слово *пафосный* стало *оскорбухой*, то есть инвективой, ярлыком отрицательной оценки, если в восприятии приверженцев пафосного гламура это слово — знак качества реалий глянцевого жизни, то слово *пафосный* в его первичном высоком значении лучше поостеречься употреблять и в той, и в другой аудитории.

Таким образом, в современном узусе девальвированы изначальные значения существительного *пафос* и прилагательного *пафосный*, эти слова оказались отлучены от исконных семантических связей с высоким, духовным, идеальным и тем самым поставлены в страдательную позицию, в условия жесткой конкуренции нормы и массово реализуемой антинормы словоупотребления.

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Ненормативные явления и язык // Язык и логическая теория : сб. науч. тр. М., 1987.
2. МАС — Словарь русского языка : в 4 т. / под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1957—1959.
3. Петровская Е.В. Пафос // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М., 2010. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2285.html> (дата обращения: 24.10.2013).

4. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. URL: www.dict.t-mm.ru/ushakov/p/pau.html (дата обращения: 24.10.2013).

5. Хазагеров Г.Г. Родная речь: жизнь после нормы. URL: <http://www.khazagerov.com/cultural-situation/113-nativespeech-norma.html> (дата обращения: 24.10.2013).

Natalia Babenko

THE CAUSES AND CONSEQUENCES OF THE SEMANTIC DEVALUATION OF THE WORDS ПАФОС AND ПАФОСНЫЙ IN MODERN RUSSIAN

This article considers the radical changes in the functioning of literary lexis in the Russian language of the early 21st century, namely the causes and consequences of the semantic devaluation of the noun пафос and its syntactic derivate, the adjective пафосный, whose semantic transformation is explained by the speech expansion of glamorous lifestyle as an aggressive subculture.

Key words: *literary lexis, usage, semantic devaluation, sememe, connotation.*

Геннадий Берестнев, Марина Евстафьева
(Калининград)

МУЖЧИНА ГЛАЗАМИ МУЖЧИНЫ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ШАНСОНЕ*



Воссоздается гендерный портрет мужчины, как он представлен в современном русском «мужском» шансоне. Определяются две разновидности такого портрета: «лирическая», реконструируемая на основе самораскрытия автора-исполнителя, и «объективная» – складывающаяся при взгляде автора-исполнителя на мужчину как на «другого». Мужчина в этих обстоятельствах предстает как философ, стремящийся осмыслить жизнь и свое место в ней.

Ключевые слова: русский шансон, гендер, концепт, языковая реконструкция, семантика, текст, лингвокультурология.

Продолжая начатую ранее тему гендерных представлений о женщине, закрепленных в современном русском шансоне [1; 2], обратимся к рассмотрению аналогичных представлений о мужчине. Выбранная при этом точка зрения определяется тем, как мужчина сам раскрывает себя в текстах песен.

Данная проблемная область может быть исследована в двух видах языковых построений, различающихся в плане субъектно-объектной отнесенности. С одной стороны, это исповедальные выска-

© Берестнев Г., Евстафьева М., 2014

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 13-04-00032 «"Мужское" и "женское" в текстах культуры: русская и английская лингвокультурные традиции в сопоставительном аспекте».



звания мужчины о себе, о своих переживаниях, проблемах, взглядах на жизнь и т. д. В случаях такого рода мужчина может и косвенно заявлять о себе, о том, каков он. Принцип рефлексивности при этом реализуется самым непосредственным образом — в самораскрытии автора песни. С другой — гендерная специфика мужского образа раскрывается в объективных высказываниях автора, касающихся мужчин вообще — их внешнего вида, образа жизни, ценностей, проблем и т. д. В этом случае значимы и высказывания, объясняющие отношение к мужчине со стороны окружающих. Автор как бы говорит: все мужчины таковы, соответственно, таков и я. Принцип рефлексии в случаях подобного рода определяется общей спецификой авторской позиции — «мужской» точкой зрения на мужчин, в том числе и на себя самого.

Что касается исповедальной, лирической стороны «мужского» шансона, то здесь вырисовывается достаточно разносторонний портрет мужчины, имеющий прежде всего психологическую ориентированность. При этом если в шансоне мужчина поет о себе, то это его душевные переживания и судьба (обычно очень непростая). Другие, специальные темы, такие как досуг, спорт или здоровье, в шансоне практически не затрагиваются, а политическая тематика оказывается вообще вне интереса лирического героя-мужчины. В силу всего этого он предстает как особый философ жизни, который стремится найти глубинные механизмы бытия, понимание и «пропевание» которых либо обеспечат, наконец, долгожданное счастье, либо психоаналитически снимут синдром страдания.

В целом в «мужском» шансоне определяются несколько идейных особенностей, раскрывающих портрет лирического героя-мужчины. Первая и наиболее яркая — психологизм, глубокий самоанализ лирического героя, связанный со стремлением понять собственное психологическое состояние. По сути, таким путем мужчина пытается понять самого себя и свое бытие в мире. В таком «психологическом» шансоне выделяется ряд следующих идейных характеристик.

Осознание проблемности и несостоятельности жизни. Хотя в жизни лирический герой-мужчина признает и хорошие стороны, ее проблемность оказываются для него более значимой и психологически действенной. Причин этого несколько: и ценностные иллюзии мужчины, и экзистенциальное одиночество, и общая рассогласованность с миром. Единственное, что дает ему силы в этих условиях — вера в лучшее, надежда, что жизнь когда-нибудь будет к нему более благосклонна. Ср.:



Всполыхнут небеса и навеют мне мысли из прошлого,
Вдруг глаза заблестят, и чуть слышно заплачет душа —
Было много всего: и плохого, но больше хорошего,
Находил — не ценил, а терял — так терял навсегда.
Евгений Росс. Ностальгия

* * *

Я давно живу без спроса, я давно живу без срока,
Я давно живу, сроднившись с тишиной.
И бывает одиноко, и любовь порой жестока,
Но я верю, будет праздник неземной.

<...>

Но я верю, день настанет, мы родней друг другу станем,
Ведь в прощенье наша сила и любовь.
Значит, быть нам в судьбах вместе, значит петь нам эти песни,
Значит, в этот раз поможет всем нам Бог.

Евгений Кемеровский. Помолюсь за всех

* * *

Вроде просто быть счастливым, да не получается,
Развинтилось что куда — и в кучу не собрать...

Дмитрий Даль. Одинокий мужчина

Отдельной причиной проблемной взаимосвязи лирического героя-мужчины с жизнью в русском шансоне является тонкость его психической организации, душевная ранимость. Этими качествами, собственно, и обусловлены сложные, негармоничные отношения его с окружающими. Страдания от взаимоотношений с окружающими составляют причину их отторжения лирическим героем. В случаях такого рода он может либо объяснять причины такого страдания, либо как-то смягчать его внешние причины. По сути, и в том и другом случае лирический герой вступает в своеобразный диалог с окружающими. Ср.:

Устала душа моя злиться.
Ей трудно смотреть в эти лица.

<...>

Устала душа моя плакать.
Зачем же опять ее — в слякоть?
Зачем же опять ее — в осень?
Ну кто же, скажите, вас просит?

В. Курас. Душа



* * *

Я давно живу, как птица, весь в легендах-небылицах,
Я давно живу, как ангел за двоих.
Я летаю в птичьей стае — там, где правды не хватает,
И злодеев принимают за святых.

Евгений Кемеровский. Помолюсь за всех

* * *

Хмарь такая на душе, хоть петлю на шею.
Хорошо, что я вообще плакать не умею.

Иван Кучин. Судьба-злодейка

В первом примере область взаимоотношений лирического героя с миром определяется абстрактным отчужденным от него «вы» — это все те, с кем он входит во взаимодействие и кто оказывает на его личность негативное влияние. Во втором примере это «вы» подвергается еще большему дистанцированию от лирического «Я» и преобразуется в негативное «они». При этом важную роль играет прагматика слова *стая*. В тексте песни она характеризуется как *птичья*, но ближайший контекст резко снижает ее оценочную характеристику и рождает ассоциацию с *волчьей стаей* и — в еще более отдаленном плане — с жизненной установкой «человек человеку волк», которая чужда лирическому герою-мужчине и составляет одну из причин страдания его души. Она, собственно, и есть одна из причин его душевной усталости, переходящей в ее страдание.

В рамках отмеченной идейной тенденции исключительными выступают признания лирического героя-мужчины в позитивном взаимодействии с жизнью и окружающими, в переживаемом им счастье бытия. Эту исключительность лирический герой осознает и сам, в связи с чем заявляет о собственной «инаковости», ненормальности по отношению к другим людям. Однако в этом проявляется его жизненный оптимизм: он определяется верой и в большую ценность подобной жизненной позиции, и в то, что где-то есть другие такие же оптимисты. Ср.:

Пусть говорят, будто счастлив только глупец,
Что лишь в беде да напасти божий венец,
И лишь в осеннем ненастье видит отраду мудрец.
Выходит, я — безнадежный, круглый дурак,
Поскольку счастлив безбожно и просто так,
Живу цветком придорожным небу бескрайнему в такт.



Я привык улыбаться людям, как знакомым своим.
Счастье — это как торт на блюде, одному не справиться с ним.
Я привык улыбаться людям, и, быть может, вполне,
В час, когда я несчастлив буду, кто-то улыбнется мне.
Сергей Трофимов. Я привык улыбаться людям

Неверно выстроенные взаимоотношения с жизнью и личная ответственность. Испытывая на себе деструктивное воздействие жизни, признавая негармоничность и агрессивность прежде всего сложившихся в ней социальных отношений и психологических связей, лирический герой-мужчина в современном русском шансоне не снимает и с себя ответственности за все это. Важная идейная установка в этих условиях — признание лирическим героем неверности выстроенных взаимоотношений с жизнью.

Подводя предварительный итог своей жизни, лирический герой, с одной стороны, признается в том, что недостаточно активно влиял на ее обстоятельства — «жил кое-как». В этом он видит причину и многих жизненных неурядиц, и собственной неудовлетворенности. Ср.:

Может, я останусь,
Может, встречу старость,
Если перестану
Жить кое-как.
С. Трофимов. Я уже устал

* * *

Десять заповедей — всех
Не исполнил я,
Жил, как приходилось жить,
Значит, грешен я!..
Евгений Росс. Грешник

* * *

Розы белые цветут, красные завяли,
То ли я пропил мечту, толь ее украли.
Распахните же окно, дайте больше свету!
Ай, не надо, все равно счастья в жизни нету.
Иван Кучин. Судьба-злодейка

С другой стороны, лирический герой-мужчина в современном русском шансоне приходит к мысли, что жизнь — это стихия, которая не зависит ни от усилий, ни от воли человека. В этом плане она рассмат-



ривается как некое тождество судьбы, и единственным способом противостояния ей указывается свобода от притязаний, от желания счастья — от всяких желаний. В крайнем случае, у лирического героя обнаруживается нечто, спасающее его от жизненных неурядиц и выступающее своеобразным эквивалентом счастья. Тем не менее в целом жизнь открывается лирическому герою как тяжкое бремя, которое несовместимо с чувством счастья и от которого невозможно избавиться. Ср.:

Не проси у судьбы ничего,
Не проси — не поможет — сдержись,
Не старайся гадать, кто кого,
Это всё не от нас — это жизнь

Евгений Росс. Журавли

<...>

Ну а если и что-то не так,
Все обиды, заботы и боль
Обрати в неприметный пустяк,
Посмотри — журавли над тобой.
Евгений Росс. Журавли

* * *

И пусть стучит судьба да прямо в темечко,
Но всегда со мной телогреечка.

Е. Росс. Телогреечка

* * *

Мне нести свой крест сотни тысяч верст
И для всех окрест петь про жизнь всерьез...

Евгений Кемеровский. Помолюсь за всех

Однако и в этих обстоятельствах лирический герой находит несколько выходов или неких их подобий. Во-первых, он субъективно обесценивает жизнь и начинает относиться к ней соответствующим образом — как к чему-то пустому и незначительному. Лирический герой-мужчина может говорить о своей жизни пренебрежительно, тем самым выводя себя из-под ее разрушительного влияния. Ср.:

Ох, судьба-злодейка, ну-ка обернись.
Жизнь моя — копейка, черт с тобой, катись!

Иван Кучин. Судьба-злодейка



Во-вторых, лирический герой собирает силы для внутреннего сопротивления разрушающему его бытию абстрактному «третьему лицу» и хотя бы психологического или даже посмертного противостоит ему. То, что в конфликте принято называть «последним словом», лирический герой-мужчина в русском шансоне стремится оставить за собой. Ср.:

Пусть гвоздят меня к столбу, гонят дальше краю —
Я на нервах и в гробу им еще сыграю!

Иван Кучин. Судьба-злодейка

У лирического героя-мужчины в современном русском шансоне обнаруживается и еще один способ личного противостояния разрушительному влиянию негативных жизненных обстоятельств. Это спокойное и даже доброжелательное их признание и введение в личную жизнь, позволяющее сохранить в относительной целостности главное — душу. Механизм этого процесса составляет постановка проблем жизни в объектную позицию и последующее введение в личное пространство лирического героя как чего-то неизбежного и потому приемлемого. Так, в следующем примере метафорическим (а по сути — даже символическим) образом трудной жизни выступает *осень*, основным признаком которой контекстуально выводится такой же метафорический «холод». Принятие ее лирическим героем проявляется и в коммуникативной близости, и в общем тоне повествования, и в прямой характеристике «хорошая», и в благотворном влиянии на поэтический процесс (*И превращается в стихи проза...*). Ср.:

Уж сколько песен про тебя спето,
А ты опять спешишь в мое лето.
И я укутываюсь шарф теплый,
И у камина пью глинтвейн.
Привычным жестом желтый плащ бросив,
Неслышно в дверь ко мне войдет осень.
И тихо сядет рядом и просит:
«Ну, что грустишь? И мне належь»
И будет долгим вечер наш странный,
Хоть на работу мне вставать рано.
Но раз скребутся на душе кошки,
То надо кошек покормить.
И превращается в стихи проза,
У моей осени в глазах слезы.
Не плачь, хорошая, уже поздно,
С тобою вместе будем жить.



Пройдем по старенькой моей даче,
Она так много для меня значит —
Кусочек солнца, принадлежащий,
Отныне нам с тобой одним.
Вот так всю жизнь — кусочки да крошки,
А знаешь, многое уже в прошлом.
Но лучше будем петь о хорошем,
И жадно пить сырые дни.

Валерий Курас. Осенняя

Одиночество. Отчуждение от жизни, по сути, спасительное для души лирического героя-мужчины, его ценностные иллюзии, душевная ранимость, неверно выстроенные жизненные позиции делают его тотально одиноким. И прежде всего это одиночество проявляется в отношении лирического героя ко всем окружающим — перестающим различаться деструктивным «ты» и «они». В случаях такого рода лирический герой может даже утрачивать способность к любви, его диалог с другими окончательно прерывается, и он остается наедине с самим собой. Ср.:

Я хочу любить, разве это так сложно —
Видеть вместо масок доверчивость лиц...
И тогда, наверное, станет возможно
Научиться жить у деревьев и птиц.

Сергей Трофимов. Я уже устал

Одиночество лирического героя отчетливо проявляется и в отношениях с женщиной, которые либо просто не складываются, либо разлаживаются по вине самого лирического героя. То и другое он понимает, верно оценивает, заглядывая в самые глубины своей души, считает причины такого разлада важным и для себя, и для женщины и поэтому заявляет о них в песне. В подобные признания можно увидеть попытки извинения или самооправдания, но на самом деле они составляют своеобразные психоаналитические «проговаривания» лирического героя, позволяющие ему хоть как-то облегчить душу. Ср.:

Вырвать лист, да все никак не получается
С альбома хитро улыбаются
Твои зеленые глаза.
Хочется себя спасти от одиночества,
Набрать твой номер очень хочется,
Да только нечего сказать.

Дм. Хмелев. Снег



* * *

Я один — и шум дождя...
За моим окном две птицы.

<...>

В моем сердце пустота,
Образ твой порою снится,
Оторвавшись от земли,
Ты кричала мне: Лети
В облаках с тобой укрыться...

Е. Росс. Шум дождя

* * *

И я хотел бы подарить тебе счастье,
То, которое никто не оспорит.
Только сердце часто рвется на части,
Так как, видимо, я создан для горя.

Александр Розенбаум. Ау

Важно отметить, что эта идея одиночества в «мужском» шансоне весьма часто представляется на основе концептуальной температурной метафорической оппозиции — собственно, ее отрицательного члена, актуализирующегося посредством таких концептов, как «холод», «зима», «снег», «пурга», «ветер северный», и прагматически заряженных «осень (поздняя)», «слякоть», «тайга» и др. Ср.:

И тают дни короткие на холоде,
Как счастье, что судьба дала взаймы.

Дм. Даль. Так начинается зима

* * *

Белый снег за окном и на сердце не тает,
На холодном стекле и опалой листве.
Полевые цветы беспокойного мая,
Словно призрак разлуки, являются мне.

Евгений Росс. Белый снег за окном

* * *

А снег идет, ложится на дорогу
И в белизне ночная пустота
Ведь в нашей жизни все не слава Богу,
И лишь мечту спасает красота.

Валерий Курас. Забыть нельзя



* * *

Ночью нечаянно пройдет снег.
И отпечатается твой след.
Я просыпаюсь, а тебя нет —
Так начинается зима.
Ни объяснений, ни причин нет.
Нет других женщин и мужчин нет.
Первый по городу летит снег,
И начинается зима.

Дмитрий Даль. Так начинается зима

* * *

Снегом все замело,
И закружило судьбу.
Мне без тебя тяжело.
Я без тебя не могу!

Михаил Круг. Падал снег

Положительный член указанной температурной оппозиции представляется в этих условиях гораздо более ограниченно на основе таких, например, метафорических концептов, как «солнце», «весна», «костер», или прагматически расширяющихся концептов типа «камин», «глинтвейн», «шарф» и др.

Все-таки весна — это чудо от Бога,
Тайна мироздания в улыбке Творца...
Сергей Трофимов. Я уже устал

* * *

Под снежным саваном зеленая тайга,
Горит костер — еще не кончилась махорка.
Смертельно грозная студеная пурга
В лицо целует горячо. В дозоре волки.
Евгений Росс. Плачут сосны

* * *

Уж сколько песен про тебя спето,
А ты опять спешишь в мое лето.
И я укутываюсь в шарф теплый
И у камина пью глинтвейн.
Валерий Курс. Осенняя



Эти обстоятельства можно трактовать как доминирование идеи одиночества в мужском гендерном сознании, пессимизм мужчины в плане возможности позитивных отношений с женщиной и в целом в обществе. Обрисованная картина лишь отчасти смягчается характером взаимоотношений лирического героя с матерью [1, с. 79–80]. Мать занимает далеко не центральное положение в жизни лирического героя «мужского» шансона, их отношения не «симметричны» — она отдает сыну гораздо больше любви и душевного тепла, нежели он ей. Тем не менее для лирического героя это тот человек, с которым он ощущает надежную и безусловно позитивную душевную связь. Ср.:

Душа, устала моя душа,
Отстала и, чуть дыша,
Поет давно забывшую песню.
Ей хочется в сладком сне к маме,
Чтоб взял и упал с нее камень.
Но кто-то опять ножом в спину:
Не понял, забыл, продал, кинул!
Валерий Курас. Душа

* * *

Моя милая мама,
Свет твоих глаз всюду рядом со мной.
Бреду по жизни бродяга,
Ты от беды меня, любимая, укрой.
Стас Михайлов. Мама

* * *

Сколько лет прошло, а я тот же самый,
Никогда не жду от судьбы чудес.
В самый трудный час у меня есть мама,
И она глядит с любовью на меня с небес.
Р. Булгачев. Мама

* * *

Только мама, позовет: сынок родной,
Только мама до последнего с тобой,
Только мама руки хрупкие подаст,
Не обманет, не отступит, не предаст,
Только мама не предаст!
«Бутырка», Олег Симонов. Мама



Похожие отношения связывают лирического героя-мужчину в русском шансоне и с отцом, обнаруживая при этом и несколько выразительных особенностей. Прежде всего, они окрашиваются в тона некой грубоватости — по отношению к матери лирический герой такого способа общения никогда себе не позволяет. Сын обращается к отцу как к равному, как мужчина к мужчине и часто называет его снижено «батя». Кроме того, если у матери лирический герой находит любовь и поддержку, то у отца он ищет понимания и оправдания тому, как он жил, — даже если жил неправильно. Такое общение лирического героя с отцом может быть запоздалым, когда ничего в жизни уже нельзя исправить, но может приходиться и совсем поздно, после смерти отца. В этом случае лирический герой беседует с отцом так, как будто он жив. И это важный идейный штрих в портрете лирического героя-мужчины в русском шансоне: отец для него всегда жив. Ср.:

Ну здравствуй, батя, давно не виделись с тобой.
Прошли года, афган, этап, тайга...
Ну вот я дома, но совсем уже другой,
Ах, батя, ты как лунь — такой седой.
Прости меня, что не сберег себя,
Прости за все — я молод был тогда.
Ты говорил: «Сынок, все видит Бог!»
Но я не смог... И встретила тайга.

Александр Драгунов. Батя

* * *

Батя, вот и свиделись, батя,
Извини, что так поздно,
Жаль, что раньше не смог.
Батя, вот и свиделись, батя...
А в ответ только ветер:
Что же, здравствуй, сынок.

Александр Маршал. Батя

Осознание ценности любви. Личное одиночество лирического героя-мужчины в «мужском» шансоне тесно взаимодействует с другой его чертой — осознанием ценности любви, желанием любить и быть любимым. В этом плане «мужская» линия русского шансона обнаруживает несколько идейных аспектов. Прежде всего, лирический герой любит женщину и открыто признается ей в этом. Их отношения как



будто бы ничем не омрачаются, однако мужчина постоянно испытывает чувство настороженности: он понимает, что все в жизни может измениться. Это обстоятельство трактуется как некое смутное недоверие к женщине, понимание ее свободы и непостоянства. Иными словами, даже в счастливой любви мужчина остается подозрительным. Ср.:

Сколько лет с тобой мы знакомы,
Ну, казалось, что тут такого?
Только я, как прежде, волненьем глупым скован.
Ты уснешь, а я буду рядом,
Ничего мне больше не надо,
Только бы на утро тебя увидеть снова.
Самая любимая,
Самая прекрасная,
Спи спокойно ты моя, самая опасная
Словно ветер, легкая,
Бесконечно милая,
Близкая, далекая,
Самая любимая!

Валерий Курас. Самая любимая

* * *

В твою любовь мне хочется поверить,
Пускай уйдут страдания прошлых дней.
Мне сложно жить, не знаю я, что делать,
Пусть нелегко — исчезнет боль любви моей.

Валерий Курас. Забыть нельзя

* * *

Я только жив тобой, пусть тебе икается.
Каждый состав снова возвращается.
И по новой колее,
Он привезет меня к тебе.

Виталий Аксенов. Вагончик

Вместе с тем мужчина часто ценит счастье, которое дарит ему женщина, и благодарит ее за любовь. Важно отметить, однако, что это либо любовь плотская, физическая, либо совместное бытие в едином реальном пространстве — по-видимому, в жилище, — либо просто эстетическое наслаждение, которое дает общение с женщинами вообще. О духовной или душевной близости мужчины и женщины в русском шансоне практически не поется. Ср.:



Неземные, пришедшие, мы с тобой сумасшедшие,
Грешной страстью, желаньем повенчаны,
Смотришь нежно и строго, я прошу, ради Бога,
За родную, любимую женщину.

Сергей Любавин. Любовь моя

* * *

Ты мне скажи единственное слово,
Меня спаси, люби, надейся, верь...
И приезжай, хотя бы ненадолго,
Своим ключом открой входную дверь.

Валерий Курас. Забыть нельзя

* * *

Не упрекай, любимая моя,
Что восхищаюсь женщинами я.
Поверь, я опьянен одной тобой,
А не случайной женщиной, другой.

Павел Зибров. Простите, женщины

Важный аспект «любовной» портретной характеристики лирического героя-мужчины в русском шансоне составляет его идеализм в отношении женщины. Порой мужчина сам создает ее облик в своем сознании — полностью идеальный, заставляющий восхищаться ею. Реальные черты женщины в этих обстоятельствах теряют свою значимость. Все это лирический герой-мужчина хорошо понимает сам и признается в этом женщине, тем самым дополнительно украшая ее. Ср.:

Выдумать хочу тебя сегодня, выдумать,
Хочу тебя, как песню, выдумать,
Весь мир тобою заслоня.
Выдумать, чтоб самому себе завидовать,
Почти не верить и завидовать,
Что ты такая у меня.

Анатолий Днепров. Радовать

* * *

Не рассказывай ничего из прошлого —
Мы оставим его в покое.
Ты такая сейчас хорошая,
Я хочу тебя знать такую.

Сергей Трофимов. Не рассказывай



Как представляется, эта черта мужчины также обусловлена его потребностью в любви. Он хочет, чтобы женщина, которую он любит, была совершенна. И в этом желании он либо отказывает самому себе в знании правды о той, которую он любит, либо заменяет ее реальный образ идеальным.

Чувство вины и потребность в прощении. Это еще одна яркая черта лирического героя-мужчины в современном русском шансоне, проявляющаяся в его гендерном отношении к женщине. Поводов для чувства вины мужчина видит несколько. Прежде всего он допускает некие «неправильные» поступки в отношении женщины, сам понимает это и просит за них прощение. Ср.:

Не бранила, не осуждала,
Хоть со мной видала немало,
Ты меня всегда понимала с полуслова.
Оттолкнусь вешлом от причала,
Я готов начать все сначала,
Только бы под вечер тебя увидеть снова.
Валерий Курас. Самая любимая

* * *

За бесконечное терпенье,
За грусть твоих прекрасных глаз
Я у тебя прошу прощенья
В который раз, в который раз..
Олег Шак. Моя любимая жена

* * *

Простите, женщины простые и бесценные,
Простите, скромные и очень откровенные,
Простите, робкие, почти неумолимые,
За то, что у меня одна любимая!
Не упрекай, любимая моя,
Что восхищаюсь женщинами я.
Поверь, я опьянен одной тобой,
А не случайной женщиной, другой.
Павел Зибров. Простите, женщины

В текстах «мужского» шансона редко поднимается тема женской вины в отношении мужчины. В случаях такого рода лирический герой



демонстрирует некую «неустойчивую непреклонность»: с одной стороны, он не может простить женщину («звезда любви сгорает надо мной...»), а с другой — любит ее, не может без нее жить и мечтает о ее возвращении. Ср.:

Забыть нельзя, вернуться невозможно,
Звезда любви сгорает надо мной —
Звезда любви над грешной суетой,
Когда забыть нельзя, вернуться невозможно.
Валерий Курас. Забыть нельзя

Не опьяняй напрасною мечтою,
Не говори красивые слова...
Ты — солнце, что исчезнет за горою
И не оставит лучика тепла...
Роман Руденко. А любовь осенняя

Тексты и контексты «мужского» шансона позволяют говорить и о более конкретных основаниях вины лирического героя-мужчины. Прежде всего, это его неспособность осознать, что счастье было у него в руках, и неумение сберечь его. Это также могут быть измены лирического героя, увлеченности другими женщинами. Однако в ряду многих для него всегда остается одна, «та самая», женщина, которую он любит больше всех других и к которой обращается в трудные минуты жизни. В этих обстоятельствах мужчина может высказывать сожаление о том, что потерял любимую, порой запоздалое, не ведущее к восстановлению отношений. Ср.:

Уходят сны и мысли в тень осенних ливней,
Твоих шагов исчезла призрачная нить,
Не уберег любовь, а сердце все не хочет тебя забыть.
Евгений Охочинский. История моей любви

Не поверил я своей судьбе,
Не заметил солнца на рассвете.
Знаешь, за любовь твою теперь.
Тебе отдал бы я все на свете.
А. Пряжников. Знаешь



* * *

А по жизни всяко случается,
Все идет, а вдруг засбоит.
Оттого душа тихо мается,
Оттого сердечко болит.
Дождь пойдет, и небо нахмурится,
И черемуха опадет,
А у нас с тобой все получится,
И душа опять запоет.

Игорь Слуцкий. Только ты одна

При всем этом лирический герой-мужчина сохраняет в глубине души чувство оптимизма и веру в любимую женщину, в ее поддерживающую любовь. Этот оптимизм он испытывает даже в моменты ссоры и расставания, верит в прощение женщины. Ср.:

Плачет ли дождь, или снег над землею кружится,
Знаю, ты ждешь, где-то там, где все вновь повторится,
Я доласкаю, тебя долюблю, дострадаю,
Я без тебя умираю, свечою стораю!

Евгений Росс. Шум дождя

* * *

Я теперь ухожу от порога любимой,
Машет ветками вслед мне задумчивый сад:
Я вдали видел свет, этот свет негасимый,
Он дает мне надежду вернуться назад.

Евгений Росс. Белый снег за окном

Философский подход лирического героя-мужчины к жизни, стремление дойти до самых основ в постижении ее важнейших сторон, в том числе любви и чувства вины, проявляется также в такой содержательной линии русского шансона, как взаимная утрата любви мужчиной и женщиной. Это беда двоих. Но говорит об этой беде, вскрывает ее место в жизни все-таки лирический герой-мужчина. Он приходит к выводу о том, что во взаимном охлаждении мужчины и женщины друг к другу, в утрате ими любви часто нет ничьей вины. «Так случается», что один любит другого меньше, или оба слишком дорожат своей свободой, из-за чего любовь умирает. Ср.:



Так бывает: медленно ушльвывает
Нежность, еще живая,
Нехотя убивая.
Так бывает: кто-то в любовь играет,
Кто-то себя теряет,
Даже о том не зная.
Валерий Курса. Так бывает

* * *

Ночью нечаянно пройдет снег,
И отпечатается твой след.
Я просыпаюсь, а тебя нет —
Так начинается зима.
Ни объяснений, ни причин нет,
Нет других женщин и мужчин нет.
Первый по городу летит снег,
И начинается зима.

<...>

И что-то незаметно в мире сдвинулось,
При этом оставаясь на местах.
Мы так свою ценили независимость,
А тут за ней открылась пустота.
Дмитрий Даль. Так начинается зима

Из всего этого вытекает еще один важный вывод. По мнению лирического героя-мужчины в русском шансоне, любовь — это в значительной мере отсутствие свободы. Любить другого — значит быть несвободным. Но возникающая в этом случае зависимость мужчины от женщины осмысливается им как великий дар и большое счастье. Лирический герой-мужчина считает, что, теряя любовь, мужчина обесценивает собственную жизнь.

Ценит дружбу. Если любовь в сознании лирического героя-мужчины составляет безусловную, но зыбкую ценность, постоянно готовую ускользнуть из рук, то дружба оказывается для него также чрезвычайно важным, но гораздо более надежным чувством. При этом и сам лирический герой рефлексировал в дружбе значительно меньше, чем в любви. Единственное, что он себе позволяет, — это попытки общего понимания сущности дружбы и признания в «другом» близкого



и верного «ты». При этом основными признаками дружбы определяются безусловная поддержка «другого», готовность всегда быть рядом, полный отказ от себя во имя его, способность разделить не только горе, но и радость. Ср.:

Правду люди говорят: не прожить без денег.
Заработаешь хоть как, если не бездельник,
Только не развешивай парашютом уши.
Деньги — это хорошо, ну а дружба лучше!
Михаил Шуфутинский. Дружба

* * *

Уж будет за полночь, я позвоню тебе,
Когда захочется поговорить.
В какой-то радости и не дай бог в беде
Я так привык уже сюда звонить.
Когда не сходятся у жизни линии,
Мы остро чувствуем, что не одни.
Хоть из Челябинска, хоть из Сардинии
Я появлюсь к тебе, ты позвони.
Дружба — это круглосуточно,
Хоть пожар, хоть урожай...
Это чувство нерассудочно,
Собирайся — приезжай.
Олег Митяев. Дружба — это круглосуточно

* * *

Знаю, знаю: ты не продашь и не обманешь.
Знаю, знаю: жесток у жизни круг.
Знаю, знаю: ты никогда другим не станешь,
Знаю: ты настоящий друг.
Евгений Росс. Настоящий друг

* * *

Друг не тот, кто в застолье крут,
И когда за здоровье пьют
Друг не станет тебе кричать — «Пей до дна».
Друг почувствует, что тебе
Стало холодно на земле
И согреет своим теплом без вина.
Игорь Крутой. Мой друг



Итак, в плане субъективной, исповедальной позиции мужчины в современном русском шансоне его «автопортрет» обнаруживает ряд характерных гендерных черт. В самом общем плане мужчина раскрывает себя как философ, пытающийся осмыслить самые важные стороны бытия. К числу частных установок его философии относится прежде всего утверждение проблемности и несостоятельности жизни. Мужчина видит в ней проявление некой стихийной силы и признает свою зависимость от нее. Эта зависимость проявляется также в таких его чертах, как тонкость душевной организации, ранимость, экзистенциальное одиночество, ценностные иллюзии. Вместе с тем мужчина не снимает и с себя ответственности за жизненные неудачи, старается сохранять жизненный оптимизм.

К числу основных ценностей мужчины в русском «мужском» шансоне относится любовь к женщине. Это чувство, окрашенное большей частью в эротические тона, собственно, и наполняет его жизнь смыслом. Однако в этих условиях мужчина часто оказывается идеалистом — создает в своем сознании идеальный женский образ, чтобы украсить собственную любовь. Этот идеализм, выделение в любви эротической сферы, а также непостоянство женщин предопределяют, по мнению мужчины, частый разлад любовных отношений, от которых особенно страдает.

С чувством любви в психологическом портрете мужчины русского шансона тесно связаны еще две характеристики. Во-первых, это ощущение вины перед женщиной за самые разные проступки — реальные и даже возможные, — прежде всего за неспособность оценить то счастье, которое дает ему женщина, и за измены. Свою вину мужчина признает, болезненно переживает, но и исправить свою жизнь он не хочет или не может. Основания для вины всегда имеются. Во-вторых, в психологическом портрете мужчины заметным является желание попросить у женщины прощения. Мужчина делает это открыто и искренне, так же открыто надеясь на снисходительность женщины. Однако сам он едва ли готов простить ее, хоть и страдает от этого: его любовь для него важнее женской вины.

Любит мужчина и своих родных — прежде всего мать и отца. Именно эту любовь он осмысляет как надежную и постоянную, она составляет незыблемую опору его жизни.

Объектная позиция, при которой мужчина раскрывает себя как «другого», представлена в русском шансоне гораздо более ограничено. Тем не менее основные черты мужчины, обрисованные в его «лирической» разновидности, здесь также просматриваются. Вместе с тем в этих обстоятельствах наблюдается перераспределение мужских характеристик и их дополнение.



Так, наиболее отчетливо в этой линии «мужского» шансона показывается одиночество мужчины. В этих условиях поющий мужчина выступает одновременно в роли психоаналитика и философа, объясняющего собственную душу и жизнь. Он одинок и в этом одиночестве сознательно отчуждается от «других». Ср.:

Он уедет на машине далеко от города
На прозрачные озера или в тихий лес.
Одинокому мужчине и не надо многого —
Лишь бы в душу лишний раз к нему никто не лез.

Дмитрий Даль. Одинокий мужчина

Однако такая позиция позволяет мужчине сделать новые открытия в жизни и ее психологической сфере. С одной стороны, неудачность его жизни имеет свои истоки в его собственном сознании: это все та же ранимость и непрощенные «пустые обиды», составившие в целом значительный проблемный «узел». С другой — это завышенные требования мужчины к себе, все та же вина, которую он не может простить даже себе самому. Ср.:

Почему так получилось — и ответить нечего,
Вроде было поначалу все как у людей,
Из обид пустых сложилась по всей жизни трещина,
Из каких-то несерьезных, мелочных вещей.
И вроде просто быть счастливым, да не получается,
Развинтилось что куда — и в кучу не собрать.
Одинокому мужчине многое прощается,
Если только сам себя научится прощать.

Дмитрий Даль. Одинокий мужчина

Остро переживая свое одиночество, мужчина открывает для себя еще одну важную житейскую истину: человек страдает не от отсутствия рядом подходящего «другого» — это еще поправимо. Больше всего человек переживает у т р а т у в е р ы в то, что этот «другой» может найтись, что в его жизни вообще что-то может измениться к лучшему. Ср.:

Было время — напивался, а теперь не хочется,
Да и не топится в стакане, что больней всего.
Видно, люди волком воют не от одиночества,
А от мысли, что не будет больше ничего.

Дмитрий Даль. Одинокий мужчина



Внешний вид: неопрятность. Что касается дополнительных портретных черт мужчины в «объективной» линии русского «мужского» шансона, то это прежде всего его внешний вид. В частности, мужчина показывается неопрятным, неухоженным, и эта черта мыслится как следствие и примета его одиночества. В связи с неопрятностью такой мужчина называется снижено — «мужичок». Ср.:

Одинокий мужичок за пятьдесят, неухоженный.

На тебя глаза недобрые косят все прохожие.

<...>

А вокруг снует народ, он тебя не узнает, не касается.

Жизнь тихонечко идет да легонечко грызет, да не кусается.

Дмитрий Василевский. Одинокий мужичок

Однако неопрятный внешний вид такого мужчины не передает всей полноты картины. Душа его по-прежнему молода — об этом ему и всем окружающим напоминает автор-исполнитель песни, тем самым вступая с мужчиной в сокровенный мужской диалог. Мужчина в шансоне оказывается в подобных случаях не таким уж и одиноким. У него обнаруживается тот, кто его понимает и поддерживает — философствующий автор-исполнитель. Ср.:

И ты не думай о том, что весна твоя вдаль улетела.

Не сумел, не сберег, не скопил ты на старость гроша.

Стареет тело, стареет только тело,

И никогда, слышишь ты, никогда не стареет душа.

Дмитрий Василевский. Одинокий мужичок

Внешний вид: брутальность. Внешний вид мужчины проявляется и в ином аспекте, подчеркивающим его гендерную принадлежность. В частности, его идеальный образ включает такие черты, как твердость характера, физическая сила, но главное — неумный эротизм, постоянная готовность «сходить налево». Этот эротизм эвфемистически называется «чудачеством» и предполагает естественное прощение со стороны всех окружающих. В целом все эти черты определяют использование по отношению к их носителю экспрессивной просторечной номинации «мужик». Ср.:

У мужика, у мужика

Должны быть твердый взгляд и очень крепкая рука.

А если он чудит слега,

Ну, что тут сделаешь, простите мужика.

Валерий Курас. У мужика



Главный атрибут мужчины — деньги. Весьма желательным, а по сути и обязательным атрибутом мужчины видятся деньги. Но они украшают мужчину не сами по себе. На самом деле имеется в виду щедрость мужчины, его готовность дарить подарки всем любимым женщинам, быть щедрым по отношению к друзьям и знакомым. Все эти черты — наличие денег и готовность с ними легко расставаться — обеспечивают «мужику» понимание со стороны окружающих. Ср.:

Ведь мужика, ведь мужика
Прекрасно дополняет вид тугого кошелька.

<...>

У мужика, у мужика
Должно всегда всего на всех хватать наверняка.
А если он чудит слегка,
Ну, что тут сделаешь, поймите мужика,
Поймите мужика.

Валерий Курас. У мужика

Подобные философствования автора могут иметь ироничный характер, но под этим просматривается правда жизни. Действительно, очень часто *понять* — значит *простить*. Понимание и прощение оказываются близкими в сознании человека. И за щедрость мужчине многое прощается.

Безответственность. Рассмотрение мужчины как внешнего объекта позволило выделить в его портрете еще одну черту — стремление в серьезных жизненных ситуациях уходить от ответственности. Эта характеристика едва ли возможно в «лирической» линии «мужского» шансона: трудно представить себе, что лирический герой-мужчина исповедально вскрывает собственные пороки. А если он и делает это, то предельно обобщенно, «сохраняя лицо» (как, например, он говорит о своем чувстве вины перед женщиной или о поломанной жизни). Когда же мужчина рассматривается в объектной позиции, как некий неопределенный «он», его характеристики напрямую не соотносятся с характеристиками автора-исполнителя, появляется возможность оценивать не только достоинства этого «постороннего», его жизненные проблемы, но и слабые психологические или нравственные стороны.

К числу таковых относится, в частности, безответственность, которая оценивается в «мужском» русском шансоне прежде всего в сексу-



альных связях мужчины с женщинами. Мужчина заранее готов к кратковременным, мимолетным любовным отношениям — даже если у него есть семья. Еще более его интригуют кратковременные, ни к чему не обязывающие любовные связи с молодыми малоопытными девушками. С одной стороны, мужчина не упустит такой возможности, с другой — будет по-прежнему жить в семье и оставаться «хорошим» мужем и отцом. Эта связь для мужчины ничего не будет значить, и он ни за что не возьмет на себя ответственность за ее последствия. Ср.:

Он намного старше, у него семья
Да, его слегка заводит молодость твоя.
Но он проблем не хочет, ну поломал цветочек —
Сколько завтра новых подрастет.
Валерий Курас. Он проблем не хочет

Итак, мужчина показывает себя и подобного себе в гендерном отношении «другого» в современном русском шансоне разносторонне, порой доходя даже до противоречий. Один их рубеж лежит между «исповедальным» шансоном, в котором вскрывается «я» лирического героя-мужчины, и шансоном «объективным», в котором мужчина составляет объект философского осмысления мира. В первом случае лирический герой относится к себе гораздо более доброжелательно, во втором автор-исполнитель готов отмечать и прямые гендерные недостатки мужчин. Другие рубежи задаются спецификой общих направлений русского шансона. Так, для «блатной» его ветви характерна тюремная тематика, которая не характерна для «средней» зоны. Для авторов, в настоящее время живущих за рубежом, естественна тема Родины (Евгений Росс «Ностальгия», «Березы России»), не очень типичная для авторов, живущих и пишущих в России. Тема одиночества в «блатном» шансоне ориентирована на мотив тюремного заключения и на концепт «изолированности» от мира (Михаил Круг «Владимирский централ»), в то время как в шансоне «средней» зоны одиночество — философская категория. И в целом воссозданные автопортрет и портрет мужчины в современном русском шансоне ориентированы на социальную действительность и предполагают высокий уровень доверия к ним.

Список литературы

1. Берестнев Г.И. Женщина глазами мужчины в современном русском шансоне // Вестник Балтийского федерального университета имени И. Канта. 2013. Вып. 8. С. 78 — 84.



2. Берестнев Г.И., Евстафьева М.А. Женщина глазами женщины в современном русском шансоне // Слово.ру: Балтийский акцент. 2013. №3. С. 59–74.

Gennady Berestnev, Marina Evstafyeva

A MAN AS SEEN BY A MAN IN MODERN RUSSIAN CHANSON

This article presents a gender portrait of a man as seen in modern “male” Russian chanson. Two types of such portrait are identified: the lyrical one that is reconstructed on the basis of the songwriter’s self-expression and the objective one that develops when the songwriter looks at a man as another. In these circumstances, a man appears as a philosopher striving to comprehend life and his place in it.

Key words: *Russian chanson, gender, concept, language reconstruction, semantics, text, cultural linguistics.*

**АСПЕКТЫ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО
ТЕКСТА**



Житие утверждает, что подвиг юродства есть один из способов спасения мира. Это доказывают не сами по себе поступки юродивого, которые без духовного смысла были бы действительно агрессией, а результаты этих поступков, которые, собственно, и открывают их духовные, невидимые причины.

А. Дорофеева

Анализ поэмы А. Вельмана дает все основания утверждать, что в ней сохраняется призма, установленная Пушкиным: разбойничество (даже как противодействие человека социальному злу и несправедливости) показывается как страшный грех, оправдания которому не существует, оно обрекает человека на отступление от нравственного закона и в итоге приводит к духовной гибели.

Н. Жилина

Людмила Дорофеева
(Калининград)

**СМИРЕНИЕ ЮРОДИВЫХ
В ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ:
К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ
(Житие Симеона Эмесского и Житие Андрея Юродивого)**

Анализируется проблема понимания подвига святого юродивого в русской православной культуре. Рассматривая образы двух «классических» святых, автор приводит в качестве основной идею об их смирении как доминантном типе поведения и главном качестве личности, опровергая мысль С. А. Иванова об агрессивности как основной типологической черте юродивых. Исследованы образы святых в антропологическом и ценностном аспектах, что позволило раскрыть мотивацию «парадоксального» поведения юродивых.

Ключевые слова: переводная литература Древней Руси, агиография, юродство, святость, смирение, герменевтика, текст.



Юродство — самый таинственный и парадоксальный тип святости, вызывающий у исследователей и неоднозначное толкование, и противоположные оценки. Проблема понимания смысла житий этого типа достаточно остро обозначилась в последние годы, что связано с методологией их анализа. Надо сказать, что изучению агиографии о юродивых посвящено в целом не так много работ. Из ранних назовем труды И. Ковалевского¹ [6], Г. П. Федотова

© Дорофеева Л., 2014

¹ Труд И. Ковалевского выражает церковную точку зрения на юродство и выстраивается в соответствии со святоотеческим учением о спасении: «Юродст-



[10]. Затем в 1960-е годы — книгу И. Кологривова [7], опиравшегося во многом на работу Г. П. Федотова. В 1980-е годы появляется известная работа А. М. Панченко [9]. Из современных исследователей обозначим С. А. Иванова [5] и А. Л. Юрганова [11], находящихся на разных методологических позициях и ценностных полюсах в отношении к феномену христианского юродства и, соответственно, приходящих к диаметрально противоположным выводам в оценке образов анализируемых житий юродивых. Нам ближе позиция А. Л. Юрганова, предлагающего метод «беспредпосылочной герменевтики» исследования текста², что, по нашему убеждению, и дает возможность максимально объективного толкования образа святого юродивого в родном ему контексте церковного предания.

Юродство как аскетический подвиг берет начало в V веке в среде египетских монахов. И нужно заметить, что уже изначально оно было связано со стремлением подвижника к особому смирению³. Фактически в этом стремлении и родился особый тип религиозного поведения человека. Так, в «Лавсаике» Палладий повествует о мнимом безумии и притворной одержимости бесами одной монахини, вызывающей тем самым презрение к себе и поношение со стороны окружающих [1, с. 15–16]. В византийских житиях есть и другие примеры подобного поведения монахов. Смысл такого юродства заключается в борьбе с собственным тщеславием, в сокрытии под видом безумия своих духовных даров. Г. П. Федотов, выделяя основные черты этого «парадоксального подвига», первым из них и называет «аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом смысле юродство есть притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей» [10, с. 200]. Начавшись с этой мотивации, юродство как особый тип подвига обретает дальше и иные цели и черты, которые отметил Г. П. Федотов: «Выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и

во о Христе — один из труднейших и великих подвигов христианского благочестия, какие из любви к Богу и ближним принимали на себя особенные ревнители благочестия» [6, с. 2].

² «Идея беспредпосылочной герменевтики включает в себе стремление историка максимально "освободиться" от себя самого, чтобы таким образом изучаемая культура открылась его взору в наибольшей степени как сфера действия иных, порой даже чуждых ему, смыслов» [11, с. 213].

³ Нужно отметить, что именно эту черту — смирение — видит главной в подвиге юродства А. Л. Юрганов: «Юродивый, воин Христов, пошедший на брань с дьяволом, имеет силу от Духа Святого, поскольку сам является его вместилищем. Совершенное смирение — источник божественной силы» [11, с. 243].



моральным законом с целью посмеяния миру (1 Кор. 1–4). <...> Служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности, нередко облеченной пророчеством» [10, с. 201]. Юродивый отказывается от своего человеческого разума в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом», доводимой им до предела, что и открывает в нем дар пророчества, который свидетельствует о глубочайшем смирении святого⁴. Как пишет Г.П. Федотов, «прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за поправление человеческого разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти» [10, с. 201].

И. Кологривов раскрыл глубинный смысл подвига юродивых Христа ради. Осмысляя духовную природу этого подвига, его истоки, самую сущность юродства, он связал ее с любовью к Кресту, к страданиям Самого Христа: «"Юродство Христа ради" и есть не что иное, как одна из форм, одно из проявлений этой любви ко кресту. <...> Сущность этого "подвига" в добровольном принятии на себя унижений и оскорблений для достижения высшей степени смирения, кротости и благодати сердечной и тем самым для развития любви, даже по отношению к врагам и преследователям. <...> Это — полный отказ от собственного человеческого достоинства и даже от всякой духовной ценности своего собственного существа, — *смирение, доведенное до героической степени* (курсив наш. — Л.Д.) и порою даже больше того, впадающее по внешней видимости в крайность. Но в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятом, о пощечинах, плевках, бичевании, и она-то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение» [7, с. 239–240].

А.Л. Юрганов, говоря о формировании древнерусской агиографии, также отмечает, что «образцами для смирения были не только Симеон Эмесский и Андрей Цареградский. Человеческая жизнь Христа, особенно в последние минуты его земной жизни, прообразуют юродство во Христе» [11, с. 240].

Здесь и нужно искать принцип, по которому, во-первых, выстраивается сама жизнь юродивого и, во-вторых, пишется житие. Ведь в житии любого святого действует в качестве главного принцип уподобле-

⁴ Мы говорим здесь только о житийных формах юродства, о юродстве как особом типе подвига и святости, не касаясь проблемы лжеюродства, шутовства или сумасшествия как болезненного состояния. И, помня о законах агиографии, рассматриваем духовный смысл юродства, но не его психологию.



ния. Только в каждом типе подвига есть некий свой выбор, некий акцент на одной из сторон Личности и Образа Христа. Безусловно, образ святого юродивого рождает и совершенно иной принцип, или образ поведения, нежели любой другой тип святости. Формы его поведения очень часто таковы, что их трудно назвать проявлением смирения, если не помнить о мотивации этого поведения и не видеть результатов его.

Каковы же особенности образа юродивого и что представляет собой его смирение? В чем парадокс образа юродивого как типа смиренного человека? Всегда ли внешние формы поведения в агиографии выражают внутреннюю идею образа юродивого? Агрессия ли определяет его поведение или смирение, и какого типа это поведение?

Рассмотрим сюжеты и проявленную в них святость образов двух «классических» святых юродивых, чьи жития относятся к византийской переводной агиографии Древней Руси, — Симеона Эмесского и Андрея Юродивого с целью установления особенностей этого типа смиренного героя. Постараемся при этом выявить доминанту, определяющую основу поведения святого юродивого, особенности такого смиренного типа в ставших классическими житиях.

Обратимся к житию Симеона Эмесского («Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского» [1, с. 53–83]), написанному в середине VII века кипрским епископом Леонтием Неаполитанским [2, с. 107].

Житие включает две неравноценные по объему части. Вначале дана история аскетического пути (как в монашеском житии) в соответствии с принципом пространственно-временной последовательности и с акцентом на проблеме выбора пути святыми и Промысла о них Бога. Затем начинается совсем другая история — юродства св. Симеона, которая потребовала иного принципа повествования и сюжетно-композиционных средств. Вся вторая — и основная — часть жития представляет собой описание самых разных поступков юродивого с целью обнаружения смысла его юродства, раскрытия сути его подвига.

Заметим, что в этом житии не один, а двое святых, и первая часть жития, по сути, посвящена им обоим: желанию их стать монахами, поиску ими воли Бога и действию Промысла Божия. Здесь сюжетное движение определяется этим поиском, причем всех участников событий первой части жития: Иоанна, Симеона и настоятеля монастыря, игумена Никона, который их постриг в монашеский чин и дал свое наставление к подвигу пустынножительства. Подвизались Симеон и Иоанн в пустынножестве двадцать девять лет, вплоть до призва-



ния Симеона на новое поприще. И Симеон до своего вступления на путь подвига юродства уже стал опытным аскетом, *его телесность уже обрела бесстрастие*. Как пишет Леонтий, к этому времени святые Иоанн и Симеон «достигли великого совершенства, особенно Симеон из-за присущей ему простоты и чистоты (ведь по пребывающей в нем благодати Святого Духа он не чувствовал страданий, холода, голода, зноя и как бы преступил пределы природы человеческой)» [4, с. 66]. И вот после двадцати девяти лет подвижнической жизни в пустыне Симеон уже «не видел пользы» оставаться здесь. Почему? Ведь, достигнув бесстрастия, можно совершать подвиг молитвы за весь мир, и таковых примеров было достаточно среди монашествующих в IV – VIII веках, о чем говорят древние жития и патерики. Нам видится, что агиограф здесь смотрит на события, изображаемые им, со стороны идеи Божественного Домостроительства, а не со стороны частной судьбы человека, хоть и святого. Однако в то же время он пишет о конкретном святом, о его пути к святости.

Обратим внимание, что практически в каждом ранневизантийском монашеском житии легко просматриваются этапы пути святого, в которых есть период уединенности монаха, сменяющегося выходом в мир для служения ему. Но впервые житие повествует о таком опыте — о выходе монаха из пустыни в город, который полон греха и являет собой мир суетный, погибающий, — для спасения этого мира подвигом юродства. В словах Симеона открывается причина выхода из пустыни: «"Что за польза нам долее оставаться в этой пустыне? Послушай меня: встань и уйдем, чтобы спасти также и других. *Ибо здесь мы никому, кроме себя, не приносим блага* (курсив наш. — Л. Д.) и ни от кого не получаем мзды". И стал говорить ему такими словами Священного писания: "Никто не ищи своего, но каждый пользы другого", и "Для всех Я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых"» [4, с. 66].

Диалог Иоанна с Симеоном важен, так как содержит указание на особенности подвига. Резонно звучат опасения Иоанна, отговаривающего Симеона от этого выхода в мир, из которого они вышли давно и в котором так много искушений для монаха. Но он увидел, что здесь проявляется не собственная воля Симеона, а *воля Бога*, которая может не быть сразу ясной и понятной человеку. Более того, он понимает, что выбор Симеона означает углубление и утяжеление подвига. Это новый и более высокий подвиг, к которому сам Иоанн еще не готов: «Не оставляй меня, смиренного. *Ибо я не достиг еще такого совершенства, чтобы мог смеяться над миром* (курсив наш. — Л. Д.)» [4, с. 66]. Но все



же, смирившись с расставанием, отпуская Симеона в мир, он произносит очень важные слова, которые приоткрывают особенности аскезы юродивого: «Прошу тебя, когда смеется лицо твое, да не веселится вместе и ум твой, когда осязают руки твои, да не осязает с ними вместе и душа, когда рот вкушает, да не наслаждается сердце, когда поднимаются ноги, да не нарушается в неподобной пляске покой внутри тебя, коротко сказать — что творит тело твое, да не творит душа. Но если, брат мой, Господь подлинно даровал тебе силу, чтобы при всяком телесном движении, будь то слова или поступки, ум твой и сердце твое пребывали бесстрастными и спокойными, не оскверняясь от этого и не получая ущерба, то я истинно радуюсь твоему спасению...» [4, с. 76].

Таким образом, Иоанн предупреждает Симеона, чтобы он хранил сердце и душу от того, что будет делать тело перед людьми, и чтобы в этих делах не принимала участия воля, и чтобы ум — при всем, что совершает тело, — оставался безмятежным. Иначе говоря, нужно полностью отказаться от своего тела, отдать его на поругание, использовать как инструмент для совершения самых внешне абсурдных поступков. Но оно при этом сохранится от греха, поскольку не будет к нему прилагаться никакой страстности, если сердце и ум будут сохранять бесстрастие. И целостность личности святого остается ненарушимой.

В ответе Симеона на это предостережение еще раз звучит подтверждение его желания уйти в мир во исполнение Божией воли, которая отвечает новому зову сердца Симеона. К чему этот зов и каков он — говорит дальнейшая часть жития, которая выстраивается как простая совокупность различных поступков юродивого. Можно даже менять их местами без ущерба для общего содержания жития, поскольку и мотивация, и цель этих поступков одна: все они объединены стремлением святого помочь людям, спасти хоть некоторых из них, и оказывается, что иначе как «юродским» поведением, внешне безумным и непотребным, этого невозможно достичь.

С. А. Иванов как о главной типологической черте юродивых пишет об их «агрессии против мира» [5, с. 99]. Но он не уточняет, против какого мира? По всей видимости, сам исследователь исходит из уверенности относительно единственности мира видимого, и слово «мир» для него только и означает эту единственность. Но и агиограф, и изображаемый им христианский юродивый мыслят в других пространственно-временных категориях. И восстает («глумится») юродивый не против мира Христова, а *против мира, над которым господствует дьявол*, —



и господствует не по праву, так как не он творил этот мир. Составитель Жития Симеона Эмесского, епископ Леонтий, придерживался христианской картины мира и видел историю человечества с точки зрения библейской истории, в соответствии с которой мир человеческий отделился от мира Божьего и стал «этим», земным, грешным, тленным, подверженным смерти после грехопадения. Вместе с тем «этот» мир должен когда-то преобразиться, стать Христовым, точно так же как сотворенный Богом человек призван к святости.

Житие утверждает, что подвиг юродства есть один из способов спасения мира. Это доказывают не сами по себе поступки юродивого, которые без духовного смысла были бы действительно агрессией⁵, а результаты этих поступков, которые, собственно, и открывают их духовные, невидимые причины. Например, кувшины с вином Симеон разбил [4, с. 69], так как змея впустила в них яд: таким образом он спасал от смерти людей. Аналогичным образом он стегал колонны ремнем, предсказывая землетрясение [4, с. 71], или швырял в людей камни, чтобы отвести их от нападения беса, которого он видел, в отличие от других [4, с. 75]. Тем самым он спасал людей от беды. Таков же сюжет об имитации «насилия» в отношении жены корчевника [4, с. 69], только для того, чтобы корчевник, увидевший прозорливость Симеона (в случае с разбитыми кувшинами), перестал его почитать как святого. Или платил блудницам и часто пребывал среди них лишь для того, чтобы отвести их от греха, заплатив им не за блуд, а за воздержание [4, с. 74]. А уж косоглазие девушек так прямо направлено к спасению их души, ведь не останься они косоглазыми, они «всех сириянок превзошли бы разнузданностью» [4, с. 76] и т.д. Нет ни одного поступка, не продиктованного любовью юродивого к человеку. И конечно не личные амбиции и не самоутверждение в своей гордыне, в чем убежден С. Иванов [5, с. 181], определяют поведение юродивого. Призванность, заданность Творцом юродства как особого типа служения и есть мотивация выбора святым пути аскезы (а то, что юродство — аскетический путь, не вызывает сомнений) и служения Богу и людям. Житие этого первого «вполне» юродивого указывает на главное: духовное сотворчество человека с Богом в преображении мира.

И все же каков главный принцип поведения юродивого? Как нам видится, основа «юродского» (Христа ради!) типа поведения дана в

⁵ Так, С.А. Иванов, называя действия св. Симеона «непотребствами», просто перечисляет их, не приводя ни причин, ни последствий этих поступков. Даже тех, которые ясно прописаны в тексте [5, с. 65].



приведенной выше евангельской цитате, прозвучавшей в словах Симеона, объяснявшего свой выбор: «Для всех Я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9: 22) [4, с. 66]. Но только эти слова апостола Павла, которыми вдохновлялись апостолы, идя на проповедь в мир, юродивый доводит до такого предела, что их смысл оказывается сокрытым за его «взрывающей» мир формой поведения. И все же именно этот, если можно выразиться, метод сообщения юродивого с миром выступает определяющим — всем стать для всех, чтобы спасти некоторых.

Итак, подвиг юродства, представленный в этом первом житии, заключается в высшей степени смирения и совершенной — Христовой — любви к человеку. Полнота смирения юродивого проявляется в абсолютном отказе от себя: и от разума, и от тела, и от своей воли, что и дает возможность действию в нем благодати. Но смирение юродивого — «Божьего человека» — сокровенно, оно невидимо миру, поскольку все внешние его поступки говорят, казалось бы, об обратном: внешне они совершенно противоречат идее смирения. Как отметил первым Г.П. Федотов, подвиг юродивого парадоксален. Тип его поведения и проявляется в парадоксальной форме предельного самоотречения и дерзновенности, основанной на вере, что позволяет отнести тип смирения юродивого не к «агрессивному», а все-таки к «дерзновенному».

* * *

Житие Андрея Юродивого, называемого еще Цареградским, также относится к одному из наиболее распространенных в Древней Руси. Как пишет А.Л. Юрганов, «общее и бесспорное мнение историков заключается в том, что своеобразным эталоном для юродских житий стало Житие Андрея Цареградского. В нем воплотились общезначимые смыслы — актуальные для культуры Древней Руси» [11, с. 220]. Причину широкой известности этого жития, конечно, можно искать и в занимательности, сходстве с романическим повествованием [8, с. 542]. Но думается, не только и не столько внешняя занимательность привлекала читателей и слушателей этого жития, а особенный характер подвига святого юродивого, сокровенный смысл его поступков, в которых раскрывалась тайна связи человека с Богом и истинной человеческой свободы. Отметим еще раз: юродивый совершает подвиг смирения в самой крайней его форме. Он отказывается от своего ума, как и своей воли, чтобы явить в себе волю Божию и часто в странном,



внешне абсурдном выражении возвещать человечеству истину о Нем. Это предел самоотречения, отказ не только от ума, но и от тела, всего телесного, вообще — от самого себя. С образом святого всегда связана прозорливость и «притчевость», символичность, иносказательность не только в речи, но и в самом поведении.

Как пишет А. М. Молдован в комментариях к публикации текста Жития Андрея Юродивого, юродивый являет себя «наиболее ревностной и самоотверженной преданностью высшей небесной правде, преподанной Иисусом Христом. "Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, — разъяснят апостол Павел, — тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом"» (1 Кор. 3:18–19) [8, с. 541].

Житие Андрея Юродивого также образцово. Каков характер смирения этого юродивого? Что служит в его поведении доминантой? А. Л. Юрганов, размышляя о том, какому миру «ругается» (или над каким миром смеется) этот святой, пишет: «Образцовое житие Андрея Юродивого помогает понять, на кого именно был направлен разоблачительный смех святого. <...> Святой насмехается над дьяволом фактом своего самовластного смирения перед Богом» [11, с. 227]. Это означает, что доминантой поведения юродивого является его стремление *посмеяться*, то есть победить дьявола в борьбе за душу человека.

Житие Андрея Юродивого при всей сюжетной занимательности выстраивается вполне канонично, потому несложно увидеть логику достижения им святости и особенности типа поведения.

Начало жития описывает историю его детства, в котором есть скрытый устойчивый агиографический мотив «благочестивых родителей». Здесь же это благочестивый человек: «Бе некто мужь в Костянтини граде именовъ Феогность, иже бе протоспафаревымъ саномъ почтенъ от благовернаго цъсаря, егоже по семь воеводу створи на вѣсточныхъ странахъ» [3, с. 330]. («Жил в Константинополе некий муж по имени Феогност, которому благоверный император пожаловал титул протоспафария и назначил его предводителем восточных областей» [3, с. 331].) Феогност выкупил св. Андрея как раба, дал ему образование как свободному, научил его Святому Писанию, Псалтири, благочестию: «Феогность и даяше ему от портъ своихъ, в них же самъ хожаше, видя его всимъ сердцемъ прилежаста на имение его, яко видяще его молъвляху, яко: "Рабъ в лепшихъ портехъ господина своего ходить"» [3, с. 330]. («Феогност оказывал ему большую честь и одаривал своими одеждами, ибо видел, как усердно тот заботится о его имении, так что видевшие его говаривали: "Раб одет лучше своего господина"» [3, с. 331].)



Подобно житиям о преподобных, в этом житии говорится о раннем благочестии святого: св. Андрей в юности своей «часто же хожаше по церквамъ и любляше прочитати богодуховнѣныя книги, боле же святыхъ мучения и жизни святыхъ отецъ, яко горети серцю его на техъ упованье, на подобие ихъ въставлятися. Особе бо вложи собе начало добраго житья. Тацемъ образомъ Богу нача работати» [3, с. 332]. («...часто ходил по церквам и любил читать священные книги, особенно мучения святых и жития святых отцов, и сердце его горело желанием уподобиться им. И в душе он решил начать праведную жизнь. Таким образом стал служить Богу» [3, с. 333].)

Итак, мы видим главное условие пути к святости — направленность святым своей свободной воли к воле Божией. С этого внутреннего решения и начинается собственно духовный путь, путь подвижника, который связан с искушениями и испытаниями, нападениями бесов. Но не совсем удачен был первый его опыт подвижничества. Как описывает житие, он ночью встал на молитву и тут же «неприязнивыи демонъ... пришедъ, нача бити въ двери храмины тоя, в неиже уныи прибываше» [3, с. 332]. («...злбный Дьявол... придя, начал громко стучать в двери дома, где находился юноша») [3, с. 333]. И первая встреча окончилась поражением юноши: «О ужась же ся от страха, остана молитвы и скоро на одре възлегъ, покрься козичиноу своею» [3, с. 332]. («Сильно испугавшись, юноша прервал молитву и поспешно лег в постель и укрылся своей козичиной» [3, с. 333].)

На последнее обстоятельство следует обратить особое внимание для понимания сути подвига юродства. Благодаря этому сюжету становится ясным, что не собственными подвигами, не своей волей человек принимает подвиг юродства. Его желание — лишь условие для того, чтобы сила Божия начала действовать в нем, а это происходит только в результате его смирения, отказа от себя, превращения себя в «сосуд», который только тогда и наполняется благодатью. *Благодать наполняет человека в меру его смирения.* И эта мера в подвиге юродства такова, что подвиги юродивый совершает не своей, но божественной силой. Потому народ и назвал юродивых «Божьими людьми» — за их полную отдачу себя Богу, благодаря которой они обладали прозорливостью и дерзновенной молитвой.

Этой задаче изменения человека, внутренней его подготовки к такому служению, подчинена череда снов, видений, составляющая значительный объем в житии, во время которых и происходит окончательный выбор св. Андрея (таков, например, сон о Царе, предложив-



шем Андрею вкусить горькое и сладкое и выбрать свой путь). И лишь после совершившегося в душе Андрея выбора он избирает подвиг «безумного Христа ради».

Самоотречение святого юродивого, как правило, начинается резко, сразу и в какой-либо форме внешнего безумия. Св. Андрей начинает с отказа от одежды, которую он разрезал на куски (уточним: одежда здесь — признак нормальности и благополучия; вспомним, как одевал его Феогност), и от связной речи (это также один из главных признаков «нормальности» человека), перейдя на бормотание безумца. Подобное поведение было еще и способом получить свободу от рабства, так как все же он принадлежал своему хозяину. Действительно, Феогност не распознал в нем юродивого и как сумасшедшего просто отпустил, предварительно все же попытавшись его лечить.

И далее следует множество рассказов о его поведении, в котором людям не дано сразу распознать его истинный смысл. Агиограф же открывает нам его, вспоминая Симеона Юродивого: «Ристати же отголе нача и играти по улицамъ по образу древле бывшую похабу Смеона оного дивнаго... и прехожаше день весь ни едь, ни поседевь нигдеже. Вечеру же наставшю, егда ему беаше любо, не спавше, нъхожаше по улицамъ градънымъ, молитвы дея на сердце, всю ночь бдя пребываше, а заутра почиваше; егда же ли ся ему не хотяше ходити в нощи, да съглядаше по улицамъ места, кде же пси лежать, да тамо шедъ, единого от нихъ прогнавъ, лежаше, яко на одре почивая, нагъ, лишень, немимовить, ни рогозины имея, ни сукна, ни власянице или платъ понемаль отруянъ. Се едино суконце, еже преже реченое, в немже хожаше, то имяше за все. <...> Заутра же паки въстая, на сердце своемъ к себе тако глаголаше: "Се, лишена боголиши Андрею, всю ночь пьсь съ псы наспался еси по простору. Да идемъ паки делать, яко приближается смерть. И никтоже бо тебе да не прельститъ, яко въ ть час можеть ти помощи кто любо. Всякъ бо человекъ трудъ плода своего снестъ въ время исхода жизни сея"» [3, с. 344]. («С того времени он начал бегать и резвиться на улицах, следуя примеру своего предшественника Симеона Юродивого... и бродил целый день без еды и без отдыха. Когда же наступал вечер, он либо не спал, если ему было не угодно спать, а ходил по городским улицам и в душе молился и так всю ночь бодрствовал, либо, когда ему не было угодно ходить в ночи, искал на улице место, где лежат собаки, и, прогнав пса, ложился на его место и почивал, словно на постели, — наг, убог, нищ, не имея ни рогожи, ни платья, ни власяницы или хотя бы куска материи. <...> Вставая утром, он говорил себе: "Ну вот, презренный юродивый Андрей, наспался пес с псами всю ночь на приволье. Пойдем дальше работать, ибо прибли-



жается смерть. И пусть никто не соблазнит тебя, ибо в час смерти никто тебе не поможет. Ибо каждый человек плод своего труда принимает в час исхода этой жизни"» [3, с. 345].)

В этих отрывках отчетливо звучит мотив Страшного суда и цель спасения души; мы читаем о внутреннем покаянии, о своего рода формах подвижничества, соотносимых с теми подвигами телесными и духовными, которыми была полна ко времени написания этого жития византийская агиография. Св. Андрей также не спит, не ест, отказывается от одежды, терпит телесные скорби. Но его подвиг юродства превышает даже самую строгую аскезу отшельника-монаха, так как сопряжен еще с предельным унижением, которое он принимает от людей. Чего стоит только картина издевательства над св. Андреем блудниц и другие подобные случаи его избиения и оплевания. Конечно, не только внешне безумные поступки, смысл которых не всегда ясен окружающим, определяют его поведение, но *главной становится непрестанная молитва* — сокрытая от людей, тайная.

И наконец, наступает тот этап духовного пути, когда св. Андрей начинает помогать людям, указывая в «юродской» форме на их грехи, тем самым подводя к покаянию. Но заметим, что в его поступках все же больше обличения, причем оно часто сурово, содержит предупреждения о каре, которые в итоге сбываются в отношении могильного вора или вельможи, а свидетели этой кары встали на путь исправления своей жизни. Так реализуется в Житии Андрея Юродивого мотив преображения грешников под влиянием его обличений.

На этом этапе молитва его становится дерзновенной. Например, он молится о спасении погребенного тела похороненного вельможи, страшного грешника, от бесовских мучений, хотя душа этого вельможи остается мучимой в аду: о ее же избавлении от мучений он Бога не просит в силу того, что грешник не раскаялся.

В связи с этим интересно отметить своеобразную антропологию агиографа: здесь проявляется особое отношение к телу, которое оказывается *менее виновным, нежели душа*, которая, обладая свободной волей (напомним, что воля — это сила души, но не плоти и не духа), использовала тело для своих похотей и его осквернила. А раз тело сотворено Богом и не содержит свободной воли, то и оскорбление творения Бога для святого непереносимо. Почему и молит он об освобождении тела от мучений⁶.

⁶ Это положение имеет предположительный характер. Поведение юродивого часто таинственно, и символика его поступков не всегда поддается вполне определенному объяснению.



Главный смысл «юродского» служения заключается в проявлении безумия мира через символически-безумное поведение святого. Поступки, речь Андрея, непотребства, совершаемые им на виду у людей, вызывали у них отвращение. И это отвращение можно было бы понять и принять, если бы не обнаружилось тут же, что это его поведение указывает на гораздо худшее по своей сути и по форме поведение презиравших святого людей, в частности, этого самого плюнувшего на св. Андрея вельможи.

Контрастом в житии звучит завершающее его повествование о случившемся во Влахернском храме видении св. Андрею Богородицы, держащей омофор над людьми. Сюжет, который стал неопределимо важным для русской истории: с ним связан праздник Покрова Божьей Матери, охраняющей своих чад от разных бедствий и напастей. И здесь перед нами не юродствующий человек, а преображенный небесной красотой и сердечной чистотой святой.

Несомненно, этот тип святости выражает дерзновенный тип смирения крайней формы самоотречения. Но события, поступки, проявления самого юродского поведения могут быть неограниченно разнообразными, что связано с личностными особенностями святого, исторической эпохой, в которую он жил, ее реалиями.

Список литературы

1. *Византийские легенды* / отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1972.
2. *Живов В. М.* Святость : краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
3. *Житие Андрея Юродивого* // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. СПб., 1999. Т. 2 : XI—XII века. С. 330—543.
4. *Житие Симеона Эмесского: Жизнь и деяния аввы Симеона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского* // Византийские легенды. Л., 1972. С. 53—83.
5. *Иванов С. А.* Блаженные похабы (культурная история юродства). М., 2005.
6. *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902.
7. *Кологривов И.* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
8. *Молдован А. М.* Комментарии к тексту Жития Андрея Юродивого // Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. СПб., 1999. Т. 2 : XI—XII века. С. 541—544.
9. *Панченко А. М.* Древнерусское юродство // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72—153.



10. Федотов. Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.

11. Юрганов А.А. Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси? // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003. С. 211 – 290.

Lyudmila Dorefeeva

**THE HUMILITY OF HOLY FOOLS IN ORTHODOX CHRISTIANITY:
ON THE PROBLEM OF UNDERSTANDING
(The Vita of Simeon the Holy Fool and The Vita of Andrew the Holy Fool)**

This article analyses the problem of understanding the deeds of a holy fool in Russian Orthodox culture. Through considering the images of two “classical” saints – Simeon the Holy Fool and Andrew the Holy Fool, the author emphasises the idea of humility as the dominant type of behaviour and the main personal characteristic thus objecting to S.A. Ivanov’s concept of aggression as the key typological feature of holy fools. The article also analyses images of saint in the anthropological and axiological aspects, which makes it possible to explain the motivation of the “paradoxical” behaviour of holy fools and prove that the corresponding type of holiness relates to the ideas of boldness and humility as the ultimate form of self-denial.

Key words: translated literature in Ancient Rus, hagiography, holy foolishness, holiness, humility, hermeneutics, text.

Наталья Жилина
(Калининград)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ПОЭМЕ А. ВЕЛЬТМАНА «МУРОМСКИЕ ЛЕСА»

Обращаясь к произведению известного в XIX веке русского писателя, демонстрируется, как воплощается тема разбойничества, введенная в отечественную литературу Пушкиным и ставшая одной из центральных в русском романтизме. Показывается, что А. Вельтмана, как и других русских поэтов, интересуют не социальные причины этого явления, а нравственно-психологические. Делается вывод: разбойничество в поэме показывается как страшный грех, оправдания которому не существует, оно обрекает человека на отступление от нравственного закона и в итоге приводит к духовной гибели.

Ключевые слова: А. Вельтман, разбойники, грех, нравственный закон, совесть, свобода.



В многообразном и разностороннем творческом наследии Александра Вельтмана поэма «Муромские леса» (1831) занимает особое место: в ней (в отличие от других его произведений) находит воплощение тема разбойничества, ставшая одной из центральных в русской романтической литературе. После публикации пушкинской поэмы «Братья разбойники» (1825), с которой эта тема, как заметил В. М. Жирмунский, вошла «в поэзию высокого стиля и, в частности, в русскую байроническую поэму» [5, с. 284], в отечественной литературе в большом количестве появились «разбойнические» сюжеты, которые приобрели среди читателей немалую популярность. Нужно заметить, что в отличие от западноевропейского романтиче-



ского искусства, в котором к этому времени утвердился образ благородного разбойника, защитника слабых и обездоленных, в пушкинской поэме разбойничье сообщество представлено как жизненное явление, имеющее в основе греховное начало человеческой души. Пушкин показывает, как стремление к свободе без каких-либо внешних ограничений, привлекшее в разбойничью шайку очень разных людей, оборачивается этической вседозволенностью, полным отрицанием всех нравственных принципов. Повествователь отмечает самое главное, что связывает здесь всех: «Опасность, кровь, разврат, обман — // Суть узы страшного семейства» [10, с. 167]. В обобщенном «психологическом портрете» разбойников дается изображение того, на что способны члены «страшного семейства» — объектом их нападений становятся самые слабые, беспомощные и беззащитные:

Тот их, кто с каменной душой
Прошел все степени злодейства;
Кто режет хладною рукой
Вдовицу с бедной сиротой,
Кому смешно детей стенанье,
Кто не прощает, не щадит,
Кого убийство веселит,
Как юношу любви свиданье [10, с. 167].

В той прямолинейности и одноплановости, с которой рисуется собирательный портрет пушкинских персонажей, проявляется со всей определенностью нравственно-этическая позиция повествователя, в сознании которого абсолютно безусловна четкая граница между сторонами добра и зла. Вся «деятельность» разбойников однозначно определяется им как *злодейство*, а сами они как *преступники*: «И сны зловещие летают // Над их преступной головой» [10, с. 168]. Читатель ясно видит, что не социальный протест лежит в основе поведения пушкинских «удалых», не стремление восстановить справедливость и покарать общественное зло, а совершенно иные причины, среди которых и аномалия чисто психического свойства — у тех, «кого *убийство веселит*». Так происходит разрушение традиционного образа благородного разбойника, привычного для мировой литературы и фольклора. В текстах пушкинских последователей влияние великого поэта явственно ощутимо как в образе разбойничьего сообщества, так и в авторской позиции, которая обладает сходством в произведениях самых различных писателей.



В поэме А. Вельтмана «Муромские леса», которую отличает сложный и довольно разветвленный сюжет, действие перенесено в далекое прошлое — Русь XI века, однако в центре внимания автора оказываются прежде всего психологические основы разбойничества как феномена русской жизни. В системе персонажей произведения ярко выделяется контрастная пара: благородный герой Лельстан и его антагонист — жестокий и коварный «жених-разбойник», атаман шайки. Главный герой появляется в пещере разбойников, совершив побег из тюремной камеры вместе с двумя другими заключенными, которые привели его с собой в лес. По требованию членов шайки он рассказывает им свою историю, которая становится для читателя развернутой экспозицией героя.

Отец Лельстана, оставшегося после смерти матери и братьев единственной его отрадой, имел близкого друга Громвольда, с которым они уговорились породниться через детей, соединив брачными узами Лельстана и младшую дочь Громвольда Мильду. Дети вместе росли и, повзрослев, полюбили друг друга. Лельстан с отцом отправились в путешествие, а возвратившись, узнали, что Мильда просватана отцом за другого, богатого жениха. Услышав под окном дома веселые крики и поняв, что это поздравляют обрученных, герой в отчаянии схватил со стены нож и выбежал из комнаты, собираясь на глазах у возлюбленной покончить с собой, но в это время увидел своего соперника, пытающегося насильно поцеловать Мильду. Не помня себя, Лельстан трижды вонзил в него нож и сам потерял сознание. Придя в себя уже в тюремной камере, он в полумраке различил двух человек, копающих, как ему показалось, могилу и спускающихся в нее. Они позвали его с собой, и он последовал за ними. Как выяснилось, это был подземный ход, который вывел всех троих на волю. Вместе с новыми товарищами Лельстан попал в пещеру и оказался среди разбойников. Там Лельстан неожиданно встретил пропавшую сестру Мильды Сияну, которую, как оказалось, атаман некоторое время назад обманом похитил из родного дома. Она сообщила, что разбойники готовят покушение на ее отца, и попросила помощи. Лельстан организует побег, но у самого выхода из пещеры они встречают атамана, оказавшегося тем самым женихом Мильды, которого считал собственноручно убитым Лельстан. Между противниками происходит бой, в котором главный герой одерживает победу. Хитростью выведя всю шайку из пещеры, Лельстан передает разбойников в руки правосудия. Поэма заканчивается венчанием главного героя и его возлюбленной.



Необходимо отметить, что на протяжении всего повествования авторская позиция в этой поэме остается предельно объективной: читатель нигде не увидит прямой и открытой оценки автора, которому драматическая форма позволяет в максимальной степени самоустраниться. Персонажи характеризуют друг друга или рассказывают о себе сами, причем их исповеди всегда сюжетно мотивированы, а поступки получают психологическое объяснение. В поэме А. Вельтмана преступное сообщество показывается как очень разноликое и психологически неоднородное, однако и здесь выделяются душевные качества, общие для всех. Так, приветствуя нового члена шайки, один из разбойников признается:

Живем мы семейкой, и тот нам родной,
С бессовестной кто уродился душой,
Кому разбивать, убивать не бесчестно! [1, с. 9].

После обобщенного «портрета» персонажей, нарисованного автором в экспозиции поэмы («Изрезали страсти их рдяные лица; // Их очи блестят под навесом бровей...» [1, с. 2]), дается текст песни, воплощающий их жизненное кредо:

1

Лей, лей! Заливай-други, пенным вином
Пламень негаснущей жажды!
Пей, пей! Выпивай-други! Чашу вверх дном!
Жить нам на свете не дважды!

2

Уж ночь наступила, собирайтесь скорей!
За пояс граненый — непромах!
Встречай нас с женою, незваных гостей,
Боярин, в высоких хоромах!

3

Не пир пировать к тебе в дом мы идем;
Не с дружкой, не с свахой, не с сватом!
Встречай не вином, а на блюде златом,
Встречай серебром нас и златом!

4

Мы в гости пришли не считаться с тобой;
На честное слово мы верим!
Показывай все, что ни есть за душой,
Потом покажи нам свой терем! [1, с. 3–4].



Немалое внимание уделяется в поэме внутреннему миру разбойников, самой психологии преступников. Традиционно звучит история одного из членов шайки, попавшего в нее из-за тяжелых жизненных обстоятельств: нищета отца перешла по наследству к сыну:

Я по миру долго ходил Христа славил;
Но люди бранили и гнали меня.
Больной, весь в лохмотьях, как черт я был страшен.
Однажды без чувств пролежал я три дня,
Очнулся... и вижу себя между башен
И стен преогромных... Мне подали есть;
Я пищу схватил и не спрашивал, где я.
Так свел я знакомство... [1, с. 50–51].

Однако Вельману важно показать, что существуют и люди, в натуре которых изначально заложены преступные задатки; один из таких персонажей открыто признается своим братьям:

Я здесь по охоте! — и хлеба, и поля
Отец мне оставил довольно! [1, с. 50].

Чрезвычайно значимым является в сюжете поэмы мотив *злой мучительницы-совести*, которая не дает спокойно жить, терзая преступников. Это проявляется уже в ситуации, послужившей завязкой действия: один из разбойников предлагает Лельстану, только что появившемуся в пещере:

Поведай-ка нам любопытную повесть:
Как пожил с людьми, друг, ты в жизни своей,
За что отчудился от добрых людей,
И как отогнал ты змею, злую совесть? [1, с. 10].

Другой разбойник — Полян, — убежавший вместе с Лельстаном из тюрьмы, признается, что уже долгое время не может спать: его душу терзает страшное злодеяние, совершенное над одним из князей.

Полян

Сон — смерть!.. век не спать, брат, по мне бы!
С тех пор, как за князя Давида на хлебы
Попал я в тюрьму — я во сне как в огне
И совесть изгрызла всю душу во мне!



Т е м р ю к

Она переест тебе скоро и шею!
И что тогда будет с твоей головой? —

П о л я н

О! голову я приклонить уж не смею
На сон и на отдых! Всегда предо мной
Стоит князь теребовльский! Не вижу той ночи,
Чтоб мне не приснилось, как он ухватил
За горло меня!.. как лишенного сил,
Доской придавил я, и выколол очи!
И брызгами слезы и кровь из очей!.. [1, с. 24–25].

В основе этого своеобразного вставного фрагмента лежит эпизод, описанный в летописном рассказе, включенном в известный древнерусский источник «Повесть временных лет»: ослепление теребовльского князя Василько Ростиславича, ставшего жертвой зависти и злобы своих собратьев [8, с. 199–201]. Разбойника мучает воспоминание о совершенном им злодействе, но поражает и душевная кротость и настоящее христианское смирение страдальца:

Но муки он снес и, прощая обиду,
Просил только вымолвить князю Давиду:
Пусть кровию он не восплачет моей! [1, с. 25].

Все действующие лица поэмы оказываются рассмотренными через этическую призму, важнейшим проявлением которой выступает сюжетная оппозиция *бедность / богатство*. Одной из основных оказывается в произведении мысль о том, что именно богатство, с чьей помощью достигается и власть, — это тот величайший соблазн, который толкает людей на преступления. Рассказывая о своем отце, Лельстан подчеркивает: «Отец мой был беден, но чувством богат // И твердой своей и прекрасной душою» [1, с. 12]. В то же время, говоря о Громвольде, он с горечью констатирует: «...в несколько лет, // Богатство и почесть его изменили» [1, с. 12]. Таким образом, становится понятна система ценностей, определяющая поведение самого героя. Душевно чистый, он не способен к низким поступкам, к отступлению от нравственных норм: мысль о том, что под действием страсти он стал убийцей, доставляет ему глубокие страдания: «Как огненный демон меня обхватил!» [1, с. 19] — с болью признается юноша. Важное место занимает в



сюжете эпизод охоты, пробыв на которой семь дней Лельстан не подстрелил ни одного зверя. В последний день он услышал над собою шум крыльев и, подняв голову, увидел:

Как снег, белый голубь порхал надо мною,
А сокол над жертвой кружился, свистел... [1, с. 17].

Поразив сокола стрелой из своего лука, герой видит, что «избавленный голубь, как дух благовестный, // Спустился» [1, с. 17] — и прямо к нему на плечо. Так через христианскую символику выявляется авторское отношение к герою, чьи высокие человеческие качества определяются постоянством его жизненной позиции.

Прямым антагонистом Лельстана является атаман разбойников — бывший монах, а теперь расстрига, готовый на любое преступление против Бога и людей. Коварство и жестокость сочетаются в его душе с безграничным своеволием: обманом и хитростью, подкупом и лестью, а иногда и просто силой увозит он приглянувшихся ему девушек в лесную пещеру, где они рано или поздно погибают.

Несмотря на сохраняющуюся в изображении авторскую объективность, все персонажи этой поэмы как бы разделены между собой невидимой чертой: с одной стороны остаются те, кто признает над собою нравственный закон, с другой — те, для кого неразличима граница между добром и злом, кто поставил себя выше нравственного закона и отверг понятие греха.

В этимологическом словаре русского языка слово *грех* определяется как общеславянское, образованное от глагола *греть*, при этом семантика слова *грех* связывается с первоначальным значением «жжение (совести)» [11, с. 456]. Словом *грех* в Новом Завете, как правило, переводится греческое слово *амартия*, которое в буквальном переводе означает *уклонение от цели* [6, с. 38]. Поскольку в христианском понимании целью человеческой жизни служит соединение с Богом, то все, что этому препятствует, является *грехом*. Таким образом, *грех* всегда подразумевает сознательное или невольное нарушение данного Богом нравственного закона. Именно такое толкование, свойственное русскому сознанию в XIX веке, дается в словаре В.И. Даля: «Грех — поступок противный закону Божию, вина перед Господом» [3, т. 1, с. 370].

Анализируя понятие границы между внутренним и внешним — в мировосприятии человека — пространством, Ю.М. Лотман писал: «Если внутренний мир воспроизводит космос, то по ту сторону его



границы располагается хаос, антимир, внеструктурное иконическое пространство, обитаемое чудовищами, inferнальными силами или людьми, которые с ними связаны. За чертой поселения должны жить в деревне — колдун, мельник и (иногда) кузнец, в средневековом городе — палач. "Нормальное" пространство имеет не только географические, но и временные границы. За его чертой находится ночное время... В антипространстве живет разбойник: его дом — лес (антидом), его солнце — луна ("воровское солнышко", по русской поговорке), он говорит на анти-языке, осуществляет анти-поведение (громко свистит, непристойно ругается), он спит, когда люди работают, и грабит, когда люди спят, и т. д.» [7, с. 189]. *Границей* между пространством и антипространством, миром и антимиром, космосом и хаосом является в сознании человека *нравственный закон*, по библейским представлениям заложенный в него в момент создания и реализуемый в душе через *совесть*.

Рассматривая мировоззренческие особенности античных, ветхозаветных и христианских представлений о нравственности, современный ученый-психолог указывает в своем исследовании на то, что «во всех феноменологических описаниях совесть рассматривается как внутреннее нравственное ядро личности» [2, с. 146]. Но только «в христианских религиозных концепциях совести онтологический вопрос решен однозначно: в совести человеку непосредственно дан Божественный нравственный закон, это закон всеобщий». И только здесь «дается указание на то, какое влияние грех оказывает на ум и совесть. Он оскверняет их, уродует, извращает совесть, делает ее злой, лукавой» [2, с. 143]. Определенно и точно указывается на это и в святоотеческой литературе: «Когда Бог сотворил человека, то Он всеял в него нечто Божественное, как бы некоторый помысл, имеющий в себе, подобно искре, и свет, и теплоту; помысл, который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое, — сие называется совестью, а она есть естественный закон», — писал св. авва Дорофей [4, с. 196]. Таким образом, христианская философия исходит из того, что человеку непосредственно дан Божественный нравственный закон, который и призвана контролировать совесть. Осознание преступности своих поступков и есть то действие, которое производит в сердце человека совесть, пробуждающая в душе страх не столько юридического наказания, сколько Божьего гнева. Об этом же пишет и В. С. Непомнящий: «Величайшим открытием христианства как учения о свободе человека было открытие феномена совести. Ранее это свойство, присущее человеку, не было осмыслено: то жгучее чувство, что терзает нас в определенных слу-



чаях, древние греки понимали как боязнь позора и беславия; Сократ первым сказал, что в человеке есть некий дух, подсказывающий ему, что должно и что не должно. Христианство осмыслило со-весть как безотчетное, но общее всем людям *со-знание, со-ведение* о существовании Высшей Правды, как проявление знания человека о его богосыновстве, как память о его грехопадении — память, предостерегающую каждого человека от *повторения* и укоряющую за него. Говоря иначе, совесть была осмыслена как *принадлежность человеческой свободы*, орудие никем и ничем извне не принуждаемого *выбора*» [9, с. 32].

Согласно словарю Даля, где это понятие определяется в точном соответствии с христианскими представлениями, «совесть — нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка, чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее от лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда, в различной степени развития». В качестве одного из примеров Даль приводит поговорку «Добрая совесть — глаз Божий (глас Божий)» [3, т. 4, с. 256 — 257].

Анализ поэмы А. Вельтмана дает все основания утверждать, что в ней сохраняется призма, установленная Пушкиным: разбойничество (даже как противодействие человека социальному злу и несправедливости) показывается как страшный грех, оправдания которому не существует, оно обрекает человека на отступление от нравственного закона и в итоге приводит к духовной гибели. Авторская позиция, отчетливо проявляющаяся в изображении разбойничества, становится доказательством того, что А. Вельтмана, как и других русских поэтов, интересуют прежде всего не социальные причины этого явления (они лежат на поверхности), а нравственно-психологические. Весь художественный строй поэмы, все ее сюжетное развитие подводит к определенному итогу: стремление обрести полную свободу от любых этических норм вводит человека в рабство ко греху, что является свидетельством о непреложности христианской истины: «свобода там, где Дух Господень» (2 Кор. 3: 17).

Список литературы

1. Вельтман А. А. Муромские леса. М., 1831.
2. Веселова Е. К. Психологическая деонтология: мировоззрение и нравственность личности. СПб., 2002.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М., 1955.



4. *Добротолубие*, избранное для мирян. М., 2002.
5. Жирмунский В. М. Байрон и Пушкин. Л., 1978.
6. *Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета* : словарь-справочник. СПб., 1996.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
8. *Повесть временных лет* // Древнерусская литература. М., 2001.
9. *Непомнящий В. С.* Введение в художественный мир Пушкина: лекция учителю и ученику // Непомнящий В. С. Пушкин : избр. раб. 1960–1990-х гг. М., 2001. Т. 2.
10. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. : в 10 т. М., 1958. Т. 4.
11. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. М., 2007. Т. 1.

Natalia Zhilina

THE AXIOLOGICAL DISCOURSE IN A. VELTMAN'S POEM THE WOODS OF MUROM

Based on the work of a famous 19th century Russian author, this article focuses on the development of the theme of robbers' life, which was introduced by Pushkin and became central to Russian Romanticism. An analysis of the poem in the axiological aspect shows that A. Veltman – as well as other Russian poets – is interested in the moral and psychological reasons behind this phenomenon rather than social ones. The plot structure and the author's position suggest that robbery is depicted in the poem as a cardinal sin that cannot be justified; it forces a person to abandon the moral law and leads to spiritual death.

Key words: *A. Veltman, robbers, sin, moral law, conscience, freedom.*

**ЛАБИРИНТЫ
ИСТОРИИ**



Анализ имеющихся данных позволяет выделить две важные функции янтаря в жизни западных балтов доорденской поры. Он являлся продуктом межэтнической торговли и объектом обработки, одновременно представляя собой важный (если не определяющий) фактор в развитии материальной культуры эстиев и пруссов. Иными словами, торговля янтарем, внешне приводившая к его отсутствию в материальной культуре коренных обитателей Янтарного берега, тем не менее оставляет заметный след во многих сторонах их жизни.

В. Кулаков

Фанатично боясь инокультурных заимствований, отвергая христианство и основанную на нем цивилизацию, Криве-Кривайтисы осудили себя и свой народ на отсталость, а упорствуя в этом, и на уничтожение. Относясь безучастно к будущему и беззаботно к настоящему, они не были готовы для блага и стабильности государства идти на уступки как в политике, так и в идеологии. Итог этой сверхригористичности – практически бесследное исчезновение идеология Криве-Кривайтисов у народов Балтии.

В. Шахов

...из 197 [господских] домов после войны полностью разрушенными оказались 150. Как это происходило, хорошо показывает усадьба Земен (Солдатово, Правдинский район). Это было родовое имение баронов Врангель. В первое послевоенное время оно использовалось как административное здание, затем было заброшено. В 1991 году было решено его отремонтировать. Но когда колхозы рухнули, это здание – уже после ремонта – было полностью разобрано на кирпич, и неподалеку из этого кирпича построен частный жилой дом.

А. Бахтин

Владимир Кулаков
(Москва)

ЯНТАРЬ — ЭКОНОМИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ИСТОРИИ ЭСТИЕВ И ПРУССОВ

Показывается, что в истории ранних балтов (эстиев и пруссов) янтарь являлся важнейшим торговым средством, в обмен на которое они получали необходимые товары из Европы. В этих условиях янтарь сыграл двоякую роль: с одной стороны, стимулировал торговые связи балтов с другими народами, с другой — тормозил их собственное культурное и технологическое развитие. Выдвигаемые положения автор подтверждает археологическими данными.

Ключевые слова: археология, Балтийский регион, культура, торговля, янтарь.



Прибрежная зона юго-восточной Балтии со времен олигоцена скрывает под толщей грунта крупнейшее месторождение янтаря-сукцинита, содержащее примерно 98 % запасов янтаря на всей нашей планете. На протяжении последних двух столетий этот факт неоднократно привлекал внимание не только геологов и географов, но и историков. Рассмотрим результаты их исследований по интересующей нас теме в хронологическом порядке.

Еще в начале XX века прусские археологи обратили внимание на весьма редкие находки на западнобалтских кремациях V века н. э. (могильник Bogdainen/Bogdany, woj. Warmińsko-Mazurskie Polski) — несожженные янтарные ожерелья [23, с. 48; 18, с. 281]. В урновых кремациях



циях рядовых общинников Самбии характерными подношениями в III–IV веках н. э. были кусок янтаря и бронзовые монеты Траяна и Марка Антония, то есть объект янтарной торговли и ее результат [20, с. 395]. Традиция заупокойных приношений, возникнув у эстиев (так германцы называли предков пруссов и, возможно, ранних пруссов тоже [32, с. 177, 178]) в начале нашей эры, доживает в земле пруссов до середины XVIII века [28, с. 19, 20].

Шведский историк Стуре Болин собрал данные о кладках римских монет, в которых были депонированы те богатства, которые эстии получали из римских провинций в обмен на свой янтарь. Выяснилось, что основной массив монет в кладках (83 % от общего числа нумизматических находок) происходит из Самбии [18, с. 221–224]. Х.М. Наварро в межвоенный период доказал, что янтарь поступал в Южную Европу из Самбии уже в эпоху гальштата (ранний железный век) [30, с. 497–500]. Янтарная торговля в VI веке н. э. вызвала к жизни мазурскую культурную группу в западной части Мазурского Поозерья [15, с. 40; 34, с. 58]. В эпоху викингов эта торговля шла через упоминавшийся английский купцом Вульфстаном торговый пункт Трусо [34, с. 282].

Кёнигсбергский археолог В. Ла Бом выяснил, что самбийский янтарь отличается самой высокой концентрацией кислотных соединений: от 59 до 76 % [26, с. 11]. Этот янтарь, как считал Фр. Ханчар, поступал в эпоху викингов на Северный Кавказ [22, с. 150]. Балтские торговцы янтарем активно конкурировали со скандинавскими купцами на исходе эпохи викингов. Побочным результатом этого стало в 1187 году разрушение шведской Сигтуны [17, с. 271–274].

Суммируя в послевоенное время знания о роли янтаря в обществе западных балтов, Мария Гимбутене (Гимбутас) назвала эпоху римского влияния в Балтии (II–V века н. э.) «золотым веком» балтов (эпоха «первобытного феодализма»), процветание которых зиждилось в тот период на янтарной торговле с римскими провинциями [21, с. 109]. Зона влияния балтских племен в начале I тыс. н. э. была, по мнению М. Гимбутене, второй в Европе после Рима.

Однотипность янтарных бусин Старой Ладogi и городов Польского Поморья во второй половине IX–X веков [1, с. 121] позволяет предполагать общность происхождения этих украшений.

В.Н. Дряхлов считал, что по Вислинскому янтарному пути – основной торговой трассе, связывавшей Самбию с античным Средиземноморьем, – в Балтию пришла идея использования токарного станка при изготовлении янтарных бусин. Более того, находимые в могилах эстиев янтарные бусины, как полагал вятский коллега, могли выполнять функцию разменной монеты [2, с. 143].



На исходе XX века шведский археолог К. Андерсон пришел к выводу о том, что поток римских монет (в обмен на янтарь и прочие товары севера Европы) шел в Южную Скандинавию из Паннонии по Вислинскому пути и к V веку оседал в виде кладов на юге полуострова Ютланд, на островах Зеланд и Фюне [16, с. 106].

Советский классик археологической скандинавистики Глеб Сергеевич Лебедев, характеризуя балтийскую торговлю VIII—IX веков, ее товарной основой считает стеклянные бусы и диргемы, ни слова не говоря о янтаре-сырце и/или о янтарных изделиях [10, с. 85]. В современной этой работе польской историографии, напротив, янтарь рассматривается как занимающий важное место в торговле западных славян со скандинавами эпохи викингов [29, с. 157].

В конце XX века интерес у археологов Польши и России к выявлению роли янтаря в жизни западных балтов резко возрос. Войцех Новаковский из Варшавы собрал максимально полную сводку римских импортов, поступивших в обмен на янтарь в юго-восточную Балтию [31, с. 5—75]. Марк Борисович Щукин определил эстиев, которые, согласно Плинию Старшему и Тациту, собирали янтарь и торговали им, как венедов Птолемея [14, с. 206]. Установлено также, что до начала нашей эры основным поставщиком янтаря в Южную Европу были обитатели полуострова Ютланд [13, с. 35]. В последующий период активно действовал Вислинский янтарный путь, великолепно изученный Ежи Веловейским [36, с. 157]. Этот путь начинался на Самбии (для V века н. э. — на ее северном побережье) и завершался в Северной Италии близ города Аквилея, имперской янтарной мастерской. Ведущая роль янтаря в истории эстиев, включая установленные при помощи некоего «янтарного дара» дипломатические отношения с восточно-готским королем Италии Теодорихом, была показана в работе [4, с. 164—171]. По отношению к эпохе викингов доказано на основе анализа большого количества памятников археологии наличие Неманского янтарного пути [9, с. 116]. Основными действующими лицами на этой трассе межэтнической торговли были пруссы и курши (или скальвы).

Анализ имеющихся данных позволяет выделить две важные функции янтаря в жизни западных балтов доорденской поры. Он являлся продуктом межэтнической торговли и объектом обработки, одновременно представляя собой важный (если не определяющий) фактор в развитии материальной культуры эстиев и пруссов. Иными словами, торговля янтарем, внешне приводившая к его отсутствию в материальной культуре коренных обитателей Янтарного берега, тем не менее оставляет заметный след во многих сторонах их жизни.



Первая, базовая функция янтаря как объекта торговли и обработки отмечена в письменных свидетельствах Плиния Старшего и Тацита. Последний писал: «Они (эстии) также обыскивают и море и одни из всех на его отмелях и даже на самом берегу собирают янтарь... Но какова его природа и откуда он берется, они, будучи варварами, не доискиваются... Он даже долго валялся у них (без употребления) среди других отбросов моря, пока наша страсть к роскоши не создала ему славы. Сами же они его совсем не употребляют. Собирается он в грубом виде, приносится на (рынок) без всякой отделки, и они получают за него плату с удивлением» [12, с. 372]. В I веке н. э. эстии Самбии эту плату могли получать предметами римского обихода, даже деталями снаряжения легионеров, в том числе от римлян, оказавшихся около 70 года н. э. на Самбии в составе миссии под предположительным руководством всадника Атилия Прима [25, с. 116]. В начале нашей эры янтарные украшения (в частности, грибовидные янтарные бусины) обнаруживаются в Балтии лишь в погребениях с германскими чертами в инвентаре и обрядности. К IV–V векам н. э. эстии осваивают новейшие для того времени приемы обработки янтаря, включая не только токарный станок, но и бронзовые буры с мощным вращательным эффектом, кремневые резцы и миниатюрные оселки [6, с. 116]. На финальной фазе развития древностей и на заре прусской культуры урновые захоронения обитателей Самбии, как правило, сопровождаются, минуя погребальный костер, специфическими заупокойными подношениями (одиночными кусками янтаря или несколькими колотыми янтарными бусинами) и продуктом янтарной торговли (одиночными бронзовыми римскими монетами). Очевидно, указанные предметы составляли наиболее распространенную часть повседневного обихода автохтонов. В эпоху викингов, как показывают материалы грунтового могильника Kl. Каур, несожженные куски янтаря и серебряные западноевропейские монеты также присутствуют (хотя и крайне редко) в могилах пруссов [7, с. 97].

Вторая базовая функция янтаря связана с его ролью в истории пруссов как важного объекта торговых/обменных операций с окружающими Янтарный берег племенами и народами. Как правило, это янтарное сырье крайне редко сохранялось до наших дней в земле Самбии (например, он был найден в виде клада на могильнике «Гора Великанов»), поскольку отправлялся в различные уголки Европы. В середине I тыс. до н. э. среди древностей поздней фазы развития культуры западнобалтийских курганов начинают выделяться отдельные находки импортных деталей убора (сначала гривны, затем фибулы), полученных, скорее всего, в обмен на янтарь. Эти украшения



встречаются не только в курганах, но и в местах производства водных жертвоприношений — традиции, заимствованной балтами от германцев [26, с. 36]. Начиная с I века н. э. число импортных деталей убора в юго-восточной Балтии лавинообразно увеличивается, что свидетельствует об активном ходе янтарной торговли, с которой и связано поступление вещевых новаций к западным балтам [11, с. 16]. Даже комплексы конского снаряжения поставляются обитателям Самбии из кельтского ареала. Наличие этого снаряжения в группах могильников позволило высказать предположение о принадлежности его некой группировке всадников, имевшей отношение к проводу торговых караванов по Вислинскому пути [4, с. 83] (рис. 1).

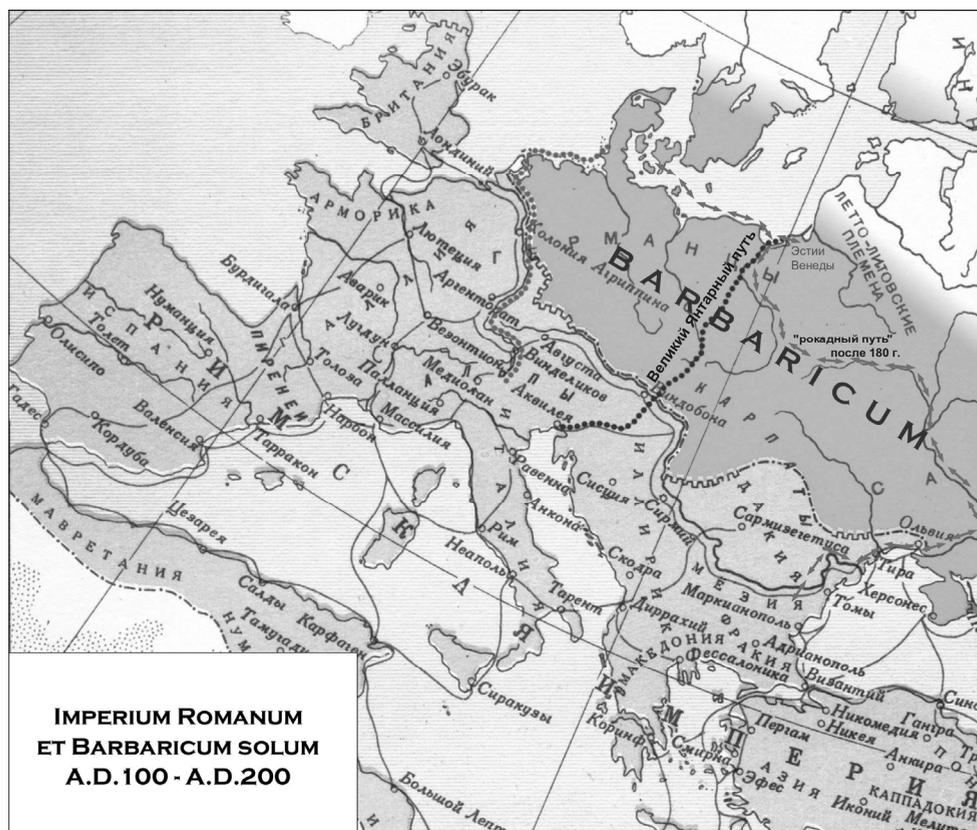


Рис. 1. Янтарные пути начала нашей эры

В конце II века н. э. обрядность на могильниках Самбии и ее ближайшей округи изменяется: растет число трупосожжений с внешней структурой в виде каменных конструкций и камней (Typ Merkstein),



появляются урны крупных размеров (Typ Grebieten), сосуды-приставки S-видной формы (Typ Dollkeim), трапециевидные кресала, биконические орнаментированные пряслица. Все эти черты связаны с приходом неких групп германского населения западного побережья Балтики. Их переход на противоположный берег моря, опосредованно отраженный в позднейшей легенде о Брутене и Видевуте, мог быть связан с поисками возможностей участия в янтарной торговле [6, с. 163]. Именно в их руках, судя по упомянутым выше четким признакам погребального обряда, в III–IV веках концентрировалась янтарная торговля Самбии, а не в руках неких "tribal nobility", как ошибочно высказался недавно К. Н. Скворцов [33, с. 85].

Фаза D₁ (первая половина V века н. э.) была ознаменована для юго-восточной Балтии появлением в восточной части дельты реки Вислы количественно небольшой группы разноэтничных воинов, упомянутых Йорданом как «видиварии» (древнегерм. «люди Видьи», известного позднее под именем «Видевут» [5, с. 49]). Появившиеся примерно в первом десятилетии V века н. э. в дельте Вислы и распространившиеся затем на восток, на Самбию, видиварии заложили основы прусской культуры, сформировавшейся к середине V века. Материальным маркером этого процесса являются фибулы со звездчатой ножкой, которые появились в земле эстиев/пруссков — Витланде — в результате скандинавского этнокультурного импульса (с переселенцами с Ютланда вместе с отрядами воинов, шедшими Вислинским путем на юг, к границам Империи или стремившимися принять участие в янтарной торговле). Они воспроизводили на века вошедший в сокровищницу духовной культуры балтов миф о солнце, отдыхающем в кроне дуба с серебряной листвой.

Вторыми и более поздними материальными свидетельствами деятельности видивариев (точнее, их второго поколения) в юго-восточной Балтии служат трехлопастные фибулы со звериными головами, ножи-кинжалы и трехлопастные наконечники стрел гуннского образца. находки последних лет показывают стремление видивариев и в целом носителей ранней прусской культуры в конце V — начале VI века распространить от Самбии свое влияние в Понеманье, что способствовало развитию Неманского и Восточного торговых путей, окончательно сформировавшихся в эпоху викингов. Итогом подобных «инициатив» видивариев стало создание торгового пути «Sambia-Virumaa» (рис. 2), примерно в 475–700 годах пролежавшего как по рекам Балтии, так и по морю вдоль его побережья. Важным, если не основным, продуктом торговли по этому пути стал янтарь [8, с. 33].

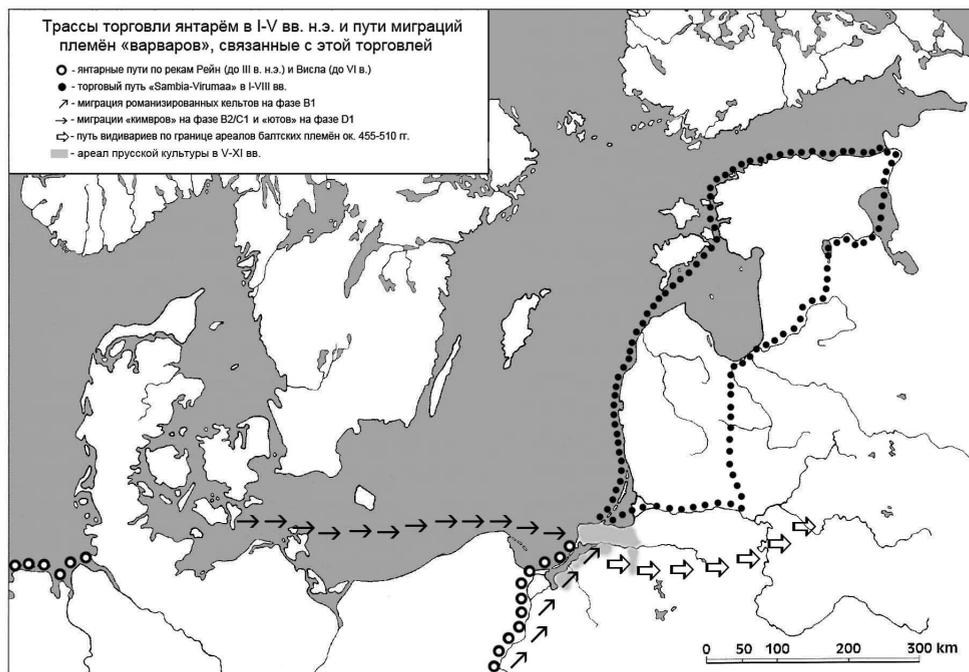


Рис. 2. Пути торговли янтарем в I–V веках н. э. и миграций племен «варваров», связанных с этой торговлей

Блеск янтаря привлек в середине VI века н. э. к западной части Мазурского Поозерья, известной своими янтарными месторождениями, взоры обитателей Тисско-Дунайского междуречья. Налаживая в эпоху Аварского каганата прерванные гуннами контакты по Вислинскому янтарному пути, группы гепидов, лангобардов, имевшие в своем составе, судя по находкам «антских» пальчатых фибул, и некоторое количество славян, сформировали общность, известную археологам как «мазурская культурная группа» [3, с. 174, 175].

В начале VIII века на Балтии начинается эпоха викингов, ознаменованная активным включением в процессы, связанные с янтарем, групп северных германцев и западных славян. Многочисленные находки, сделанные Марком Ягоджиньским на поселении *Janów Pomorski* (koło Elbląga, Polska), позволили доказать присутствие упомянутых групп на данном торгово-ремесленном поселении и идентифицировать его как торговый пункт Трусо, упоминавшийся в конце IX века Вульфстаном. Полиэтническое население Трусо торговало янтарем и обрабатывало его, аккумулируя, в том числе в кладах, плату за янтарь в виде арабских диргемов [24, с. 133–136, 149].



Позднее, в начале IX века, возле основания Куршской косы вблизи прорезавшего ее пролива Брокист возникло новое торгово-ремесленное поселение Кауп. Оно становится важным звеном Неманского торгового пути, по которому янтарь-сырец поставлялся на восток, ему навстречу шли из Восточной Европы древнерусские товары, среди которых наиболее массовой категорией были шиферные пряслица. Все это засвидетельствовано многочисленными находками в нижнем течении реки Неман [9].

В целом роль янтаря в истории эстиев и пруссов можно определить следующим образом. Природа оделила эти народы, обитавшие на Янтарном берегу, бесценным сокровищем. Как свидетельствует Тацит, первоначально янтарь не привлекал внимание эстиев. Лишь крайне высокий интерес к нему со стороны носителей античной цивилизации сделал его к III веку н. э. заметной деталью местной материальной культуры (прежде всего он использовался в заупокойных подношениях). Важно отметить, что эта культура формировалась не только западными балтами, но и жившими в их среде группами древних германцев. В обмен на янтарь все они получали из Южной и Западной Европы разнообразные материальные новации, прежде всего детали убора (фибулы, браслеты) и монеты как возможный источник бронзового сырья.

Данный процесс, в основе которого лежала экстенсивная (и в социальном, и в производственном отношениях) добыча янтаря, не способствовал развитию социальной структуры западнобалтского общества. Исключение составило, пожалуй, лишь появление в земле пруссов первой в Балтии профессиональной дружины (к середине V века н. э.).

Эстиям, а вслед за ними и пруссам, не было необходимости развивать прогрессивные для тех времен предметы металлообработки и в сельском хозяйстве. Эти предметы появлялись в их среде в результате янтарной торговли. Исключение — керамическое производство. Правда, судя по отпечаткам пальцев на сырой глине, их в первой половине I тысячелетия изготавливали в домашних условиях женщины. Прогресс в прусской керамике отмечен лишь в эпоху викингов, когда на Янтарном берегу распространяются раннегончарные сосуды западнославянских типов — очевидный продукт торговли или же принудительного труда пленных.

Таким образом, янтарь сыграл в историческом развитии части западных балтов — эстиев и пруссов — такую же роль, как и природные богатства у ряда других народов: золота и серебра у майя и ацтеков, золота у кельтов Южной Галлии, алмазов у готтентотов и зулусов



Южной Африки. Во всех случаях такого рода носители традиционных культур не были в состоянии использовать месторождения драгоценных камней и металлов для развития собственных социальных и производственных сфер. Поэтому закономерным стало завоевание ареалов этих народов соседними более высокими цивилизациями. Так, римляне Юлия Цезаря захватили золотоносную Галлию, испанцы Фернана Кортеса — Мексику, Франсиско Писарро — Перу. Кстати, награбленное в Америке золото не стало ускорителем слабо развитой испанской промышленности и все ушло в XVI веке соседней Франции в обмен на товары. Разграбление Америки не усилило Испанию, экономическая слабость которой проявилась в потере голландских провинций — промышленного и торгового центра империи Габсбургов.

Данная модель развития реализовалась в раннесредневековую эпоху и на Янтарном берегу. Его богатства, которые не позволили занять лидирующее положение в обществе ни одной из социальных групп у пруссов (имеются в виду прежде всего дружина и жрецы-вайделоты), привлекли алчные взоры руководства Тевтонского Ордена. Уже в XIV веке захватившие землю пруссов крестоносцы установили жесткую монополию на добычу янтаря. Пруссы были устранены от владения естественными богатствами Балтии, потеряли политическую независимость и многие стороны своей самобытной культуры. В первую очередь к XVIII веку прекратилось широкое использование прусского языка, основы местной культуры. Началось исчезновение пруссов с исторической карты Европы.

Список литературы

1. Давидан О.И. Янтарь Старой Ладogi // Археологические сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1984. Вып. 25. С. 120—127.
2. Дряхлов В.Н. Янтарный путь // Вопросы истории. 1968. №10. С. 141—143.
3. Кулаков В.И. Могильники западной части Мазурского Поозерья конца V — начала VIII в. (по материалам раскопок 1878—1938 гг.) // *Barbaricum*. Warszawa, 1989. S. 148—274.
4. Кулаков В.И. История Пруссии до 1283 г. М., 2003.
5. Кулаков В.И. Боги Видевута // *Letonica*. 2004. № 10. С. 36—64.
6. Кулаков В.И. Свидетельства обработки и торговли янтарем в археологии эстиев (I—V вв. н. э.) // Добыча и обработка янтаря на Самбии : тез. докладов международного симпозиума. Калининград, 2010. С. 160—165.
7. Кулаков В.И. Балтская часть могильника Кауп // *Archaeologia Lituana*. Vilnius, 2011. T. 12. С. 87—98.
8. Кулаков В.И. Пути янтарной торговли и миграция племен в I—V вв. н. э. в Южной Балтии // Торговые пути янтаря. Калининград, 2011. С. 25—34.



9. Кулаков В. И. Неманский янтарный путь в эпоху викингов. Калининград, 2012.

10. Лебедев Г. С. Русь и чудь, варяги и готы (итоги и перспективы историко-археологического изучения славяно-скандинавских отношений в I тыс. н. э.) // Историко-археологическое изучение Древней Руси. Славяно-русские древности. Л., 1988. Вып. 1. С. 80–102.

11. Скворцов К. Н. Новые находки памятников римского времени на побережье Вислинского залива // *Stratum plus*. 2012. №4. С. 1–18.

12. Тацит К. О происхождении германцев и местоположении Германии // Корнелий Тацит. Соч. : в 2 т. Л., 1969. Т. 1. С. 353–373.

13. Шелов-Коведяев Ф. Д. Комментарий (к тексту Плиния Старшего) // Свод древнейших письменных сведений о славянах. М., 1991. Т. 1. С. 12–45.

14. Щукин М. Б. Янтарный путь и венецы // Проблемы археологии. 1998. Вып. 4. С. 198–208.

15. Andree K. Bernstein. Königsberg, 1937.

16. Andersson A., Herschend Fr. Germanerna och Rom. Uppsala, 1997.

17. Antoniewicz J. Niektóre dowody kontaktów słowiańsko-pruskich w okresie wczesnośredniowiecznym w świetle źródeł archeologicznych // *Wiadomości archeologiczne*. 1966. T. 22, zeszyt 3–4/ S. 228–275.

18. Bolin St. Die Funde römischer und byzantinischer Münzen in Ostpreußen // *Prussia*, H. 26, 1926. S. 203–240.

19. Fromm L. Die Goten im Kreise Allenstein // *Unsere Heimat*, 1932. S. 281.

20. Gebauer E. Berichte über heidnische Gräber im Samlande. T. I. Altertümliche Funde aus der Gegend von Medenau // *Neue Provinzialblätter*. Königsberg, 1848. Bd. 5. S. 394–396.

21. Gimbutas M. *The Balts*. L., 1963.

22. Hančar Fr. Kaukasische Sprossenfibeln // *Eurasia Septentrionalis Antiqua*. Helsinki, 1938. Bd. 12.

23. Hollack E., Peiser F. E. Das Gräberfeld von Moythienen. Königsberg, 1904.

24. Jagodziński M. Truso. Między Weonodlandem a Witlandem. Bydgoszcz, 2010.

25. Koulakov V. Les contacts entre la cote sud de la Baltique et Rome a l'époque de Neron // *Les sites archéologiques en Crimée et au Caucase durant l'Antiquité tardive et la haut Moyen-Age. Colloquia Pontica*. Leiden ; Boston ; Köln, 2000. Vol. 5. P. 29–35.

26. Kulakov W. Water sacrifices in the country of the Prussians (a code of data) // *Slavia Antiqua*. 2011. T. 52. P. 33–58.

27. La Baume W. Zur Naturkunde und Kulturgeschichte des Bernsteins. Königsberg, 1935.

28. Lange E. R. Sterben und Begräbnis in Volksglauben zwischen Weichsel und Memel // *Beihefte zum Jahrbuch der Adalbertus-Universität Königsberg/Pr. Würzburg*, 1955. Bd. 15. S. 15–129.

29. Leciejewicz L. Słowianie zachodni i normanowie we wzajemnych stosunkach kulturowych we wczesnym średniowieczu // *Pomorania Antiqua*. Gdansk, 1981. T. 10. S. 155–165.



30. Navarro J.M. Prehistoric routes between Northern Europe and Italy defined by the Amber Trade // Geographical Journal. 1925. Vol. 66. P. 489–502.

31. Nowakowski W. Rzymskie importy przemysłowe na terytorium zachodnio-bałtyjskiego kręgu kulturowego // Archeologia. T. 34. S. 5–75.

32. Powierski J. Najdawniejsze nazwy etniczne z terenu Prus i niektórych obszarów sąsiednich // Komunikaty Mazursko-Warmińskie. Olsztyn, 1965. Z. 88. S. 174–179.

33. Skvortsov K.N. The Formation of a Sambian-Natangian culture patrimonial elite in the Roman period in the context of the amber trade // Archaeologia Baltica. Klaipeda, 2012. Vol. 18. P. 167–191.

34. Werner J. Archäologische Zeugnisse für merowingische Handel in Ostpreussen // Germania, Berlin, 1933. Jahrb. 17. H. 4. S. 279–285.

35. Werner J. Eine ostpreußische Bügelfibel aus dem Hennegau // Germania, Berlin, 1951. Jg. 29, H. ½. S. 56–68.

36. Wielowiejski J. Główny szlak bursztyniowy w czasach cesarstwa rzymskiego. Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 1980.

Vladimir Kulakov

AMBER AS AN ECONOMIC AND CULTURAL PHENOMENON IN THE HISTORY OF THE AESTI AND PRUSSIANS

This article emphasises that, in the history of the early Balts (the Aesti and Prussians), amber was a principal means of trade that was exchanged for necessary goods from Europe. In these conditions, amber played a dual role: on the one hand, it stimulated trade connections between the Balts and other peoples, on the other hand, it decelerated their own cultural and technological development. The author's assumptions are corroborated by archaeological data.

Key words: *archaeology, Baltic region, culture, trade, amber.*

*Вячеслав Шахов
(Калининград)*

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРУССИЯ В ЗЕРКАЛЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ



Разрабатывается концепция детерминированности исторического процесса явлениями культуры. Культурный аспект, который в данном случае выделяет автор, – религиозные верования. Показывается, что Пруссия составила собой регион, в котором пересеклись влияния древнего прусского язычества, восходящего к праиндоевропейской эпохе, римско-католической церкви, православия. Взаимодействием этих форм идеологии объясняется история Пруссии.

***Ключевые слова:** история культуры, религия, этнос, язычество, христианство, Пруссия, Литва.*

*И*стория Восточной Пруссии составляет пример влияния идеологических и этнокультурных факторов на судьбу региона, населяющих его людей, а в ряде случаев – и пример трагичности ошибок сильных мира сего. Но история дает и уроки. В культурном плане главный из них таков: никакие идеологические установки эпохи не могут помешать духовному и культурному развитию народа. Любое достижение в этой области не исчезает бесследно, даже если ушла в прошлое не только идеология, лежащая в основе той или иной культурной модели, но и сам этнос, выступающий носителем и объектом этой идеологии. В конечном счете история никогда не движется вспять.



История народа — это история его культуры, как бы ни считали политики или полководцы. Культура — это всеобъемлющий феномен, который вбирает в себя духовные достижения человечества, его социально-практический опыт, нравственные идеалы, искусство, быт, семейно-личностные отношения и многое другое, без чего она существовать не может и в чем многоаспектно проявляется. Культура включает комплекс знаний, верований, обычаев, законов, морали, искусства; это реализация духовных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. При этом она составляет важнейшее интегрирующее начало в обществе, стимулирует людей к творчеству, порождает мир и общественное единство.

Тем не менее общего мнения о воздействии исторических процессов на положительное развитие культуры не существует. Такой авторитет в области духовной эволюции человека, как блаженный Августин, в «Граде Божиим» настаивал на «внекультурности» истории и вообще видел в ней лишь «хронологию». Он не отрицал культурного влияния того или иного народа на мировую историю, хотя и считал его эпизодическим, подверженным разрушению временем, «ибо никакое человеческое достижение не получило обетований вечности». Он полагал, что все народы, века, стволы культуры должны внести свою лепту в историю человечества, поскольку культура есть сокровищница, в которой распределяются вещи древние и новые и в которой идет очистительная переплавка золота новых данников.

Не надо питать иллюзий тем, кто видит задачу сотворения истории средствами культуры сегодня уже завершенной, ведь чудо, имевшее место в прошлом, должно длиться и впредь, и оно действительно находит свое бытие во времени. А сама история верует в новые открытия, новые промыслительные гармонии.

По вопросу детерминированности исторического процесса культурными событиями существует и противоположная позиция: она является более поздней методикой академической науки, указывающей на существенный исторический аспект догмата, включающего теоретические положения культурологии.

Существует необходимость разделить исторический процесс и его теоретическое моделирование. Модернизация прошлого так же недостоверна, как архаизация современности. Культура не только синхронна, но и диахронна, именно это основа ее устойчивости и стабильности [6, с. 7–13].

Здесь уместно напомнить об общем правиле подхода к историческим фактам: прошлое нельзя судить по нравственным стандартам



нового времени. Оценка культуролога звучит иначе: «Не надо ставить вопрос так: мы должны интерпретировать явления культуры далекой эпохи в категориях этой эпохи или, напротив, в категориях нашей собственной эпохи? Непосредственное, некритическое, недистанцированное пользование одним или другим рядом категорий само по себе может быть только провалом. Интерпретировать культуру прошлого, наивно перенося на нее понятия современности, — значит заниматься мышлением, которое идет мимо своего предмета и грозит уйти в полную беспредметность» [14, с. 33].

Описание любых аспектов этнокультуры принято начинать с этногенеза. Начальная стихийно-естественная колонизация Балтийского региона осуществлялась племенами догосударственного социального устройства. Параллельно с развитием этноса развивалась и его культура. Так, становление и развитие культурных явлений, норм, стилей и других новационных форм происходило не только в глубокой древности, но и в наше время, порождая новые компоненты культурных систем. Культурогенез включает динамику этнических, конфессиональных общностей и субкультур, развитие ментальности народа, модификация образа и стиля жизни, системы ценностных ориентаций и мировосприятия. Культурная традиция в наши дни продолжает оставаться универсальным стабилизирующим и селективным механизмом, действующим во всех сферах социума. Различия в проявлениях культурной традиции в прошлые и современные эпохи следует соответствующим образом дифференцировать и типологизировать. Но это должно производиться в пределах одного круга явлений, объединяемого общим понятием *культурная традиция*.

Автохтонными жителями Балтийского региона были угрофинские племена, культура которых восстанавливается по археологическим данным. Учитывая, с одной стороны, низкую плотность населения в этом регионе, а с другой — лишь начинающееся в то время структурирование общественных отношений, можно выдвинуть достаточно уверенное предположение, что ассимиляция автохтонов балтскими племенами прошла относительно мирно. Южные финны, в отличие от племен Калевалы, не опирались на давно разработанные мировоззренческие представления индоевропейской эпохи.

История юго-восточной Балтии делится на множество национальных историй и проблем. Мы их коснемся только в той степени, в которой они влияют на образ жизни русских в Прибалтике или на историю данного региона. Среди них важное место занимает, в частности, проблема исчезнувшего народа пруссов. Это группа племен, родст-



венных латышским и литовским, создавших оригинальную целостную культуру, основанную на адаптации балтских племен к условиям местной природной среде. Носители высокой ведической культуры, они в целом мирным путем ассимилировали автохтонное население — во всяком случае, в фольклорных источниках, включая Калевалу, нет негативного описания ни пруссов, ни литовцев. Вряд ли следует ожидать, что пруссы, народ, язычество которого восходило непосредственно к индоевропейским религиозным представлениям, мог непротиворечиво сосуществовать с носителями иной культуры; скорее всего, финские племена были ими вытеснены.

Пруссы имели свою национальную территорию, племенное единство, язык, фольклор, собственную религиозную картину мира. Их социальная и политическая культура оказала влияние на историю, религию и культуру огромных территорий от Черного моря до Урала, но они так и не смогли консолидировать народы Балтии. Лишь в VII—XIII веках пруссами было создано некое подобие теократического прагосударства, которое, однако, с самого начала несло признаки самоуничтожения.

Несомненно высока степень общности языческих верований балтов и славян, включая племена, жившие на территории современной России. Литовско-прусские племена были последними носителями язычества в Европе. Их теология, в те времена важнейшая составляющая культуры *incorpore*, не обрела стройности античной системы, но послужила основой культуры, предпосылкой осознания национальных интересов. Хоть мрачность обрядов Криве-Кривайтисов и уступала литургике ацтеков или майя, но все же они были значительно более жестокими, чем у европейских народов: в них отчетливо просматривается дух ведических культов ариев. Даже в XIX — начале XX века в фольклоре Балтии прослеживаются мотивы человеческих жертвоприношений, а казни христианских миссионеров в ближайшую доорденскую эпоху, как и немецких рыцарей при восстании Геркуса Мантаса, носили отчетливо ритуальный характер [9]. Криве-Кривайтисы имели идеологическое влияние не только на литовцев, жемайтов и латышей, но и на восточных славян. Этнокультурные описания по состоянию на XII век свидетельствуют, что сближению народов регионов способствовал структурированный пантеон прусских богов и строгая иерархия клира [15].

Процесс государственного роста был грубо прерван внешней военно-идеологической колонизацией. Полемизируя с известным штампом, отметим, что пруссы отнюдь не были мирными охотниками,



жившими в равновесии с природой. По мере развития социально-племенных отношений они испытали заметное возрастание роли военно-племенной верхушки, что означало для них возможность создания предгосударственных, а затем и государственных форм социальной и политической культуры. В современных терминах их система правления могла бы быть названа террористическим государством-изгоем. Его существование несло реальную угрозу многим соседним странам, прежде всего Польше. Литва и Русь также воспринимали пруссов как серьезную угрозу своему существованию. Причина этого — узко понимаемые жреческим сословием пруссов интересы своего народа, консерватизм, гипертрофированно чтимые родовые традиции [1].

Власть верховного жреца Криве-Кривайтиса к XIII веку противопоставила Пруссию христианской Европе, более того — ходу ее исторического развития. Отметим, что в языческое время существовала практика рутинных набегов неорганизованных литовских грабительских ватаг на Русь. По свидетельству «Слова о полку Игореве» (трактровка Л. Н. Гумилева) они наносили значительный ущерб также и русскому народу, в частности Полоцкому княжеству: «На Немизе (Немане. — В. Ш.) снопы стелют головами, молотят чепи харалужными, на тоце живот кладут, веют душу от тела. Немизе кровави брезе не болотом бяхнуть посеяни, посеяни костями русских сынов» [8, с. 43]. При всем этом пруссы, подобно варягам, одновременно торговали с русскими княжествами.

Теократическое прагосударство, созданное к VII—XI векам, было не способно к динамическому развитию. Криве-Кривайтисы установили тоталитарное правление с беспрекословным подчинением себе соплеменников (такое подчинение оказывалось не только самим жрецам, но любому носителю жреческого посоха!) и невиданной в истории до XIX века налоговой нормы — 30 % всех доходов лиц всех сословий отдавались как обязательные пожертвования на капища. Жрецы не видели стимулов к модернизации ни экономического строя, ни догматики своего вероисповедания. Фанатично боясь инокультурных заимствований, отвергая христианство и основанную на нем цивилизацию, Криве-Кривайтисы осудили себя и свой народ на отсталость, а упорствуя в этом, и на уничтожение. Относясь безучастно к будущему и беззаботно к настоящему, они не были готовы для блага и стабильности государства идти на уступки как в политике, так и в идеологии. Итог этой сверхригористичности — практически бесследное исчезновение идеологии Криве-Кривайтисов у народов Балтии.

Теория культурной диахронности предполагает непрерывное и прямое воздействие на этнос культуры предшествующих поколений — от



первобытных ее форм до современных. Из поколения в поколение методами вертикальной передачи знаний формируется наиважнейшая для существования этноса диахронная информация по мировоззренческим и поведенческим вопросам, ориентирующим личность на различение добра и зла в плане этнокультурных норм, обычаев, обрядов, что приводит к созиданию *культурного гнезда*. Первичное *культурное гнездо* в данном регионе органически зародилось в связи с исходным языческим мировоззрением — поклонением силам природы прусских Криве-Кривайтисов. Это были самодостаточные, жесткие представления о мире, которые невозможно было ассимилировать с последующей аннигиляцией в более высоких религиозно-философских системах.

Верования древних славян и пруссов были близки. Отметим также, что почти треть русской исторической знати ведет свои родословные от прусских князей или бояр. Из этого нельзя делать радикальные выводы: Саксон Грамматик в XII веке отмечал еще более близкие отношения между пруссами и датчанами, а археологи подтвердили наличие подобных братских союзов еще в VIII веке. Общность культур Литвы и восточных славян просматривается вплоть до конца XIII — начала XIV века. Следы балтославянского единства и поныне обнаруживаются в языческих верованиях и даже в современных суевериях [4, с. 255]. Все же Иоанн III при обретении царского венца счел, что для легитимизации династии самого большого государства Европы ее происхождения от варяжского конунга маловато и построил свою родословную от римских цезарей, точнее — от Августа, якобы передавшего императорские полномочия Прусу, который и стал пращуром Рюрика. Этот исторический экскурс был не столь уж необоснованным. Ныне кроме норманнской и северной (тоже варяжской) версий существует и гипотеза прямого происхождения не только варягов Рюрика, но и всего народа Руси из юго-восточной Балтии — от племени *ругов*, живших во II—III веках на смежной территории расселения балтов, славян и германцев. В частности, княгиня Ольга именовалась правительницей племени *ругов* [10, с. 536].

Заметим попутно, что анализ истории этносоциальных процессов на территории юго-восточной Балтии показывает, что, несмотря на обычное стремление акторов исторического процесса придать культуре региона «палимпсестный» характер, она развивается стихийно. При этом в ней отмечается наличие самых древних этнокультурных феноменов. Любопытно, что отдельные древнейшие культурные феномены «всплывают» из-под наслоений христианской цивилизационной культуры при благоприятных для этого обстоятельствах. Так,



у русских после забвения христианских традиций похоронной обрядности под напором атеистической идеологии не только усилилось значение тризны как ведущей составляющей поминовения усопших, но и добавилось символическое жертвоприношение на могилах монетами и конфетами.

Существуют теории, возможно, и не менее весомые, но тем не менее отрицающие значимость балтославянских контактов. Во всяком случае, не согласные с их дальнейшим воздействием на этнокультурные процессы у обоих этносов. Историю и культуру русского и прусского народов также сближает значительное варяжское влияние, которое они испытывали с VI века. Эти проблемы глубоко проанализированы В.И. Кулаковым в исследовании прусско-античных, прусско-германских и прусско-скандинавских связей [9].

Существовали и многочисленные горизонтальные связи между пруссами и восточными славянами. Исторически их знать была во многом общей. В XV веке новгородцы приглашали к себе князей по преимуществу из Великого княжества Литовского, а в 1470 году и вовсе пытались уйти под руку короля Польского и Великого князя Литовского Казимира. Все же разделение русских и литовских земель началось еще при Ярославе Мудром и послужило основой синтеза различных этнокультурных норм государственности. Князья и бояре южных и западных русских земель, стремясь избавиться от ордынской власти, по большей части в XIII веке не противились присоединению их земель к Великому княжеству Литовскому, а также к Венгрии и Польше. Западнорусское население становилось все более родственным своим западным соседям не только по крови, но и в политическом отношении, а также еще больше сближалось с ними в быту и культуре, в то время как отчуждалось от Руси домонгольской. Еще в XVI веке восточнославянское население составляло почти половину жителей Литвы, от крестьян до крупнейших магнатов. Русские бояре и служивые люди (прежде всего — панцирные бояре) получили многие права и свободы польских панов и шляхты [8].

Несмотря на то что история Южной Балтии из документальных источников известна несравнимо лучше истории большинства других регионов Европы, в работах разных национальных научных школ она зачастую различается до неузнаваемости. И дело не только в естественной (порой гипертрофированной) гордости исследователей за свою страну и свой народ, для которых слава Родины — предмет повседневного труда. История политизирована, и эта ее черта особенно ярко проявляется при исследовании земель Балтии, принадлежность которых всегда была спорной; более того, продолжает оставаться тако-



вой до сего дня. Спорны также вопросы этнокультуры и религии на этой земле. В таких условиях наука, с одной стороны, не может пребывать в башне из слоновой кости, но с другой — всячески оберегается от грязи текущих политических разборок.

Для Польши соседство с архаичным языческим государством стало серьезной проблемой. Теснимая с запада немцами, раздираемая феодальными конфликтами, не сумевшая выстроить систему отношений с западнорусскими княжествами, она при постоянном грабительском давлении пруссов могла исчезнуть как государство. Кроме прагматических целей благородная польская пассионарность имела в виду несение язычникам света христианства, что соответствовало и требованиям политической жизни — очаг агрессивного язычества в центре Европы должен был исчезнуть. Король Болеслав I Храбрый (996—1025) инициировал миссионерские акции младших братьев ордена Св. Франциска в земле пруссов. Благодарную память заслужило подвижничество епископа Адальберта-Войцеха (умер в 997 г.). Св. Адальберт наследовал деяния славянских учителей — святых Кирилла и Мефодия, но не чужды ему были латинская, византийская и немецкая культуры [18]. В связи с благочестивым подвигом Адальберта-Войцех был беатифицирован Римско-католической церковью как покровитель славян Балтии. Его подвигу следовал Св. Бруно Кверфуртский (умер в 1009 г.), первый этнолог и культуролог, подвизавшийся в данном регионе, а до того систематически изучавший народы Руси, Дикого Поля и Южной Балтии [7, с. 163]. Благочестивая миссия просветителей для братьев-миссионеров закончилась трагически, но ими были намечены *этнокультурные подходы* к сближению язычников-балтов с католиками [2, с. 53].

Крестовые походы можно считать своего рода «социокультурной деятельностью», показывающей, насколько в Средние века сакральное начало пронизывало всю духовную жизнь. На начальном этапе эти акции не имели целью создания устойчивых колониальных образований. Первые крестоносцы соответствуют идеалистическим образам романтической историографии XIX века. Благородство испанских рыцарей ордена Калатравы, прибывших около 1220 года на побережье Пруссии, веками вдохновляло польскую поэзию. Кастильцы строили замки и капеллы, но не смогли добиться победы и погибли в прусских болотах. С той же романтической пассионарностью польские макленбургские рыцари создали орден братьев рыцарской службы Христу в Пруссии (1227), разделивший судьбу испанских монахов [17].

Приобщение пруссов к Свету Христову не имело естественного эволюционного характера. Если поляки приняли Христа трудами братьев-францисканцев при князе Мешко, а русским Благою Весть



принес равноапостольный князь Владимир Святой, то пруссов крестили монахи-рыцари ордена дома Св. Девы Марии Тевтонской с огромными трудностями и непомерной кровью. Но хроника епископа Петра Камеранского показывает, что свет христианства был впервые принесен в Литву русскими в XI веке. Тогда же в Литве появились и православные клирики. Известно, что они были в свите русской жены Великого князя Литовского Гедиминаса — Ольге. Первое историческое упоминание о Вильнюсе — письмо Гедиминаса от 1323 года — свидетельствует, что в этом языческом городе служилась месса в доминиканском костеле Св. Духа и францисканском — Св. Николая. Крещение Литвы как событие государственной и церковной жизни произошло в 1387 году, крещение Жемайтии — в 1413 году. Новая религия ознаменовала вхождение литовского народа в европейскую культуру.

Первопричиной крещения выступали политические и экономические цели, но это еще не значит, что у «крестителей» отсутствовала убежденность в сакральности этой акции. Недостаточная подготовленность прозелитов не исключала последующего глубокого закрепления их новой веры. История христианства вообще знает исключительно мало случаев отхода вновь обращенных от Церкви, ибо обычно христианизация шла среди очень молодых, недостаточно развитых в культурном отношении народов, не способных к дальнейшему идеологическому противодействию соперникам. Плохое больше бросается в глаза и остается в памяти народов, а доброе — скромнее, часто о нем нет сведений.

Две христианские конфессии — католичество и православие — пришли в регион практически одновременно, причем взаимоотношение католической и православной церквей в регионе все годы были если не добрососедскими, то индифферентными. Пожалуй, единственное исключение из этого правила составляет героическое подвижничество Трех Виленских Мучеников (православных), но история любовью страны тех лет содержит несравнимо больше подобных драматических актов [17].

С перипетиями первых лет христианства в Литве, пусть не отмеченных бурными событиями и отличавшихся толерантностью межконфессиональных отношений, можно ознакомиться, например, в работе о. Василия (Новинского) [13, с. 3]. При всей резкости суждений ригористичного ортодоксального пастыря, он абсолютно спокойно описывает взаимоотношения католических и православных миссионеров, а затем и святителей, в течение многих десятков лет подвизавшихся на едином поприще.



До унии, приведшей к созданию Речи Посполитой, население Литвы было безразлично к теологическим проблемам и долгое время не придавало значения конфессиональным различиям христианства. Православные клирики и инок также не только не стремились к конфронтации с католической паствой — даже религиозные диспуты не практиковались, за исключением эпизодов насаждения в Восточной Европе церковной унии. В это время конфликтовали лишь курии, а не рядовой клир и верующие.

Несколько особняком стоит в этом плане история униатской Грекокатолической церкви, но проблемы этой сильно политизированной конфессии не были связаны с противодействием ее канонам [13, с. 3]. Униатский раскол способствовал преодолению традиционной инертности литовского народного сознания и стал элементом церковной и политической жизни общества, более того — психологической доминантой этнического и общественного сознания литовцев [5]. Еще в XVI веке православные составляли почти половину населения Литвы, от крестьян до крупнейших магнатов. Столь же древней является и католическая традиция Литвы. Проследивая историю развития культурной мысли в данном регионе, нельзя забывать, что без толерантности в зонах совместного проживания разнокультурных общин даже значительные политические и идеологические взаимоуступки не приводят к межнациональному миру — печальный пример этому составляет история Брест-Литовской унии в славянских группах населения Южной Балтии [3].

Итак, несмотря на значительную роль православия как составляющей национальной культуры не только русского, но и балтского населения, литовцы еще в Великом княжестве Литовском и Русском воспринимали только католическую традицию. Это существенно в культурологическом отношении, ибо крестившие страну младшие братья ордена Св. Франциска в своей миссии исходили из прогрессивной и в наши дни позиции этнокультурной аккомодации, то есть старались по возможности сохранять литовскую национальную культуру, не подавлять ее ригористическим соблюдением римско-католических канонов [12]. Поэтому у литовцев не была прервана преемственность национальной обрядовой традиции, многие элементы этнокультуры не были оборваны в момент крещения, как это случилось на Руси, что усиливало векторы расхождения балтских и славянских культур на литовской земле.

Список литературы

1. Батыр А. Сказание о литовском громовержце Перкуне. М., 1893.
2. Бахтин А.П. Орден Братьев рыцарской службы Христу в Пруссии // Балтийский альманах. 2002. №3. С.53 — 58.



3. Блажейловський Д. Українські Церковні Унії: Константинопільська, Риська и Московська. N.J. ; Paris ; Sidnej ; Toronto, 1987.
4. Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. М., 1992.
5. Гумилев Л. Н., Ермолаев В. Ю. Горе от иллюзий // Вестник высшей школы. 1992. №7—9.
6. Иконникова С. Н. Структура исторической культурологии // Культура на пороге III тысячелетия. СПб., 1998. С. 7—13.
7. Иоанн-Павел II. Euntes in mundum // Единство в многообразии. Милан ; М., 1993. С. 163.
8. Кулаков В. И. История Пруссии до 1283 года. М., 2003.
9. Кулаков В. И. История стран Балтийского региона. Калининград, 2006.
10. Липшер В. Литовская литература в Восточной Пруссии // Лики родной земли. Калининград, 1999. С. 536—537.
11. Несколько слов о францисканцах. М., 1996.
12. Василий [Новинский]. Очерк истории Православия в Литве. Вильнюс, 2005.
13. Ежи Стецкевич. Войцех Адальберт. Калининград, 1999.
14. Петр из Дусбурга. Хроника Земли Прусской. М., 1997.
15. Шлевис Г. Православные святые Вильнюса. Страницы истории. Вильнюс, 2003.
16. Штрокорд А. Русь и Литва. Рюриковичи против Гедиминовичей. М., 2004.

Vyacheslav Shakhov

HISTORICAL PRUSSIA IN THE MIRROR OF CONFESSIONAL RELATIONS

This article develops the concept of historical process being determined by cultural phenomena. The cultural aspect examined by the author is religious beliefs. It is shown that Prussia constituted a region of intersection between ancient Prussian paganism rooted in the proto-Indo-European era and Roman Catholic Church and Orthodoxy. The interaction of these forms of ideology is used to explain the history of Prussia.

Key words: *history of culture, religion, ethnic group, paganism, Christianity, Prussia, Lithuania.*

*Анатолий Бахтин
(Калининград)*

СИТУАЦИЯ С ПАМЯТНИКАМИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В КАЛИНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Анализируется состояние населенных пунктов, господских домов (Landschlössen), замков, кирх Восточной Пруссии на территории современной Калининградской области. Показывается, что практически все культурные памятники такого рода либо полностью разрушены, либо находятся на грани разрушения. Проводится мысль о необходимости принятия безотлагательных мер, обеспечивающих их сохранение или грамотную реконструкцию.

Ключевые слова: *культура, архитектура, история, Восточная Пруссия, Вторая мировая война, Русская православная церковь, немецкий орден.*



Калининградская область богата историческими памятниками, памятниками архитектуры и культуры, аналогов которых нет в России. Это кирхи, замки, имения (господские дома), отдельные строения и города, такие как Гердауэн (Железнодорожный) и Фридланд (Правдинск).

Города

После 1945 года не только отдельные строения, но и некоторые средневековые города в Калининградской области прекратили свое существование. Часть их утратили городской статус и получили ранг поселка или даже деревни. К ним относятся следующие населенные пункты:



1. *Кройцбург* — городские права получил в 1315 году, в 1945 году он был сильно разрушен, а после войны разобран, сегодня это деревня Славское.

2. *Цинтен* — городские права приобрел в 1352 году, старый центр в нем сильно пострадал во время войны, сегодня это поселок Корнево.

3. *Норденбург* — упоминался в 1405 году, после войны был совершенно целым, но прибывшими из СССР переселенцами был разобран на дрова, а затем разрушен, сегодня это поселок Крылово.

4. *Велау* — упоминался в 1339 году, во время боев за город средневековый центр выгорел, затем был разобран, в настоящее время это поселок Знаменск.

5. *Гердауэн* — упоминался в 1398 году, средневековая часть этого города была совершенно цела, но за время советской власти большая часть жилого фонда из-за отсутствия своевременного ремонта пришла в негодность, и значительное количество домов было снесено, сегодня это поселок Железнодорожный.

Сходная ситуация наблюдается и в других бывших городах Калининградской области. Таковы, например, *Аленбург* (основан в 1400 году) — ныне поселок Дружба; *Пилькаллен / Шлоссберг* (1724 г.) — ныне Добровольск; *Ширвиндт* (1725 г.) — Кутузово, в котором от старого города на 1999 год сохранилась только часть бывшей школы; *Эйдткунен / Эйдткау* (1922) — ныне Чернышевское. В нем сохранившаяся часть города была передана под воинскую часть, которая после 2005 года прекратила свое существование, и на сегодня Чернышевское — это практически единственная застроенная улица.

Таким образом, девять бывших городов, из которых пять были основаны в XIV — XV веках, в лучшем случае превратились в поселки или деревни, а в худшем — просто исчезли с лица земли.

Замки

Всего на территории области по имеющимся сведениям находилось до 58 орденских замков и укреплений. Немногие из них дожили до нашего времени. Некоторые были разрушены самим орденом еще в XIII веке (например, *Ленценбург*), другие — заброшены за ненадобностью (*Нойхауз, Капори*). Многие были сожжены литвинами в XIV веке и больше уже не восстанавливались (*Велау, Шалауэнбург, Норденбург, Каустриттен-Шлосс Тильзит, Швагерау, Вальков*). В начале XV века литвинами была захвачена и уничтожена вальная крепость *Таммов* и пограничный замок на реке Мемель (Неман) *Шплиттер*.

Во время 13-летней войны (1454—1466) Ордена с Прусским союзом и Польшей в данном регионе были разрушены еще два замка — *Аленбург* и *Домнау*, после чего они были окончательно разобраны. Многие замки пострадали в результате военных действий.



В 1525 году последний верховный магистр ордена Альбрехт секуляризировал орденское государство, превратив его в светское герцогство Пруссия. В 1525 году во время крестьянского восстания был уничтожен замок *Побеттен* и уже больше не восстанавливался.

Однофлигельный замок *Рудау (Мельниково)* был перестроен под кирху, а утерявший свое оборонительное значение замок *Венкишкен* — постепенно разобран на строительный материал местной администрацией и населением.

В XVII веке замок Тиренберг, находящийся в частных руках, разобрали, а на его месте построили современное сооружение. Видимо, в этом же веке прекратил существование и замок *Арнау*.

К XVIII веку пришли в негодность многие орденские и епископские замки, плохо приспособленные к новой эпохе и разрушавшиеся из-за небрежной эксплуатации и дефицита средств на ремонт. Часть их была разобрана по распоряжению королевской администрации на хозяйственные нужды или перестраивалась под административные учреждения (*Инстербург, Шаакен*). Полуразрушенный замок *Бальга* использовался как каменоломня: добывавшийся здесь строительный материал применялся для построек фортификационных сооружений в Пиллау (Балтийск). Для этих же целей были разобраны и два флигеля *Лохштедта*. Сказалось также и общее негативное отношение к орденским традициям, существовавшим в протестантской Пруссии. В этом веке были разобраны полностью или частично замки *Кройцбург* (Славское), *Лантау* (Муромское), *Фишхаузен* (Приморск), *Бранденбург* (Ушаково), *Повунден* (Храброво), *Галгарбен* (Маршальское), *Лохштедт*. В *Гермау* (Русское) разрушающейся жилой флигель был перестроен под кирху. Замок *Каукемен / Кукернеезе* (Ясное) был снесен и на его фундаментах построено имение. *Тильзитский* (Советский) замок был продан частным лицам под промышленное помещение.

В XIX веке уже значительная часть орденских замков находилась во владении частных лиц: *Гердауен* (Железнодорожное), *Гросс Вонсдорф* (Курортное), *Лаукишкен* (Саранское) и *Норкиттен* (Междуречье) были снесены, а на их месте или рядом были построены новые здания современной архитектуры. Замок *Прейсиш Эйлау* (Багратионовск) также был практически полностью разобран, от него сохранились только подвальный этаж и часть хозяйственной постройки форбурга. Другие были частично перестроены — таковы, например, *Нойхаузен* (Гурьевск), *Заалау* (Каменское), *Георгебург* (Маёвка). Замок *Креммиттен* оставался в руинном состоянии, *Рагнит* (Неман) и *Тапилау* (Гвардейск) были отведены под тюрьмы. Сохранившиеся замки *Таплакен* (Талпаки), *Шаакен* (Некрасово), являвшиеся королевскими доменами, были переданы арендаторам.



С правления герцога Альбрехта в Кёнигсбергском замке начался процесс перестройки помещений и частичный снос. Это продолжалось до XX века. В результате у него от орденового времени сохранилась только небольшая часть с северной стороны.

Однако нарождающийся романтизм в начале XIX века постепенно менял судьбу замков. В 1799 году был издан альбом с видами Мариенбурга — его авторами были Фридрих Фрик и Фридрих Гилла. В 1802 году появляется первое историческое описание этого замка. В 1803 году Макс фон Шенкендорф в одной из берлинских газет поместил призыв к спасению исторических памятников. Вследствие этих акций король Пруссии Фридрих Вильгельм III выпустил указ, запрещающий разрушать Мариенбург. В течение первой половины XIX века в нем проводились реставрационные работы. Важный вклад в них внесли архитектор Йохан Конрад Костенoble и житель Мариенбурга Карл Август Герсдорф. Курировал восстановление замка обер-президент провинции Пруссия Теодор фон Шён, а реставрационный надзор осуществлял архитектор Карл Фридрих Шинкель.

В процессе этих работ в первой половине XIX века из-за неправильного, романтического понимания орденовой средневековой архитектуры было совершено много ошибок. Назначенный в 1843 году на пост хранителя памятников Фердинанд фон Кваст в своем труде, опубликованном в 1851 году, критиковал реставрацию в стиле романтизма. Он серьезно исследовал историю замка *Мариенбург* и определил научные основы его реставрации. Решение о восстановлении замка окончательно было принято только в 1877 году, реализация проекта была поручена Конраду Штайнбрехту. Работы начались в 1882 году.

Наряду с восстановлением Мариенбургского замка Штайнбрехт внимательно изучил и сохранившиеся замки или их остатки. В каждом таком случае он воссоздавал их исторические детали, которые затем использовал при реставрации замка в Мариенбурге. Для более полного понимания характерных особенностей орденовых построек он осуществлял археологические раскопки. Так, на территории данного региона им были проведены раскопки *Бранденбургского замка*, тщательный осмотр и анализ замков *Бальга*, *Лохштедт*, *Тапиу*, *Инстербург*, *Кёнигсберг*. В *Лохштедте* он обнаружил сохранившуюся кухонную печь, и по ее оригиналу в *Мариенбурге* построили аналог. В *Тапиу* сохранилась масса мелких деталей.

Благодаря собранному материалу им были изданы книги с техническими описаниями замков. Штайнбрехт посвятил реставрации *Мариенбурга* всю свою жизнь и умер в 1923 году. После его смерти работу продолжил его друг Бернхард Шмидт, которые длились до 1945 года.



После Первой мировой войны Восточная Пруссия оказалась отрезанной от Германии. Новое анклавное положение привело ее к изоляции от земель, с которыми она имела тесные экономические связи. Спад промышленного и сельскохозяйственного производства сопровождался снижением предпринимательской активности.

Наряду с развитием промышленности и сельского хозяйства был сделан упор и на улучшение туризма. Прежде всего взгляды были обращены на Германию, откуда предполагалось привлечь основную массу туристов. Не осталась без внимания и заграница. Выпускалось большое количество киножурналов, проспектов и брошюр, которые распространялись по всей Германии и за ее пределами. Плакаты с рекламой туристических рейсов в Пруссию встречались даже в Нью-Йорке. В связи с проблемой пересечения Польской границы (необходимо наличие виз) было открыто прямое пароходное сообщение с Германией через Свинемюнде. В 1920 году от его причалов отходили ежедневно девять пароходов компании «Seedienstes Ostpreussen», а из Стольпмюнде — еще двенадцать. Всего за один день они могли перевести до 13599 человек. Для приема пассажиров в Пиллау прямо к причалу была подведена железная дорога, по которой их развозили по всей Восточной Пруссии. В 1919 году в Девау (район улицы Гагарина) открылся первый в Пруссии международный пассажирский аэропорт.

Для привлечения туристов восстанавливались исторические и культурные объекты. Так, в 1929 году строительная фирма «Вертиг» начала реставрацию сильно поврежденной башни форбурга на Бальге. Проводилась и консервация оставшихся руин, был приведен в порядок окружающий ландшафт, построена гостиница для прибывающих туристов. Более того, готовилась инфраструктура, создавались условия для приема туристов. Подобных примеров очень много. Особенно активно проводились работы для создания базы для туризма в 1930-е годы.

События Второй мировой войны не пощадили орденские памятники, в том числе и Мариенбургский замок. По решению нацистских властей он был объявлен крепостью, как и многие другие города. Длительные бои весны 1945 года превратили сокровища средневековой архитектуры в руины. Архитектурный ансамбль был разрушен на 50 %. Наиболее пострадала восточная сторона, подвергшаяся прямому артиллерийскому обстрелу. Двухмесячная осада превратила множество элементов в развалины.

После прихода к власти польской администрации замок был подчинен Музею войска польского в Варшаве. В течение первых пяти лет были проведены работы, предотвращающие дальнейшие разрушения внутренних помещений из-за атмосферных воздействий. Последующие десять лет замком управляло Польское туристическое краеведческое общество. На протяжении всего этого времени реставрации не



прекращались, даже вспыхнувший пожар в сентябре 1959 года в нижнем замке не помешал этому. Систематические исследования, проводимые под надзором совета музея, приносят реальный результат, идет процесс возвращения замку все новых восстановленных элементов. Благодаря этим работам туристический поток в этот шедевр кирпичного средневекового зодчества, не имеющий в Европе аналогов, приносит большой доход. Часть этих денег идет на ремонт и других замков на польской территории.

Немногие сохранившиеся на территории Восточной Пруссии до 1945 года орденские замки сильно пострадали во время войны. Особенно большим разрушениям подверглись Кёнигсбергский замок и два сохранившихся флигеля замка Лохштедт.

Другие остатки замков были сильно разрушены после войны. Замок *Инстербург* (Черняховск), заложенный в 1337 году, во время бомбардировки 20 января 1945 года пострадал частично. Позже в нем располагалась воинская часть. В 1949 году там случился пожар, и он полностью выгорел.

Особенно не повезло в послевоенное время практически полностью сохранившемуся замку *Рагнит* (Неман), основанному в 1288 году. Он являлся вторым по величине после резиденции Великого магистра (Хохмейстера) в Мариенбурге. Разрушен был также замок *Заалау* (Каменское). Остальные были приспособлены под жилье или использовались для хозяйственных нужд: таковы *Георгебург* (Маёвка), заложенный в 1350 году, форбург *Бранденбурга* (Ушаково) — в 1266-м, *Каймен* (Заречье) — в 1261-м, *Шаакен* (Некрасово) — в 1270-м, *Таллакен* (Талпаки).

Строение форбурга замка *Прейсиш-Эйлау* (Багратионовск) после войны использовалось под склад, а *Лабиау* (Полесск) — как тюрьма, впоследствии неоднократно горел и перестраивался. В неплохо сохранившихся двух флигелях замка *Вальдау* (Низовье) расположилось общежитие сельскохозяйственного техникума. В кирхе Рудау (Мельниково), бывшем замковом флигеле, была устроена зерносушилка. Кирха *Гермау* (Русское), также бывший замковый флигель, пострадавшая во время боевых действий, после войны была практически полностью разобрана.

Нельзя сказать, что после войны орденскими замками совершенно не занимались — такие попытки предпринимались и неоднократно. Так, особый интерес в конце 1980-х — начале 1990-х годов вызывал замок Бранденбург, в котором частные структуры пытались сделать гостиницу. Но все это закончилось неудачей. В настоящее время остатки этого замка заброшены и никак не используются.

Следующий замок, которым активно интересовались финансовые организации, — относительно хорошо сохранившийся епископский



замок Георгенбург (Маевка). В 1994–1995 годах он был взят Русским страховым банком в аренду на 99 лет под культурно-развлекательный центр. На его территории были проведены археологические раскопки. Но очередной финансовый кризис в 1997 году заставил Русский страховой банк отказаться от финансирования этого проекта, и замок был брошен. В настоящее время его состояние плачевно: он сильно обветшал, местами горел и находится на грани разрушения. В 2010 году решением областной думы он был передан Русской православной церкви.

В более выгодном отношении находится замок *Прейсиш Эйлау* (Багратионовск). Помимо небольших археологических раскопок в нем были проведены серьезные работы по восстановлению здания форта, в котором предполагалось разместить филиал банка и гостиницу. В подвалах этого замка планировалось расположить бар. Все работы были очень качественно проведены польскими специалистами. Оставалось только закончить внутреннюю отделку. Но неожиданно прекратилось финансирование, и реконструкции были свернуты.

Делались попытки восстановить замки *Шаакен* (Некрасово), *Таплакен* (Галпаки), *Гросс Вонсдорф* (Курортное), *Бальга*, *Инстербург* (Черняховск), *Тапиау* (Гвардейск). Все они закончились неудачей.

В настоящее время большинство замков передано РПЦ, но процесс разрушения только ускорился.

Господские дома

На части бывшей Восточной Пруссии, после 1945 года отошедшей к Российской Федерации, к 1889 году имелось около 1100 имений с самыми разными земельными участками — от 200 до 1500 га и больше. Центром их являлся так называемый *гутсхауз* (Gutshaus) — дом в сельской местности, составлявший центр имения, в котором проживал его хозяин. Под *ландшлоссом* (Landschloss) понимается большой сельский Gutshaus. В русском переводе его можно обозначить как «господский дом».

Господские дома не вписывались в совхозную колхозную структуру послевоенного сельского хозяйства, поэтому после войны по большей части были разрушены. При обследовании господских домов на территории Калининградской области, проведенном в 1993–2006 годах (рассматривались объекты, относительно которых имелась информация; таких объектов на то время было более 400), выяснилось следующее. Из этого количества после войны в неповрежденном состоянии находилось более 220 зданий. Поврежденных в результате боев или иных происшествий оказалось около 60 имений. Не удалось выяснить послевоенную судьбу 20 построек. Основное количество поврежденных имений зафиксировано в районе крупных сражений.



Исследование отмеченных построек позволило выяснить также, что из 197 домов после войны полностью разрушенными оказались 150. Как это происходило, хорошо показывает усадьба *Земен* (Солдатово, Правдинский район). Это было родовое имение баронов Врангель. В первое послевоенное время оно использовалось как административное здание, затем было заброшено. В 1991 году было решено его отремонтировать. Но когда колхозы рухнули, это здание — уже после ремонта — было полностью разобрано на кирпич, и неподалеку из этого кирпича построен частный жилой дом.

На сегодня с условной сохранностью от 10 до 50 % отмечаются 12 зданий (имеется в виду наличие фрагментов стен или части здания). С сохранностью от 50 и до 90 % — 25 зданий. Почти полностью сохранились около 20 имений — это примерно 15 % всех обследованных построек.

Из почти полностью сохранившихся зданий практически все требуют срочного капитального ремонта. Исключение, возможно, составляют следующие объекты: *Bledau* — Крайс Фишхаузен, Сосновка, Зеленоградский район (школа для глухонемых детей); *Gaffken* — Крайс Фишхаузен, Парусное, Зеленоградский район (школа спецназа); *Klein Scharlak* — Крайс Лабиау, Нахимово, Полесский район (дом культуры, библиотека и медпункт); *Kapkeim* — Крайс Велау, Вишнёвое, Гвардейский район (тюремная медсанчасть); *Laukischken* — Крайс Лабиау, Саранское, Полесский район (школа); *Gross Lugowen* — Фрунзенское, Правдинский район (жилое здание); *Пройсиш-Арнай* — Родники, Гурьевский район (административное здание); *Althof Ragnit* — г. Неман; *Weedern* — Суворовка, Озерский район (частная собственность); *Lokepen* — Яблочкино, Багратионовский район (частная собственность).

Следует признать, что имеются и определенные позитивные тенденции в ремонте сохранившихся усадеб и их хозяйственных комплексов. Так, были проведены большие реставрационные работы в имении *Веедерн* (Суворовка, Озёрский район). С 2000 года началось восстановление этой усадьбы и ее хозяйственных построек (конюшен). Там сейчас занимаются разведением лошадей.

Аналогичные работы проведены в *Неттинене* (Красная горка, Черняховский район), где сохранились прекрасные конюшни, но само здание имения, к сожалению, пока не реставрируется. В *Георгенбурге* (Маёвка, сейчас город Черняховск) приведен в порядок конюшенный комплекс с гостиницей, и на его манеже ежегодно проводят международный конкурс. К сожалению, примыкающий к комплексу древний орденский замок сильно обветшал и находится на грани разрушения.

Прослеживается тенденция и к приобретению сохранившихся имений частными лицами для последующей реставрации — это прежде всего *Локенен* (Яблочкино).



Кирхи

Особые культурные объекты в регионе составляют кирхи. За всю немецкую историю края на его территории находилось 245 кирх, но к 1944 году сохранилось только 224. Имелось также множество других церковных построек — общинные дома, капеллы, синагоги. На землях Восточной Пруссии было представлено большое количество конфессий, начиная с евангелической, католической, баптистской и заканчивая новоапостольской или мормонской.

Без сомнения, особый интерес вызывают кирхи, основанные в орденский период (1231 — 1525); во-первых, как наиболее древние, а во-вторых, не имеющие аналогов в России. Вызывает сожаление, что лишь малое число специалистов проявило к ним интерес, а местная администрация совершенно проигнорировала.

За время орденского правления на территории было построено около 76 кирх (в дополнение к ним 21 не сохранившаяся). Это наиболее ценные памятники в архитектурном и историческом плане.

В XIII веке (начиная с 1239 года) десятилетия шла война ордена с прусскими племенами, населяющими этот край. Это были годы тяжелых восстаний языческого населения и разрушения ими христианских храмов, от которых к XX веку сохранилось только 4 кирхи.

В период расцвета орденского государства в XIV веке на территории сегодняшней Калининградской области были построены 52 кирхи; это было наиболее благоприятное время для их возведения. Ни в одном последующем столетии не построили больше. Это был период активной христианизации прусского населения, преобладающего в сельской местности, а также возникновения большого количества маленьких городов и деревень, основанных немецкими колонистами.

Но благоприятный период закончился уже в самом начале XV века. Для немецкого ордена наступило тяжелое время. Великая война с Польшей и Литвой закончилась его поражением. В 1454 году началась гражданская война и польская интервенция, которые продолжались 13 лет. К тому же орден потерял в Пруссии более половины своей территории. В то время было сожжено и повреждено множество кирх, в силу этого нуждавшихся в восстановлении. Новых кирх было построено только 17.

Для Пруссии XVI век стал одним из самых сложных и трудных — это были и очередное поражение в войне с Польшей, и реформация ордена и церкви, и ленная зависимость от Польши. За эти трудные 100 лет было построено только 6 новых кирх (3 кирхи были возведены до 1525 года).



Постепенное усиление государства начинается в XVII веке. В это время произошло объединение Пруссии с Бранденбургом. И несмотря на политическую сумятицу, в самой Пруссии к концу этого века наступила относительная стабильность. В этот период было построено 17 кирх, что говорит и об увеличении численности населения Пруссии и о новом этапе ее возрождения.

В начале XVIII столетия (в 1701 году) Пруссия становится королевством. Со всей Европы сюда прибывает большое количество переселенцев, в том числе из Зальцбурга и Франции. Это обстоятельство стимулировало дополнительное строительство новых кирх. Даже Семилетняя война, потрясшая Прусское государство в середине века, в северной части Восточной Пруссии не отразилась на строительстве новых храмов, которых к концу века было освящено 47. В том числе это была заново построенная в городе Рагните, сгоревшая в Семилетнюю войну кирха.

Очень неудачно для Пруссии начался XIX век. Война с Наполеоном в 1806—1807 годах основной тяжестью легла на Восточную Пруссию, которая была ареной боевых действий французских войск и армий прусско-русской коалиции. Во время боевых действий многие кирхи были повреждены или разграблены. Так, в кирхе Мюльхаузен французами были ограблены даже мертвецы, пострадали останки захороненной здесь дочери Мартина Лютера. В бедственном положении находилось и население. Закончившаяся поражением война и наложенная на Пруссию французами огромная контрибуция сказалась и на строительстве храмов. Из 36 построенных кирх в первой половине XIX века было освящено только 7.

В XX веке за 45 лет, из которых 10 прошли в войнах, четыре года длилась Первая мировая война, охватившая более половины рассматриваемой территории. В результате было повреждено и разрушено немногим более 10 кирх, однако еще во время войны все они были восстановлены.

По окончании войны в Германии наступил глубокий кризис, но тем не менее за этот период было построено 43 кирхи. Затем была Вторая мировая война, во время которой многие кирхи были безвозвратно потеряны.

Итак, за 700 лет истории Восточной Пруссии на ее части, впоследствии отошедшей к Российской Федерации, были возведены 224 кирхи.

После боевых действий в 1945 году из этих 224 кирх совершенно нетронутыми оставались 133 кирхи, число поврежденных насчитывало 70 кирх. Повреждения были самого различного характера — от попадания одного-двух снарядов в башню и совершенно целый неф (примеры — кирхи в Прейсиш Эйлау (Багратионовск) и Нойхаузен (Гурьевск)) до полного выгорания с частичным разрушением стен.



Как правило, наиболее разрушенные кирхи находились в Кёнигсберге. Из 33 кирх, располагавшихся в городской черте, сильно пострадало 15 — это Кафедральный собор и кирхи Хабербергская, Лёбенихтская, Закхайм, Св. Адальберга, Штайндам, Альтросгартен, Тракхайм, Нойросгатен, Бургкирхе, Альтштадткирхе, Фриденскирхе, Кройцкирхе, Христус-кирхе, Ратсхоф Христус-кирхе. Эти кирхи были разрушены не только в результате английских бомбардировок в августе 1944 года, но и во время апрельского штурма города советскими войсками в 1945 году.

По региону не удалось установить состояние еще 21 кирхи — были ли они немного повреждены или оставались целыми. Это прежде всего было связано с тем, что практически нет никаких документов, фиксирующих состояние культовых сооружений в области на 1945—1950 годы, за исключением шести Кенигсбергских кирх, поставленных на учет в 1950-е — это Дом (Dom), Лебенихт-кирха, Кройц-кирха, кирхи Юдитген и Кведнау и Королевы Луизы, а также несколько кирх в области. Постановление на учет не помешало в конце концов разрушить половину из них и в Калининграде, и в области.

За годы советской власти было полностью снесено (как минимум, до фундамента) 89 кирх — из них в Калининграде 24 кирхи. После 1991 года были уничтожены еще 4 кирхи. Всего было полностью утеряно 93 кирхи. К этому можно добавить еще около 70 церковных строений, от которых остались лишь руины. Например, подобный характер руин имеют фрагмент стены кирхи в Мамоново — Хайлигенбайль; или коробка башни кирхи в Гольдбах — Славинске Гвардейского района. Иногда это лишь сам по себе неплохо сохранившийся фасад, за которым ничего нет — как в поселке Дальнее-Ширау Полесского района, где сейчас сохранилась только коробка башни. Невосполнимые потери — 161 кирха.

За время советской власти до 1985 года в области была восстановлена только одна церковная постройка в Чистых Прудах-Тольмингкемен, которую использовали как Мемориальный музей К. Донелайтиса (1714—1780) — классика литовской литературы. Реставрационные работы проводились по просьбе литовской стороны и на литовские деньги. Несколько кирх были задействованы и в Калининграде. В перестроенном виде использовалась кирха Памяти Королевы Луизы, которую приспособили под кукольный театр; также был осуществлен ремонт католической кирхи Святого Семейства, в которой располагалась филармония. Остальные сохранившиеся кирхи использовались под склады, спортивные залы и дома культуры.

В результате изменившейся государственной политики после 1985 года в отношении Русской православной церкви до 2010 года ей



было передано 25 бывших церковных строений. Из них в Калининграде — 6 (Юдиттен-кирха, Кройц-кирха, Понартская кирха, Кирха Розенау, Кладбищенская часовня (Старое кладбище), Часовня в епархиальном управлении).

В рамках области этот список шире: Тапиау — Гвардейск, Пиллау — Балтийск, Хайлигенбайль — Мамоново, Тильзит — Советск (синагога), Лазденен (Хасельберг) — Краснознаменск, Ведерайтишкен (Зандкирхен) — Тимофеево, Гросс Скайсгирен (Кройцинген) — Большаково, Рагнит — Неман, Меляукен (Лиебенфельде) — Залесье, Кранц — Зеленоградск (Андрея Первозванного), Зеленоградск (Преображенский), Розиттен — Рыбачий, Раушен — Светлогорск, Пальмникен — Янтарный, Инстербург — Черняховск, Патерсвальде — Большая Поляна (еще не используется), Шталупёнен (Ебенроде) — Нестеров, Даркемен (Ангерапш) — Озерск (кирху начали передавать, но процесс затянулся и закончился только в 2010 году), Фридланд — Правдинск, Гумбиннен — Гусев.

В это время обозначилась и новая тенденция — постройка новых, православных храмов, а не восстановление старых. Примеры такого рода составляют православные церкви в Багратионовске — Прейсиш Эйлау, Советске — Тильзите, Знаменске — Велау, Славске — Хайнрихсвальде, Полесске — Лабиау, Железнодорожном — Гердауен, Светлом — Циммербуде, Калининграде и др.

Есть и иной пример восстановления старых и не очень старых кирх в области — передача сохранившихся памятников другим конфессиям. Так, Новоапостольская община восстановила средневековую кирху XIV века в Гурьевске — Нойхаузен. Католическая община восстановила бывшие католические кирхи в Большаково — Гросс Скайсгирен, в Черняховске — Инстербург.

Евангелическо-лютеранская община провела большой наружный и внутренний ремонт кирхи в поселке Гвардейское — Мюльхаузен. В настоящее время там на немецкие деньги проводятся работы по реставрации росписей XVI века. В Гусеве (Гумбинен) была полностью отреставрирована Зальцбургская кирха. Велись также ремонтные работы в Славске — Хайнрихсвальде, но из-за отсутствия денег работы были прекращены.

При финансовом содействии германской стороны законсервированы и спасены от дальнейшего разрушения еще пять кирх: в Русском — Гермау, Знаменске — Велау, Тургенево — Гросс Легиттен, Железнодорожном — Гердауен, Домново — Домнау.

Также велись реставрационные работы по восстановлению кирхи XIV века в Марьино — Арнау, но после передачи этого храма РПЦ



восстановление остановилось. Имелся проект по сохранению от дальнейшего разрушения кирхи во Владимирово — Тарау. Ее уже покрыли крышей, но и этот храм был передан РПЦ, и проблеме с крышей решали еще несколько лет. В Ушаково — Хайлигенвальде практически закончен ремонт кирхи, и уже в прекрасном состоянии она была отдана РПЦ. В кирхе Алленбурга — Дружба в башне также была проведена большая работа, но сам неф еще требует значительной реставрации.

В то же время в Абшванген — Тишино кирха выгорела и осталась без крыши, а в Алленау — Поречье обрушился алтарный фронто́н, и разрушилась крыша. Таких кирх по области становится все больше — это, например, уже почти забытая кирха в Норкиттене — Междуречье, где еще в 1990-х годах обвалилась крыша, а сейчас все активнее — стены, Штаркенберг — Красный Бор, Куменен — Кумачево и т. д.

В начале 2000-х годов, когда разрушилось здание кирхи в Wedereitischken (Sandkirchen) — Тимофеево, она была передана РПЦ, и местный священник восстановил ее в историческом виде. Но это скорее исключение из правила. Чаще кирхи пытаются «украсить» куполами и восьмиконечными крестами. В результате памятник теряет свой исторический облик.

В 2010 году областной думой в срочном порядке были отданы РПЦ бывшие кирхи и другие церковные постройки, в том числе общинные дома, дома пасторов, приходские школы, детские сады, территории, на которых стояли не сохранившиеся кирхи и бывшие церковные кладбища, капеллы всех христианских конфессий, включая католические. Синагоги не входят в их число.

На первый взгляд создается впечатление, что ситуация резко изменилась к лучшему и наконец-то появился шанс сохранить то, что еще осталось из старых культовых сооружений. Но насколько эта тенденция себя оправдывает — неизвестно. Во-первых, РПЦ передали только самые сохранившиеся кирхи. Их список таков: Тарау — Владимирово, Хайлигенвальде — Ушаково, Удерванген — Чехово, Гермау — Русское, Гервишкемен (Гервен) — Приозерное, Альменхаузен — Тишино, Рагнит — Неман, Краупишкен (Брайтентцгайн) — Ульяново, Нойкирх — Тимирязево, Гросс Карпове (Карпауен) — Некрасово, Даркемен (Ангерапш) — г. Озерске (ремонт не закончен), Каукемен (Кукернеезе) — Ясное, Кройцбург — Славское, Бильдервайшен (Бильдервайтен) — Луговое, Меденау — Логвино, Бальга — Веселое, Побеттен — Романово, Гросс Фридрихсдорф — Гастеллово, Ной Аргенингкен (Аргенбруех) — Новоколхозное, Лаптау — Муромское, Санкт Лоренц — Сальское, Альт Лапинен (Раутерскирх) — Большие Бережки, Куменен — Кумачево, Рудау — Мельниково.



После передачи кирх РПЦ были проведены общинами работы по очистке территории вокруг них. Но это делалось не всегда удачно и грамотно: в некоторых случаях использовались тракторы, и у кирхи Повунден были повреждены старые фундаменты.

Когда начнутся работы по реставрации кирх — неизвестно. И будут ли они проведены вообще? Это большой вопрос. Ведь известно, что у РПЦ денег на реставрацию памятников исторического наследия нет. Значит, будут выделяться государственные средства, а по Конституции церковь от государства отделена. Дело усугубилось передачей РПЦ также орденских замков. Объяснялось, что они выполняли функции монастырей. На передачу церкви этих исторических памятников общественность отреагировала категорическим несогласием. Правительству области было написано открытое письмо за подписью 50 общественных деятелей Калининграда. Правительство области было вынуждено реагировать на эти протесты. Собирались круглые столы, неоднократно происходили встречи с представителями церкви, но коренным образом вопрос так и не решился.

Какова будет судьба переданных РПЦ кирх — покажет время. Но если РПЦ даже и возьмется за их реставрацию, общественность должна проследить за тем, чтобы памятники восстанавливались в их историческом виде.

Anatoly Bakhtin

THE CONDITION OF CULTURAL HERITAGE SITES IN THE KALININGRAD REGION

This article analyses the condition of settlements, manors (Landschlösser), castles, churches of East Prussia on the territory of today's Kaliningrad region. It is shown that almost all historical sites of this type are either ruined or close to this condition. The author stresses the need to take urgent measures to preserves such sites or organise professional reconstruction.

Key words: *culture, architecture, history, East Prussia, World War II, Russian Orthodox Church, Teutonic Order.*

**С ЛЮБОВЬЮ
К МУДРОСТИ**



Что же касается современной России, то она все еще остается страной мечтателей. Сейчас часто говорят, что она представляет собой особую цивилизацию. Соглашаясь с этим, можно было бы сказать, что это «цивилизация ожидания». В России немало политиков, рассказывающих с высоких трибун о ее «недалеком» светлом будущем, о «новой индустриализации». Но сбываются ли эти ожидания? Какого будущего ждет для себя Россия? Ответов на эти и аналогичные вопросы по-настоящему никто не знает. Тем не менее все в России устремлены в будущее. И мечтают. И ждут...

В. Сальников

*Владислав Сальников
(Рига, Латвия)*

ЭКОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА: МЫ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Представлены философские и социологические размышления автора о состоянии современного общества, его проблемах и истоках. Проводится мысль о «тупиковости» направления развития современной европейской цивилизации, для которой человек является объектом манипулирования. Субъектом такого манипулирования выступает бюрократическая система, интересы которой лежат в ее собственном благополучии.

Ключевые слова: цивилизация, нравственность, технологический прогресс, Латвия, Россия, глобализм, идеология.



Начало XXI века в мировой истории удивительным образом напоминает строки из гениальной комедии русского поэта Александра Сергеевича Грибоедова «Горе от ума», написанной почти двести лет назад, в 1825 году, но, как увидим ниже, не потерявшей своей актуальности и в наши дни:

И точно, начал свет глупеть,
Сказать вы можете, вздохнувши,
Как посравнить да посмотреть
Век нынешний и век минувший.

Модель нынешней европейской цивилизации навязана теми, кто управляет современным обществом, страшно боится потерять власть и контроль над умами людей.



Русский писатель Анатолий Гладилин, которому в этом году исполняется 80 лет, много лет живущий в Париже и немало повидавший на своем веку, в статье «Где у политиков ум?», опубликованной в российском еженедельнике «Аргументы и факты», откровенно замечает: «У меня такое ощущение, что Европа сходит с ума. Но сходят с ума не простые европейцы, а политические деятели, которые руководят Евросоюзом. У них в разгаре экономический кризис, я уже не говорю о крахе европейской цивилизации. У современных европейских политиков нет логики, а ума тем более» [2].

Мы видим, что сегодня происходит: так называемое общество потребления не может справиться с обузданием человеческих пороков и отказывается от этого. Дескать, делайте, что хотите! Более того, во многих европейских государствах пороки легализуются, даже законодательно оправдываются. Зададимся теперь вопросом: кто же помогает тем, кто повсеместно на протяжении последних лет насаждает в умах жителей Европы потребительскую идеологию? А помогают им в этом профессиональные психологи, маркетологи, пиарщики, создатели самых «продвинутых» интернет-ресурсов, продюсеры ряда популярных телепередач. И одно дело, когда в том же Интернете тебе предлагают, скажем, покупку пылесоса со скидкой, и совсем другое — если навязчиво рекламируют модель поведения, в рамках которой человек должен демонстрировать себя как «самого-самого продвинутого». И при этом ему не оставляют права выбора.

Спрашивается, почему? Потому, что сегодня в мире ведется война за человеческие сознания, и оружие в этой войне — информация. Играя смыслами и оценками, средства массовой информации внушают человеку разрушительную мысль: отказываясь от общепринятых культурных моделей, человек становится нецивилизованным, несовременным, никому не нужным.

Посмотрим как бы со стороны и на себя, и на то, что основные каналы показывают по телевидению. Часто идеалом в этих условиях выступает человек, у которого демонтированы нравственные запреты. Как справедливо отметил в минувшем году Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, «все вышеуказанное в конце концов приводит к разрушению человеческой личности, к невероятному кризису, который попеременно вспыхивает в области финансов, экономики, экологии, политики. Мир находится в смятении, а источником этого смятения являются не те или иные события, о которых мы каждый день узнаем из новостных программ телевидения, а сам человек» [7].

Бессмысленно ожидать, что общество будет меняться в целом, если мы сами не желаем меняться. История убедительно свидетельствует,



что любые перемены к лучшему начинаются только с самого человека. А что мы порой наблюдаем в нашей действительности? Люди загоняют себя в ловушку: каждый яростно требует от соседа — даже от начальника! — быть справедливым, но при этом далеко не каждый хочет становиться справедливым сам.

Современная цивилизация резко отличается от предыдущих тем, что в ней (не как во все другие исторические времена) битва ведется за одно — человеческие души. Как тонко подметил в свое время гениальный русский классик Фёдор Михайлович Достоевский: «Здесь дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Известная мудрость гласит: «Чистая душа не будет жить в грязном теле» (подразумеваются «грязные» помыслы в голове и слова на устах). Современный европейский человек живет не просто в потоке лишних, совершенно ненужных ему сведений: он утопает в информации извращенной, ложной, а что еще хуже — имеющей подобие истинности. В итоге у него искажаются жизненные ценности, он теряет надежные нравственные опоры своего бытия. Человек теряет себя, свою душу.

Одна из таких ложных ценностей — комфорт. А между тем еще известный русский писатель А. Ф. Писемский в недооцененном критиками романе «Тысяча душ», написанном еще в середине XIX века (1853—1858), отмечал:

Для нас... слава, любовь, мировые идеи — ничто перед комфортом. К нему мы направляем все наши усилия. Он один наш идол, и в жертву ему приносится все дорогое. Для комфорта кидают семейство, Родину, едут кругом света; для комфорта берут взятки и совершают, наконец, преступления!

Спрашивается, многое ли изменилось в отношении человека к комфорту за сто пятьдесят лет? Стал ли человек ценить незыблемые ценности бытия выше телесных удобств? И если стремление к удовольствиям все-таки возобладало, то это личный выбор самого человека или результат его идеологической обработки?

Время ускорило свой ход. Буквально в нескольких последних десятилетиях незаметно для нас самих в мире произошла новая технологическая, техническая и интеллектуальная революция. У современного общества изменились задачи. В очередной раз ряд функций люди передали машинам. Но стал ли человек от этого лучше и нравственно чище?

Если одно время технический прогресс служил благу людей, то теперь он губит в человеке человека. А если, к примеру, передовой менеджер не поменяет вовремя свой пусть и хорошо работающий мо-



бильный телефон на самый современный или не пересядет в новую машину, то выпадет из «круга себе подобных».

Еще четверть века назад, чтобы добыть информацию, надо было выйти из своего дома, добраться до библиотеки, заказать нужную книгу или журнал и найти искомое. Иными словами, чтобы получить новые знания, мы совершали усилия.

В наши дни для того чтобы добыть информацию, достаточно нажать пару клавиш, задать вопрос «поисковику» — и тут же на экране компьютера появляется нужный ответ. Возникает ложное впечатление, что теперь нам открылись все знания человечества, что мы знаем о мире всё, что любой из нас в абсолютной мере владеет информационным пространством. Но так ли это на самом деле? Берем ли мы в расчет то обстоятельство, что полученные знания могут оказаться ошибочными, ведь в Сети масса людей представляет свои личные интерпретации событий и фактов?

Еще во времена хрущевской Оттепели, автор этих строк зачитывался публикуемыми в популярном тогда журнале «Юность» повестями А. Гладилина. А в конце 2013 года этот писатель заметил, что «в те годы в стране царил культ книги. В метро или в электричке все читали книги или газеты, а сейчас — только эсмэски на мобильниках» [2].

Что же касается современной России, то она все еще остается страной мечтателей. Сейчас часто говорят, что она представляет собой особую цивилизацию. Соглашаясь с этим, можно было бы сказать, что это «цивилизация ожидания». В России немало политиков, рассказывающих с высоких трибун о ее «недалеком» светлом будущем, о «новой индустриализации». Но сбудутся ли эти ожидания? Какого будущего ждет для себя Россия? Ответов на эти и аналогичные вопросы настоящему никто не знает. Тем не менее все в России устремлены в будущее. И мечтают. И ждут...

Простым жителям России хочется, чтобы их страна была удобна для проживания. Пока же такие мечты во многом сбываются лишь у высших чиновников, отражающих интересы людей бизнеса, а те, в свою очередь, — интересы чиновников. Вот откуда проистекает бесконтрольность последних: на их зарплаты находятся миллионы рублей за счет экономии на зарплатах и социальных программах для простых россиян.

Современные политики говорят о том, что идеологии в России нет, но, по мнению известного режиссера и актера Николая Губенко, «это не так, она есть. Это — идеология наживы и стяжательства! За последние 25 лет россияне стали злее, конфликтнее, наглее. А в основе подобного зла и агрессии общества лежат обида и чувство несправедли-



ности. Нужно добиться, чтобы люди на высоких постах осознали причины морально-нравственного падения общества. В центре внимания современного государства должен быть прежде всего человек, социальная забота о нем» [3].

Ему вторит и Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Вот мы все время льем крокодиловы слезы по поводу коррупции, по поводу криминала. Так ведь не с этого же начинать надо! Никакими правоохранительными средствами не победить грех, а коррупция и криминал — это результат греха человека... Духовная жизнь — это основание, на котором мы строим все остальное» [7].

А пока что, по мнению Вячеслава Бобкова, генерального директора Всероссийского центра уровня жизни, «Россия входит в число лидеров по внутреннему экономическому и социальному неравенству... Фактически мы все самовыживаем» [1]. Не случайно поэтому, что по числу заявлений, поданных в Европейский суд по правам человека, Россия является мировым лидером. Во многом схожая ситуация и в Латвийской Республике.

Жители Латвии сегодня тратят на питание 28 % семейного бюджета (это 28-е место в Европе по данному показателю). У россиян дело обстоит еще хуже — они тратят на питание 30 % семейного бюджета. «Дело в том, — считает глава Латвийского центра содействия сельскохозяйственному рынку Ингуна Гулбе, — что уровень наших доходов невелик (в 2013 году среднемесячная зарплата составляла 714 евро), поэтому люди вынуждены львиную долю денег отдавать на самое необходимое — продукты и коммунальные услуги» [4].

Нелицеприятную оценку социально-экономическому развитию Латвии за последнюю почти четверть века дал в декабре минувшего года президент Латвийской академии наук, доктор искусств Оярс Спаритис в интервью еженедельнику «Семь суперсекретов», озаглавленном «Интеллектуально состоятельная нищета». Он, в частности, заявил следующее: «У нас в Латвии прижился чудесный термин "политическая ответственность", суть которого — никакой ответственности за материальные потери, вызванные блоком политиков и администраторов» [8]. Сам собой напрашивается вопрос: а многим ли отличаются действия политиков и чиновников в соседней России?

Далее О. Спаритис обратил внимание на тот факт, что «сегодня в бюрократическом аппарате Латвии занято вдвое больше людей, чем в среднем по ЕС. Если доля науки ЛР ниже 0,6 % ВВП, то доля администрации Латвии в 10 раз больше — 6,8 % от ВВП. Я не знаю, может ли кто назвать панацеею от этой ситуации. Возможно, следует распустить бюрократов и дать им билет в один конец. Пусть едут в Ирландию собирать чеснок» [8].



Причины социально-экономических бед Латвии О. Спаритис видит в засилье бюрократии, предательская безответственность которой все дальше ведет к национальной трагедии. «Но если 23 года независимости Латвии, — подвел он итог, — породили более 300 тысяч эмигрантов, то политическая элита Латвии на этом фоне ведет себя даже более трагично. Более непонятно и неоправданно» [8].

Считается, что первым для российской социальной действительности и по времени и по социальной значимости является извечный русский вопрос «Кто виноват?» Его ввел в оборот известный русский писатель А. И. Герцен в 1846 году (публикация романа с этим названием). Все помнят, что в финале этого произведения любовный треугольник, включающий мужа, жену и «друга семьи», распадается следующим образом: соблазнитель бежит за границу, жена тоскует и потихоньку увядает, муж спивается. Современное положение дел в России, по мнению ряда аналитиков, напоминает финал романа. Ответ на вопрос из его заглавия подразумевается примерно такой: виноваты не они сами, а общество, строй и среда.

Возможность «списать» вину на других — это ли не выход? Известный общественный деятель Андрей Кураев в статье «Россия в поисках справедливости», вышедшей на страницах еженедельника «Аргументы и факты», говоря о современной цивилизации, приходит к следующему выводу:

У людей крепнет ощущение, более того, они убеждены, что ими манипулируют. Вот и хочется нормальному человеку выяснить: идет ли в мире лишь конфликт бизнес-интересов или существует конфликт между тeneвым мировым правительством и нами, обычными людьми?

Но тут его поиск останавливает информационный шум. И крупницы реальной информации уже трудно отобрать, а еще труднее отнестись к ним серьезно [6].

Вот через этот «информационный шум», через препятствия, воздвигаемые бюрократическим монстром, через эфемерность сетевого знания, наконец, через технологии манипулирования современному человеку предстоит пробиться, чтобы остаться самим собой и победить в современной информационной войне нового формата.

Список литературы

1. Бобков В. Мнение эксперта // Аргументы и факты. 2014. №2.
2. Гладилин А. Где у политиков ум? // Там же. 2013. №51.
3. Губенко Н. Взгляд // Там же.



4. Гулбе Ингуна. Взгляд на проблему. // Вести сегодня. 2014. 6 янв.
5. Долгополов С. Мнение депутата Сейма Латвии // Суббота. 2014. №2.
6. Кураев А. Россия в поисках справедливости // Аргументы и факты. 2014. №1.
7. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Слово к верующим // Суббота. 2014. №1.
8. Спаритис Оярс. Интеллектуально состоятельная нищета // Семь супер-секретов. 2014. №1.

Vladislav Salnikov

HUMAN ECOLOGY: THE MODERN CIVILISATION AND US

This article presents the author's philosophical and sociological ideas about the condition of modern society, its problems, and origins. The author stresses that the modern European civilisation is coming to a "dead end" and considers a human being as an object of manipulation. The subject of these manipulations is the bureaucratic system, whose interests lie in its own well-being.

Key words: *civilisation, morals, technological progress, Latvia, Russia, globalism, ideology.*

Об авторах

Бабенко Наталья Григорьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры славяно-русской филологии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), banagr@rambler.ru

Бахтин Анатолий Павлович – главный архивист Государственного архива Калининградской области, arb-ostpr@mail.ru

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

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

Евстафьева Марина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент Ресурсного центра (кафедры) иностранных языков Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), MEvstafeva@kantiana.ru

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

Кулаков Владимир Иванович – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии РАН (Москва), профессор Калининградского института туризма (филиал РМАТ), drkulakov@mail.ru

Сальников Владислав Михайлович – доктор исторических наук, доцент, исполнительный директор Балтийского института социально-экономических и политических исследований (Рига, Латвийская Республика), dubrovskij-v@inbox.lv

Шахов Вячеслав Александрович – кандидат культурологии, профессор кафедры гуманитарных дисциплин и туристских коммуникаций Калининградского института туризма (филиал РМАТ), shakhov1952@yandex.ru

About the authors

Prof. Natalia Babenko, Department of Slavic and Russian Philology, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), banagr@rambler.ru

Anatoly Bakhtin, Chief Archivist, State Archive of the Kaliningrad region, apb-ostpr@mail.ru

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

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

Dr Marina Evstafyeva, Associate Professor, Department of Foreign Languages, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), MEvstafeva@kantiana.ru

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

Prof. Vladimir Kulakov, Senior Research Fellow, Institute of Archaeology, Russian Academy of Sciences (Moscow); Kaliningrad Institute of Tourism (Kaliningrad branch of Russian International Academy for Tourism), drkulakov@mail.ru

Dr Vladislav Salnikov, Associate Professor, Executive Director of the Baltic Institute of Socioeconomic and Political Studies (Riga, Republic of Latvia), dubrovskij-v@inbox.lv

Dr Vyacheslav Shakhov, Department of Humanities and Tourism Communications, Kaliningrad Institute of Tourism (Kaliningrad branch of Russian International Academy for Tourism), shakhov1952@yandex.ru

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2014

№ 1

Редактор *В. Г. Арутюнян*. Корректор *И. А. Смирнов*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 21.07.2014 г.
Формат 70×100 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 9,4
Тираж 1000 экз. (1-й завод 50 экз.). Заказ 128

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