

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

3 (31) ВЛАДИМИРСКОГО
2021 ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
 ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
 И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

*Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)*

ПИ № ФС77-56199 от 28 ноября 2013

Журнал входит в систему РИНЦ
(Российский индекс научного цитирования) на платформе elibrary.ru

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

Подписной индекс: 93515 в Объединенном каталоге «Пресса России»

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2021

Редактор

Е. А. Лебедева

Корректор

Н. В. Пустовойтова

Технический редактор

Ш. В. Абдуллаев

Верстка оригинал-макета

Е. А. Кузьминой

Выпускающий редактор

А. А. Амирсейидова

Автор перевода

А. А. Ищенко

кандидат ист. наук, доцент

*За точность и добросовестность
сведений, изложенных
в статьях, ответственность
несут авторы*

Адрес учредителя:

600000, г. Владимир,

ул. Горького, 87

*Владимирский государственный
университет имени*

Александра Григорьевича

и Николая Григорьевича

Столетовых

Адрес редакции: 600000,

г. Владимир, ул. Горького, 87,

ВлГУ, каб. 08-1

Подписано в печать 11.11.21

Бесплатно

Формат 60×84/8

Усл. печ. л. 13,95

Тираж 500 экз.

*Издательство Владимирского
государственного университета*

имени Александра Григорьевича

и Николая Григорьевича

Столетовых.

600000, г. Владимир,

ул. Горького, 87

Редакционная коллегия серии

«Социальные и гуманитарные науки»

- Е. М. Петровичева* доктор ист. наук, профессор
директор Гуманитарного института
(главный редактор серии)
- Е. И. Аринин* доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии и религиоведения
(зам. главного редактора серии)
- А. В. Лубков* доктор ист. наук, профессор
ректор Московского педагогического
государственного университета
- М. В. Артамонова* кандидат филол. наук, доцент
директор Педагогического института
- И. Й. Деретич* доктор филос. наук, профессор
руководитель проекта «История
сербской философии», Философский
факультет, Белградский университет
- В. В. Жданов* доктор филос. наук университета
Фридрих-Александра, Эрланген –
Нюрнберг (Германия)
- С. И. Реснянский* доктор ист. наук, профессор
академик РАЕН
- К. А. Аверьянов* доктор ист. наук, профессор
ведущий научный сотрудник ИРИ РАН
- Ю. В. Кривошеев* доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой исторического регионоведения
Исторического факультета СПбГУ
- Т. Л. Лабутина* доктор ист. наук, профессор
ведущий научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН
- И. К. Лапина* доктор ист. наук, профессор
зав. кафедрой всеобщей истории
- С. А. Мартыанова* кандидат филол. наук, доцент
зав. кафедрой русской и зарубежной
филологии
- М. В. Пименова* доктор филол. наук, профессор
зав. кафедрой русского языка
- А. В. Ляпанов* кандидат ист. наук, доцент
доцент кафедры истории России
(отв. секретарь редакционной
коллегии)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Е. Т. Атаманова, В. А. Матвиенко

Иностранные путешественники о религиозной ситуации в России:
исторические аспекты восприятия..... 5

А. В. Ляпанов

К проблеме социальной мобильности в Российской империи на примере
перехода государственных крестьян в другие сословия (1840 – 1865 гг.) 14

И. С. Тряхов

Рыночная торговля в начальный период Великой Отечественной войны
и её значение в жизни горожан Ивановской области 24

ФИЛОЛОГИЯ

С. Ф. Бут-Гусаим

Прозвище как средство характеристики и оценки персонажа (на материале
исторической прозы белорусских писателей)..... 36

Н. А. Сафронова, Е. М. Корючкина

К вопросу о синтаксическом статусе уточняющих и поясняющих членов
предложения 44

А. А. Фомина, А. В. Марков

Этикетность в романе Е. Водолазкина «Лавр»..... 51

ФИЛОСОФИЯ

Е. И. Аринин, В. С. Мартиросян

Религия, религиозность и концептуальные подходы к художественному
мышлению 65

Н. И. Петев

Построение искусственного мифа и актуализация традиционной мифологии
в творчестве Дж. Р. Р. Толкиена: «Кольцо всевластия» и космогонически-
акторская специфика персоналий 79

А. С. Тимошук

Гаудия-вайшнавизм: пролиферация мемориальных эстафет..... 103

Сведения об авторах..... 119

CONTENTS

HISTORY

Y. T. Atamanova, V. A. Matvienko

Foreign Travelers About the Religious Situation in Russia: Historical Aspects of Perception 5

A. V. Lyapanov

On the Problem of Social Mobility in the Russian Empire on the Example of the Transition of State Peasants to Other Estates (1840 – 1865) 14

I. S. Tryakhov

Market Trade in the Initial Period of the Great Patriotic War and its Importance in the Lives of Residents of Ivanovo Region..... 24

PHILOLOGY

S. F. But-Gusaim

A Nickname as a Means of Characterizing and Evaluating a Character (Based on the Material of Historical Prose by Belarusian Writers) 36

N. A. Safronova, E. M. Koryuchkina

Revisiting the syntax status of clarificating and explanating members of a sentence..... 44

A. A. Fomina, A. V. Markov

Etiquette in the Novel by E. Vodolazkin «Laurel»..... 51

PHILOSOPHY

E. I. Arinin, V. S. Martirosyan

Religion, Religious and Conceptual Approaches to Artistic Thinking 65

N. I. Petev

The Construction of an Artificial Myth and the Actualization of Traditional Mythology in the Works of J. R. R. Tolkien: «The Ring of Omnipotence» and the Cosmogonic-Actor Specificity of Personalities 79

A. S. Timoshchuk

Gaudiya Vaishnavism: Prolifiration of Memorial Relays 103

Contributors 119

ИНОСТРАННЫЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКИ О РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВОСПРИЯТИЯ

Проблемы формирования религиозной ситуации, содержания и качества развития религиозности российского государства остаются актуальными как в исторической ретроспективе, так и на современном этапе. Особое внимание уделяется попыткам выявления различных точек зрения на обозначенный круг вопросов, особенно часто встречающихся в записках иностранцев. Содержательный анализ и методологическая тактика, выбранная авторами данной статьи, позволяют проследить возможные изменения взглядов на религию как внутри российского государства, так и за его пределами с целью устранения возможных противоречий и конфликтов в будущем.

Ключевые слова: религия, духовное возрождение, российское государство, религиозная ситуация, иностранные путешественники.

Во все исторические периоды становления и развития российского государства не утихали (и по-прежнему ведутся) дискуссии о роли религии и массовой религиозности населения страны, особенно в дореволюционный период. Актуальность обращения именно к данной теме в рамках научной статьи определяется проблемами и тенденциями, характерными для сегодняшней России, в частности наличием напряженности во взаимоотношениях с другими государствами, часто основанной на непонимании и отрицании ценностей и норм её культуры представителями иностранных держав. Несомненно, что именно грамотная оценка присутствия объединяющих

элементов общечеловеческой культуры в данном контексте религии, в каждой национальной культуре в перспективе может сформировать «реальную основу для взаимодействия, и, возможно, последующей межнациональной интеграции» [6, с. 172].

В центре исследовательского внимания авторов данной статьи находятся вопросы, связанные с изучением развития религиозности населения российского государства на основе анализа имеющихся сочинений, записок, мемуаров иностранных путешественников и дипломатов, посетивших Россию в отдельные периоды истории. Аналитический дискурс обозначенной проблемы представляется достаточно

интересным «... средством связи частного и общего, сиюминутного и вечного, прошлого и настоящего с будущим, с бесконечным» [1, с. 4].

На современном этапе развития общественных отношений вполне успешно обозначился круг взаимосвязанных между собой вопросов, способных привлечь внимание не только собственного населения того или иного государства, но и вызвать интерес у представителей иных народов и государств, подтолкнуть их к мысли о необходимости расширить границы своего мировосприятия, покинув место своего жительства и отправившись в путешествие.

В качестве побудительного мотива к принятию подобных решений в прошлом и настоящем можно назвать желание более детально познакомиться с особенностями национальной культуры отдельно взятого региона, к которым относятся, прежде всего, совокупность символов, верований, убеждений, ценностей, норм и образцов поведения, характеризующих духовную жизнь в той или иной стране. Символами национальной культуры во все исторические эпохи, привлекающими внимание иностранных путешественников, являются не только государственный флаг и герб, одежда, священные предметы и места, общие праздники и ритуалы, но и различные проявления религиозности (представление о Боге или божествах, Священные книги, заповеди и запреты, особые культовые действия и т. п.), а также мифология, легендарные герои, пред-

ставления о добре и зле, мода, правила, устойчивые обороты речи, игры.

Безусловно, в процессе своего становления и развития русская национальная культура испытала на себе влияние различных культур, не только впитав в себя некоторые их элементы, но и обогатив своими достижениями, что в дальнейшем и сделало русскую национальную культуру особенной и уникальной.

В разное время в центре внимания иностранных купцов, дипломатов, ученых, путешествующих по территории российского государства, находился богатый фактический материал по истории внутренней политики страны [5, с. 5].

Стоит отметить, что отношение иностранных путешественников к нашей стране, разным аспектам её социально-экономического, политического и в особенности духовного развития во все исторические периоды продолжало оставаться противоречивым. Да и в трудах самих соотечественников обозначенная сторона повседневной российской действительности остается до сих пор малоисследованной. Основное внимание как самобытных отечественных авторов, так и иностранных больше всего обращено к светской стороне жизни российского государства (русский быт, особенности политического и административного устройства и т. п.).

В рамках данного исследования, хронологически ограниченного периодом с X по XV век (хотя в отдельных исключительных случаях выходящего

за него), невозможно не учитывать того, что на ранних этапах формирования государственности не существовало самого понимания различий между религиозной и светской сторонами жизни. Степень их разделения была не только ничтожной, но и часто затруднялась, к примеру, невладением или недостаточным знанием русского языка писавших о России. К тому же иностранные путешественники имели ограничения в вопросах соблюдения свободы совести и были, скорее, нетерпимы, чем терпимы к другим религиям и их представителям, и основное внимание сосредоточивали преимущественно на внешней стороне религиозности населения российского государства.

В истории России можно выделить несколько периодов, когда отношение к религии и связанные с ней вопросы становились интересны как для граждан страны, так и иностранцев, особенно в контексте происходящих в это время процессов.

В качестве одного из самых знаменательных периодов расцвета так называемой «истинной», образцовой веры, в который духовность граждан достигает своего пика, как правило, называют XV – XVI века. Это вполне понятно и объяснимо, так как на это время приходится: появление воззрений многих религиозных мыслителей (Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Вассиана Патрикеева и многих других); учреждение патриаршества в 1589 году; выдвижение идеи о святой Руси и об особой мис-

сии русского народа и царства, в последующем оформившейся в тезис «Москва – третий Рим», и т. п. Именно с этим временем связано тотальное непонимание сути православной религии как со стороны правящей верхушки страны, знати (несведущей в религиозных вопросах), так и простого населения, чьи воззрения на религию (христианство) существенно различались.

Определенный научный интерес представляют сообщения иностранных путешественников, рассуждавших о религиозной ситуации в древнерусском государстве. В большинстве случаев их характеристики религиозной ситуации обозначенного периода содержали отрицательные коннотации. Этот факт неслучаен и вполне объясним, так как путешественники, как правило, сами являлись представителями иных религиозных конфессий. Несмотря на определенную предубежденность данных источников, их создатели все же были сторонними наблюдателями. В своих произведениях они указывали на многие, ранее не выявленные моменты (пусть и отрицательные), которые в большинстве своем оставались вне исследовательского интереса отечественных авторов. Большинство иностранцев, путешествовавших по древнерусскому государству, называли православие неправильной верой ввиду его восточного происхождения. Так, существенный вклад в формирование представлений иностранцев о религиозной ситуации в нашей стране внес английский дво-

рянин, дипломат сэра Джером Горсей, в своих сочинениях называвший ошибкой принятие Русью христианства по образцу именно греческой церкви (православия). Он считал, что именно «эта греческая церковь с тех пор, по причине отступления и распрей, подвергалась упадку и заблуждениям в наиболее важном: в существе доктрин и отправлении богослужений» [4, с. 92].

При этом практически все иностранные путешественники указывали на то, что население древнерусского государства не понимало своей «неправоты» и считало свою веру истинной. Интересно в этой связи довольно резкое высказывание австрийского дипломата и писателя барона Сигизмунда фон Герберштейна, заявлявшего в своем сочинении, что «москвиты хвалятся, что они одни только христиане, а нас они осуждают как отступников от первой церкви и древних святых установлений» [3]. Джордж Турбервилль, сопровождавший английского дипломата Томаса Рэндольфа в его посольской миссии в Москву в 1568 году, в своих поэтических посланиях рассуждал о религиозной ситуации в России с позиции воинствующего последователя англиканства. Он подвергал сомнению обрядовую сторону русской религии и искренность религиозных чувств русских, называя их идолопоклонниками: «Они делают с помощью топора и рук своих главных богов. Их идолы поглощают их сердце, к богу они никогда не взывают, кроме разве Нико-

лы бога, который висит у них на стене» [8].

Иностранные путешественники указанного периода истории, описывая религиозную ситуацию в России, обращали внимание, прежде всего, на следующие её отрицательные черты:

1) отсутствие знания о сущности православной религии среди простого населения. Иностранцы утверждали, что простой народ не знал ни евангельской истории, ни Символа Веры, ни молитв. Так, по их мнению, «... простые люди считали исповедь делом князей, благородных и знатных господ», «...молитву господню знали немногие», «...в праздники большинство народа работало, исключение составляли лишь особо торжественные праздники – Рождество, Пасха» (Сигизмунд фон Герберштейн);

2) широкое распространение колдовства и знахарства. Иностранцы говорили о том, что, например, для чародейства использовались частицы мощей святых и от креста или то, что эти «люди дикие и низкие, несмотря на окружность святыми» (Джордж Турбервилль);

3) наличие культа икон, существовавшего у простого русского народа. Наблюдения иностранных путешественников свидетельствуют, что люди отказывались посещать дома, в которых отсутствовали нарисованные изображения Бога или святых. Если же икона не помогала владельцу, то хозяин мог на неё рассердиться и «наказать». Один из иностранцев описывал

случай, когда русский мужик «наказал» икону святого Николая, которая не помогла ему в пожаре: «Ты не хотела помочь мне, теперь помоги сама себе» [7, с. 46];

4) скудность познания духовенства в области религиозных догм и веры. Иностранные авторы той поры в своих сочинениях приводили такие случаи безграмотности: «...едва ли один монах из десяти знал “Отче наш”», «монах просил милостыню именем четвертого лица Св. Троицы, каковым оказался св. Николай» (Адольф Вармунд); «незнание текста Евангелия вологодским священником» (Джилльс Флетчер); «современные им патриархи в делах веры были несведущи и не могли вести богословских споров с иностранцами» (Олеарий и Викгардт).

Однако отметим, что практически все иностранные путешественники также приводили и примеры искренней религиозности: «...то место, где их Бог висит, для них священо» (Джордж Турбервилль): «клянясь и ругаясь, они редко употребляют имя Бога» или же «книги Евангелия кладут на почетные места как святыню и не прикасаются к ним руками, не осеняясь прежде крестом и не воздав чести с непокрытою и наклонённою головою» (Сигизмунд фон Герберштейн) и т. п. К сожалению, подобных положительных примеров на порядок меньше, чем отрицательных.

В XVII веке, несмотря на произошедшие изменения, противоречивость в оценках религиозности населе-

ния российского государства в сочинениях иностранных путешественников по-прежнему сохраняется. Сама картина религиозной жизни в стране в это время постепенно обретала ярко выраженные формы и тенденции, заключающиеся, с одной стороны, в усилении враждебного отношения к иноверцам и нарастании борьбы за чистоту православия, выражающихся отчасти в более лояльном отношении к протестантам по сравнению с католиками, а с другой – в отсутствии посягательств на религиозную свободу представителей других конфессий.

Первая тенденция наиболее заметно заявила о себе в начале и первой половине XVII века и стала прямым следствием Смуты, усилив враждебное отношение к иноверцам и вызвав к жизни идею борьбы за чистоту православия. Остро негативное отношение к католикам, возникшее после нашествия поляков, распространилось на всех иностранцев в независимости от их вероисповедания.

Вторая тенденция в процессе формирования религиозной ситуации в российском государстве приходится преимущественно на вторую половину XVII и начало XVIII века и является прямым следствием внутренних общественно-политических и экономических преобразований, а также общей направленности внешней политики. Так, к примеру, представители протестантизма, в отличие от тех же католиков, по разным причинам оказавшиеся в России, в точности придерживаясь фундаментальных постулатов своего

вероучения, оставались в стороне от религиозной, да и по большому счету от политической жизни российского государства. В основном по этим причинам численность привлекаемых на русскую службу протестантов в несколько раз превышала численность католиков.

На данном этапе своего развития Россия, имея острую необходимость в иностранных специалистах, в отношении протестантов пошла на значительные послабления в вопросах свободы вероисповедания, предоставив им право свободно исповедовать свою веру и совершать богослужения. Именно в это время на территории страны, в местах с большим количеством проживающих протестантов, появились первые протестантские храмы, в которых под руководством пастырей стали совершаться общественные богослужения. В дальнейшем (по мере роста числа протестантов) количество храмов увеличивалось. Помимо Москвы, протестантские церкви появились в Архангельске, Нижнем Новгороде и близ Тулы. В города, где проживали протестанты, но не было церквей (Ярославль, Серпухов, Вологда, Холмогоры), приезжал пастор из Москвы для совершения обрядов крещения и бракосочетания.

Иностранцы, путешествовавшие или временно проживавшие на территории государства в обозначенный промежуток времени, имели уникальную возможность наблюдать за проявлениями религиозной жизни русского народа.

Немецкий путешественник, географ, ориенталист, историк, математик и физик Адам Олеарий в первой половине XVII века, при воцарении династии Романовых, трижды по разным причинам посетивший Россию, несмотря на относительно недолгий срок своего пребывания, составил довольно основательное описание различных сторон ее жизни, в том числе и религиозной ситуации. Свои оценки он строит и на основе впечатлений своих предшественников, и опираясь на личные наблюдения и опыт, тем более имея определенные знания в церковной истории и литургике. При этом он излагает все спорные моменты между Русской православной церковью и другими христианскими конфессиями со своей (протестантской) позиции. Несколько поступившись объективностью, Олеарий в первую очередь рассуждает о том, являются ли русские тоже христианами, анализируя для этого главные основания (основные догматы) христианства. Он, безусловно, старается корректно излагать свое понимание православия, но при этом не может удержаться от некоторых саркастических выпадов при описании вещей, нетерпимых для протестанта [2, с. 78].

Австрийский барон, путешественник и дипломат Августин Майерберг, в 1661 – 1662 годах посетивший Россию с дипломатической миссией по заданию императора Леопольда I, помимо описания гражданского и политического уклада русских, определенную часть своих сведений посвятил

анализу религиозного быта на основе изучения русских летописей, истории РПЦ, русского языка. Однако в его изложении присутствует личная неприязнь, и как истинный католик он критикует русских за то, что они не знают папы римского.

Пожалуй, описание религиозной ситуации в России архидиакона Антиохийской православной церкви, путешественника, писателя Павла Алеппского, вместе с патриархом Макарием посетившего Россию, является одним из наиболее ценных трудов, написанных иностранными путешественниками. Эти записки выполнены в виде своеобразного отчёта о совершённой поездке, характеризующего крупные и значимые города, монастыри и церкви, быт местных жителей, политических и церковных деятелей. Сочинение Павла Алеппского – фундаментальный по своей полноте и разнообразию труд, который практически не содержит превратных толкований религиозной картины по причине лояльности его автора к России как православной стране.

На протяжении XVIII столетия в России побывали купцы, инженеры, военные, ученые, дипломаты, туристы, разведчики, авантюристы, чьи дневники путешествий, записки и воспоминания о политике и экономике, религии и культуре, нравах и быте представляют собой своеобразную ценнейшую «копилку» по истории страны. Наиболее яркие и полные картины российской действительности XVIII века, в том числе особенности религиозности, со-

держатся в сочинениях Корнелия де Брюйна, Джеймса Фрэнсиса Фитцджереймса Стюарта герцога Лирийского, шевалье Клода Карломана Рюльера, графа Филиппа-Поля де Сегюра, Петра Симона Палласа и многих других.

Несмотря на то, что XVIII век для российского государства – время коренной перестройки, позволившей ему встать на путь общенационального прогресса и реформ, отношение иностранных путешественников к изложению сведений о религиозной жизни населения страны по-прежнему сводилось к рассмотрению внешних форм проявления русского благочестия, особенностей отправления религиозного культа и православных обрядов. Так, к примеру, голландский живописец и писатель Корнелий де Брюйн в своей книге «Путешествия через Московию Корнелия де Бруина» наряду с описанием московских бревенчатых мостовых, присутственных мест, надворотных башен, укреплений и целых «частей города» приводит сведения о монастырях и церквях Кремля. Кроме того, его заинтересовала информация об облачениях патриархов и московских митрополитов, о храмовой утвари, а также он обратил свое внимание на «большую книгу, которую носят в крестные ходы в известные праздники», внутри которой находились во множестве изображения из Священного Писания.

На протяжении всего XIX века и вплоть до революции 1917 года религиозная ситуация в России для ино-

странных путешественников представляет сложный объект описания; их оценки носят неоднозначный характер и варьируются от часто излишней романтизированной до, наоборот, лишённой всякой объективности преубеждённой негативности.

Иностранцы предпринимают серьёзные попытки по переосмыслению и изменению подходов к изучению религиозной картины в российском государстве (Советская Россия, СССР) на протяжении всего XX столетия, но анализ подобных работ выходит за рамки данной статьи. В перспективе указанные исследования могут стать объектом для ещё одного детального анализа.

Таким образом, можно сделать вывод, что восприятие иностранцами путешественниками религиозной ситуации в российском государстве часто имело искаженный характер. Стоит отметить, что многое в сочинениях иностранцев, посвященных обозначенному нами кругу вопросов, безусловно, является преувеличением, так как некоторые авторы специ-

ально принижали православную веру, возвышая при этом свою. Отсюда крайне тенденциозный вывод Турбервилля, подхваченный потом Дж. Флетчером, что нравственность и добропорядочность не могут существовать в народе, не знающем «истинного». Сложившаяся ситуация в оценках религиозной картины вполне закономерна, понятна и объясняется рядом причин: разницей менталитетов; непониманием и, как следствие, определённой боязнью всего русского; высокой степенью политизации духовной сферы страны; нежеланием или неумением иностранцев обращаться к внутреннему, а не только к внешнему содержанию и т. д. Только осознание глубинных основ и принятие национального своеобразия России, русской культуры, её религии могут в дальнейшем стать своего рода важным объединяющим и мобилизующим фактором в налаживании межкультурной и межнациональной коммуникации, средством преодоления стереотипов, в том числе и на религиозной почве.

Библиографические ссылки

1. Атаманова Е. Т. И. А. Бунин и В. А. Жуковский (К проблеме реминисценций в творчестве И. А. Бунина) // Творчество И. А. Бунина и русская литература XIX – XX веков : материалы науч.-практ. всерос. конф., 16 – 17 окт. 1997 г. Белгород : Изд-во Белгород. ун-та, 1998. С. 3 – 6.
2. Вахрамеева Е. Е. Стереотипы восприятия Московии иностранными путешественниками в XVII в. // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2010. № 1 (12). С. 75 – 82.

3. Герберштейн С. Записки о Московии [Электронный ресурс] : пер. с нем. М. : Изд-во МГУ, 1988. 430 с. URL: https://imwerden.de/pdf/herberstein_zapiski_o_moskovii_1988__ocr.pdf (дата обращения: 12.04.2021).

4. Горсей Дж. Записки о России. XVI – начало XVII в. : пер. с англ. М. : Изд-во МГУ, 1990. 287 с.

5. Лабутина Т. Л. Крестьянская война Емельяна Пугачева в описаниях британского посла Роберта Ганнинга // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. Серия: Социальные и гуманитарные науки. 2020. № 1 (25). С. 5 – 16.

6. Матвиенко В. А. Межнациональное взаимодействие в контексте политических процессов постсоветской России: структурно-институциональный анализ // Проблемы постсоветского пространства. 2018. № 5(2). С.170 – 180.

7. Никольский Н. М. История русской церкви. М., 2004. 608 с.

8. Турбервилль Дж. Поэтические послания из России XVI в. [Электронный ресурс] // Записки о России XVI – начала XVII в. / Дж. Горсей. М., 1990. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/Г/gorsej-dzherom/zapiski-o-rossii-xvi--nachalo-xvii-v/9> (дата обращения: 12.04.2021).

Y. T. Atamanova, V. A. Matvienko

FOREIGN TRAVELERS ABOUT THE RELIGIOUS SITUATION IN RUSSIA: HISTORICAL ASPECTS OF PERCEPTION

Questions about the formation of the religious situation, the content and quality of the development of the religiosity in the Russian State continue to be relevant both in historical retrospect and at the present stage. Special attention is paid to attempts to identify different points of view on the designated range of issues, the most common in the notes of foreigners. The substantial analysis and methodological tactics chosen by the authors of this article allows them to trace possible changes in views on religion both inside the Russian State and outside it, in order to eliminate possible contradictions and conflicts in the future.

Keywords: religion, spiritual revival, Russian State, religious situation, foreign travelers.

УДК 94(47).073/081

А. В. Ляпанов

К ПРОБЛЕМЕ СОЦИАЛЬНОЙ МОБИЛЬНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕХОДА ГОСУДАРСТВЕННЫХ КРЕСТЬЯН В ДРУГИЕ СОСЛОВИЯ (1840 – 1865 гг.)

Статья посвящена сословному делению российского общества в первой половине XIX в. и проблеме вертикальной социальной мобильности в нем. Анализ проводится на примере одной из самых многочисленных категорий населения Российской империи – государственных крестьянах, которые по своему положению выделялись из общей массы крестьянства и в рассматриваемый период считались свободными сельскими обывателями.

Ключевые слова: сословие, государственные крестьяне, социальная мобильность, купечество, мещанство, духовенство, рекрутская повинность.

Проблема сословного деления российского общества и социальной мобильности в нем давно привлекала пристальное внимание исследователей.

Большинство из них считает, что сословный строй в России сформировался к XVIII веку (С. М. Соловьев, В. О. Ключевский и др.). Реформы Петра I, Жалованные грамоты дворянству и городам 1785 года Екатерины II завершили его юридическое оформление. Еще большую четкость социальная структура русского общества приобрела в связи с выходом в свет IX тома («Законы о состояниях») Свода законов Российской империи в 1832 году, где были определены права и обязанности четырех главных сословий – дворянства, духовенства, городских и сельских обывателей. Однако уже во второй половине XIX века начинается постепенное разру-

шение сословного строя. Этот процесс связан с реформами Александра II и ускорившимся промышленным развитием страны.

Из последних фундаментальных работ, посвященных данной тематике, можно отметить двухтомный проект Б. Н. Миронова «Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.)» [5]. Во второй главе первого тома автор проводит детальный анализ внутрисословной и межсословной мобильности. Также большое внимание среди исследователей уделяется проблеме социальной мобильности отдельных категорий населения: дворянства [2; 9], духовенства [1; 10], городских обывателей [8] и даже помещичьих крестьян [7].

Наше внимание обращено на изменение сословной принадлежности государственными крестьянами. Для анализа был взят временной промежу-

ток от реформы П. Д. Киселева до либеральных преобразований Александра II; территориальные рамки ограничены Владимирской губернией Центрального промышленного района. Интерес к государственным крестьянам неслучаен, так как данная категория населения занимала особое положение среди крестьянской массы. Например, Б. Н. Миронов акцентирует внимание на том, что по характеру крепостнической зависимости (государственная, корпоративная и частная) они были близки к духовенству и городским слоям, являясь соответственно субъектами государственного и корпоративного крепостного права, в то время как владельческие крестьяне – еще и частного [5, с. 413].

Как наглядно было проиллюстрировано нами ранее [3], в государственной деревне Владимирской губернии в рассматриваемый период наблюдался рост численности населения, который составил около 23 % (с 258 288 до 317 602 душ обоего пола). На увеличение числа крестьян оказывали преимущественное влияние естественные процессы (рождаемость, смертность), при этом смертность превысила рождаемость только четыре раза (в 1848, 1850, 1864 и 1865 годах). Воздействовали на рост числа и искусственные процессы – так называемые механическая прибыль и убыль населения. Соотношение этих величин свидетельствует о доминировании прибыли в рассматриваемый период. Наибольшую роль в этом сыграли перечисления крестьян

из помещичьих имений. Однако нас в данном случае интересуют именно показатели механической убыли, которая происходила в основном за счет перехода государственных крестьян в другие сословия: мещанство, купечество, штатные монастырские служители и др.

Еще более существенное влияние на уменьшение численности государственных крестьян оказывала рекрутская повинность. Этот вопрос также был подробным образом рассмотрен нами в одной из ранее вышедших статей. Отметим только, что за период с 1840 по 1865 год государственная деревня Владимирской губернии поставила под ружье 10 471 рекрута [4].

Из оставшихся потоков вертикальных социальных перемещений крестьянства следует обратить особое внимание на мещанство и купечество. В первой половине XIX в. крестьяне оставались основным источником пополнения городского сословия. Всего же с 1840 по 1865 год из сословия государственных крестьян Владимирской губернии в другие категории населения убыло 2850 душ обоего пола (см. таблицу)¹.

¹ Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 364 (Владимирская палата государственных имуществ). Оп. 2. Д. 11, 29 а, 48 г, 67, 87, 110, 130, 150, 186, 212 ; Оп. 3. Д. 82, 90, 100, 107, 112, 116, 126, 130, 136, 181, 202, 229, 242.

Переходы государственных крестьян
Владимирской губернии в другие
сословия (1840 – 1865)

Направление перехода	Число душ обоего пола
В купечество	908
В мещанство	1620
В штатные служители	41
В ремесленные общества	11
В вольные матросы	10
В удельные крестьяне	15
Крестьяне, выпущенные из Петербургской академии художеств	3
Крестьяне, исключенные в неклассные художники	233
В духовное звание	3
В почтовое ведомство	1
В монашество	5
<i>Итого</i>	2850

Земельный голод в государственной деревне Владимирской губернии отчасти можно было смягчить путем разрежения сельского населения. П. Д. Киселев, осуществляя свои преобразования, стремился поощрять перевод государственных крестьян в городское сословие. Эта задача, отвечающая успехам растущего товарооборота, была частично решена законом 24 января 1849 года¹ (см. приложение). Законодатель делал при этом ставку на зажиточных государствен-

ных крестьян, что представляется вполне логичным и правильным.

Как мы видим из таблицы, количество государственных крестьян, перешедших в мещанство, почти вдвое превышало количество перешедших в купечество. В мещанство перешло 1620 государственных крестьян обоего пола, в купечество – 908 крестьян обоего пола. Переходы в эти сословия осуществлялись, как правило, семьями, реже переходили одиночки-мужчины. В ремесленные цеха перешло 11 душ обоего пола государственных крестьян (шесть мужчин и пять женщин). Если вначале периода преобладание переходов крестьян в мещанство было подавляющим, то начиная со второй половины 1850-х годов картина постепенно меняется. Теперь преобладают переходы в купечество, что связано с увеличением числа богатых крестьян государственной деревни, которые могли напрямую перейти в купечество, минуя мещанское состояние. Государственные крестьяне Владимирской губернии переходили в городское сословие не только своей губернии, но и переселялись в Московскую, Саратовскую, Самарскую, Пермскую, Нижегородскую, Томскую, Тобольскую, Новгородскую, Санкт-Петербургскую, Лифляндскую и другие губернии – география крестьянских выходов была очень широка.

Встает закономерный вопрос о тех преимуществах, которые получали государственные крестьяне, переходя в купечество, мещанство или ремесленники. Судя по всему, для горожан не

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (далее – ПСЗРИ II) Т. 24. № 22955.

имели такого значения поземельные отношения, лежавшие в основе феодальной зависимости крестьян, принадлежавших государству. Переход в городское сословие расценивался как путь к социальному освобождению. Но при этом следует учитывать, что переход государственных крестьян в мещанство не приносил им большого облегчения в податях, не получали они и полной свободы от натуральных повинностей. Купечество же было, несомненно, более привилегированной прослойкой городского населения. Существенным плюсом мещанского состояния можно считать то, что мещане имели возможность путем некоторого материального напряжения свободнее, нежели государственные крестьяне, перейти в купечество. Государственные крестьяне, записавшиеся в ремесленные цеха, приравнивались к мещанам, разве что первые подвергались жесткому контролю именно со стороны ремесленной управы, а не мещанского общества.

В 1830 году вышел указ правительства о создании в портах Азовского и Черного морей, а также в дунайских портах цехов вольных матросов. Подобные цеха могли быть учреждены и в других портах с согласия Министерства внутренних дел и Министерства финансов. В связи с этим указом государственным крестьянам дозволялось записываться в это сословие или цеха по увольнению от своих обществ с платежом подушных податей по мещанскому окладу. Им давалась трехгодичная льгота со следующей по записи

половины оклада. При этом государственные крестьяне, записавшиеся в сословие вольных матросов, должны были лично отвечать в платеже своего оклада, без участия общества, поэтому и не требовалось согласия городов на их принятие. Государственные крестьяне избавлялись, кроме упомянутой подушной подати по мещанскому окладу, и от всяких других казенных и городских податей. Если матросы выплатили повинности за прежнее время и за текущую половину оклада, то они имели право вносить свою подать и требовать паспорта на отплытие в море без публикации и предоставления поручительства. Но при всех этих льготах городские думы зорко наблюдали за тем, чтобы вольные матросы действительно занимались мореплаванием и не посягали на права мещан, которые платили все повинности. Учреждая подобные цеха, правительство вовсе не запрещало и другим людям быть матросами, так что монополистами они не стали¹.

Таким образом, подобные цеха представляли особую часть городского сословия (как и общества – купеческое, мещанское и ремесленное)². В рассматриваемый период во Владимирской губернии переходы в цеха вольных матросов производились только в 1845 году, когда в них перешло 10 душ государственных крестьян (четыре мужчины и шесть женщин). То, что подобные цеха по своему пра-

¹ ПСЗРИ II. Т. 5. № 3485, п. 29.

² Там же. Т. 28. № 27742.

вовому положению были близки к мещанским обществам, доказывает и тот факт, что по указу 13 июня 1855 года лиц, увольняемых из них, перечисляли именно в мещанство¹.

Государственные крестьяне имели право постригаться в монашество. При этом правительство вовсе не стремилось расплодить в стране огромную армию монастырской братии. Оно старалось контролировать владения и доходы духовенства, и поэтому процедура его пополнения была довольно жестко регламентирована.

Государственные крестьяне, желающие постричься в монашество, должны были получить свидетельство о согласии на то Палаты государственных имуществ и увольнения от своих обществ, что было довольно трудно сделать, учитывая тот факт, что оставшиеся крестьяне принимали на себя все их подушные и прочие государственные подати. По высочайше утвержденному 27 марта 1841 года уставу духовных консисторий², последняя собирала сведения и рассматривала, может ли представляемый к пострижению быть удостоен этого: по возрасту (мужчинам разрешалось пострижение в монашество в тридцать, а женщинам – в сорок лет от рождения³); по времени пребывания в монастыре на искусе (три года); по свидетельствам о его поведении (приставля-

ли старца или старицу, которые следили и наставляли); по беспрепятственности в гражданском ведомстве, и, наконец, по соображению того, имеется ли монашеская вакансия в том монастыре, куда желает он (она) поступить, или в каком-либо другом монастыре той же епархии. Только после этого на пострижение испрашивалось разрешение Святейшего Синода⁴. Запрещалось принимать в монашество: мужа при живой жене; обреченных в монашество в малолетстве, если по достижении надлежащего возраста они сами добровольно не пожелают принять монашество; обремененных долгами и состоящих под судом.

Монашествующие освобождались от податей и рекрутства, на них не распространялись телесные наказания. При этом они не имели права ни торговать, ни приобретать недвижимое имущество; более того, поступающий в монашество отрекался и от своего имущества.

Во Владимирской губернии в рассматриваемый период факт пострига в монашество зафиксирован в 1859 году, когда постриглось пять государственных крестьян (четыре мужчины и одна женщина)⁵.

Государственные крестьяне допускались к поступлению в белое духовенство. Проситель должен был иметь увольнение от своего общества. Дела подобного рода рассматривались

¹ ПСЗРИ II. Т. 30. № 29411.

² Там же. Т. 16. № 14409.

³ ПСЗРИ I. Т. 6. № 4022.

⁴ ПСЗРИ I. Т. 18. № 12960.

⁵ ГАВО. Ф. 364. Оп. 3. Д. 136. Л. 342.

Палатой государственных имуществ и подавались губернатору, а от него представлялись с мнением на рассмотрение Сената.

Государственные крестьяне, вступающие в белое духовенство, не сообщали своих прав детям, рожденным прежде вступления: они оставались в прежнем звании и окладе без причисления к духовному ведомству. Дети же, рожденные после вступления, причислялись по родителям своим к духовному ведомству и не могли избирать другой род жизни. Правда, существовала практика, когда лишние или неспособные увольнялись по их просьбам из духовного в гражданское ведомство.

Лица духовного состояния, так же как и монашествующие, были свободны от всех личных податей и рекрутской повинности. Правда, им не запрещалось приобретать и отчуждать всеми законными способами земли и дома в селениях и городах с распространением права их собственности как на поверхность земли, так и на недра. Заниматься торговлей им было запрещено. В рассматриваемый период в белое духовенство Владимирской губернии перешло три государственных крестьянина мужского пола (два – в 1856 году и один – в 1859 году)¹.

Отчеты палат государственных имуществ выделяют отдельно переходы государственных крестьян в штатные священнослужители при архиерейских домах и монастырях. Подоб-

ные лица не подлежали лично никаким повинностям; более того, общества этих крестьян тоже не несли за них никакие повинности, что значительно упрощало процедуру выхода². Во Владимирской губернии в штатные служители в период с 1840 по 1845 год перешел 41 государственный крестьянин (39 мужчин и 2 женщины).

Указом 20 июня 1858 года удельным крестьянам были дарованы личные и по имуществу права, предоставленные прочим свободным сельским сословиям. Соответственно, был дозволен переход в эти сословия как семействами, так и отдельными лицами (с разрешения местного начальства и по исполнению установленных обязанностей мирскому обществу)³. Государственные крестьяне также получили право переходить в удельные на основании общих правил о переходе государственных крестьян в другие свободные сельские сословия⁴. Во Владимирской губернии этим правом воспользовались 15 государственных крестьян: в 1848 году – один мужчина, в 1858 году – три мужчины, в 1859 году – пять мужчин и две женщины, в 1862 году – два мужчины, в 1865 году – два мужчины.

Таким образом, можно констатировать тот факт, что крестьяне Владимирской губернии знали о своем праве переходить в другие сословия и применяли это право на практике. Од-

¹ ГАВО. Ф. 364. Оп. 3. Д. 116. Л. 204 ; Д. 136. Л. 342.

² ПСЗРИ II. Т. 7. № 5269.

³ Там же. Т. 33. № 33326.

⁴ Там же. № 33724.

нако со стороны государства существовали определенные ограничения в передвижении по стране; свободе выбора занятий; социальных перемещениях, переходе из одного сословия в другое и т. д. Все эти ограничения были обусловлены традиционными принципами сословности внутренней политики государства, усилия которого были направлены не только на подавление социальных движений, но и на соблюдение «правильности» перехода из одного сословия в другое. В сохранении и упрочении монополии сословных занятий, пресечении попыток представителей других (главным образом низших) сословий воспользоваться сословными привилегиями правительство видело основу правопорядка, справедливости и процветания государства. Этим оно и руководствовалось в рассматриваемый период. Во многом это было обусловлено и податными принципами внутренней по-

литики. Подушная подать, распространявшаяся на большую часть населения страны, предусматривала порядок жесткого прикрепления плательщиков к тяглу, тем самым привязывая их к месту жительства, точнее – к месту записи в оклад подати в платежной общине. Без реализации этого принципа функционирование налоговой системы было бы затруднено.

Однако, как уже говорилось в начале статьи, перемены не заставили себя долго ждать. Вторая половина XIX века ознаменовалась исчезновением сословных привилегий в российском обществе и постепенным переходом от сословной структуры к классовой. Уровень социальной мобильности в этот период существенно повысился. Об этом свидетельствуют увеличение количества дворянства и городского сословия и уменьшение доли духовенства и крестьянства в социальном составе российского населения [6, с. 171].

Приложение¹

ПСЗРИ II. Т. 24. № 22955

24 января 1849 г.

Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета, опубликованное 1 марта – об облегчении перехода государственных крестьян в городские сословия.

1. Перечисление из сельского состояния в городское производится: а) целыми семействами; б) частью семейства; в) одним или несколькими членами женского пола на следующих основаниях:

2. Переходящее из сельского состояния в городское семейство должно испросить от мирского своего общества увольнительный приговор по особой форме, с удостоверением: а) что семейство не состоит на первых двух рекрутских

¹Орфография и пунктуация источника сохранены.

очередях, а в губерниях, в коих введена жеребьевочная система, что в семействе нет молодых людей, долженствующих быть призванными в первые два набора. *Примечание.* Препятствие сие может быть устранено представлением наемника или зачетной квитанции; б) что на семействе никаких податей и других казенных недоимок, равно частных долгов, нет и подати уплачены до 1 января следующего года; в) что в семействе нет людей, принадлежащих к раскольническим сектам, коим воспрещено переходить в городское общество; г) что никто в семействе под судом и следствием не состоит.

3. Переходящая часть семейства мужского и женского пола должна испросить увольнительный приговор с удостоверением: а) что родители на перечисление согласны, или что перечисляющиеся в городское состояние родителей не имеют; б) что семейство перечисляющегося не состоит на первой и второй рекрутских очередях. *Примечание.* Препятствие сие может быть устранено представлением наемника или зачетной квитанции; в) что в остающейся части семейства нет малолетних и таких, которые бы оставались без родителей или без средств пропитания, или, в противном случае, что содержание их обеспечено перечисляющегося частью семейства; г) что на семействе никаких податей и других казенных недоимок, равно частных долгов, нет и подати уплачены до 1 января следующего года; д) что перечисляющиеся под судом и следствием не состоят и не принадлежат к сектам раскольническим.

4. Лица женского пола получают приговор с удостоверением только о согласии родителей, или что таковых в живых нет и о том, что просящие перечисления не принадлежат к сектам раскольников и не состоят под судом и следствием.

5. Мирское общество не вправе никому отказать в даче увольнительного приговора, если не существует означенных причин; препятствующих к переходу в городское состояние; в противном случае по жалобе просителей Палата Государственных Имуществ может собрать все требуемые сведения и выдать свидетельство от себя.

6. Приговор мирского общества свидетельствуется сельским старшиною и потом Волостным Правлением.

7. Перечисляющиеся в мещане, по получении увольнительного приговора, должны испросить от городского общества приговор приемный. Если, при сём случае, проситель внесет вперед годовую подать, то общество не вправе отказать ему в согласии на прием. Крестьяне, перечисляющиеся прямо в купечество, как равно лица женского пола, переходящие в городское сословие, освобождаются от испрошения приемных приговоров.

8. Перечисляющееся семейство или лицо, получив увольнительный приговор, представляет оный, при просьбе, в Палату Государственных Имуществ; причем переходящие в мещане, если то не лица женского пола, представляют

приемные приговоры. При просьбах прилагаются также: перечисляющиеся одним лицом в купечество 40 рублей, а в мещанство 15 рублей, в пользу вспомогательного капитала отставных нижних чинов; перечисляющиеся в составе семейств или в числе нескольких членов, вносят полную сумму только за себя, а за прочих членов семейства мужского пола в половину и именно при переходе в купечество по 20 рублей, в мещанство по 7 рублей 50 копеек за каждую ревизскую душу.

9. Палата Государственных Имуществ немедленно входит в сношение с Казенною Палатою о перечислении просителей, а внесенную сумму присоединяет к вспомогательному капиталу отставных нижних чинов.

Казенная Палата на основании представленных документов перечисляет просителя в городское состояние с 1 января следующего года, в то же время исключает из оклада по сельскому состоянию, о чем дает знать к надлежащему распоряжению Палате Государственных Имуществ и Городской Думе. *Примечание.* Также совершается перечисление лиц женского пола в обе столицы.

Библиографические ссылки

1. Болонкина Е. В., Катцина Т. А., Федорченко В. И. Количественные и качественные изменения состава православного духовенства Енисейской губернии в первой половине XIX века // *European Social Science Journal*. 2012. № 8 (24). С. 347 – 353.

2. Губаева С. Р. Дворянство и духовенство в системе вертикальной социальной мобильности конца XVII – второй половины XIX века: к вопросу о причинах, побудивших «благородных» перейти в священнослужители // *Via in tempore. История. Политология*. 2021. Т. 48, № 2. С. 383 – 393.

3. Ляпанов А. В. Демографические процессы в государственной деревне Владимирской и других губерний Центрального промышленного района (1826 – 1866 гг.) // *Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых*. Серия: Социальные и гуманитарные науки. 2021. № 2 (30). С. 7 – 17.

4. Ляпанов А. В. Отбывание рекрутской повинности государственными крестьянами Владимирской губернии // *Война и мир в Отечественной и мировой истории : в 2 т. : материалы междунар. науч. конф. Санкт-Петербург, 27 марта 2020 г. / под ред. В. М. Доброштан [и др.]*. СПб. : СПбГУПТД, 2020. Т. 1. С. 337 – 343.

5. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.) : в 2 т. 3-е изд., испр., доп. СПб. : Дмитрий Буланин. 2003.

6. Самохин К. В. Социальная модернизация России во второй половине XIX – первые годы XX века // *Исторические, философские, политические и*

юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 5 (31). С. 168 – 172.

7. Смирнов С. Н. Некоторые правовые аспекты социальной мобильности помещичьих крестьян в Российской империи в конце XVIII – начале XIX в.: политика законодателя и факты повседневной истории // Право и государство: теория и практика. 2019. № 8 (176). С. 70 – 72.

8. Стрекалова Н. В. Социальная мобильность городских средних слоев в период трансформации российского общества начала XX в.: проблемы и перспективы исследования // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. № 9 (113). С. 320 – 327.

9. Феофанов А. М. Социальная мобильность дворянства Российской империи XVIII в.: на примере послепетровского поколения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 4 (65). С. 50 – 57.

10. Феофанов А. М. Выходцы из духовного сословия в элите Российской империи (XVIII – первая четверть XIX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 1 (62). С. 52 – 61.

A. V. Lyapunov

**ON THE PROBLEM OF SOCIAL MOBILITY IN THE RUSSIAN EMPIRE ON
THE EXAMPLE OF THE TRANSITION OF STATE PEASANTS TO OTHER
ESTATES (1840 – 1865)**

The article is devoted to the class division of Russian society in the first half of the 19th century and the problem of vertical social mobility in it. The analysis is carried out on the example of one of the most numerous categories of the population of the Russian Empire – state peasants, who, according to their position, stood out from the general mass of the peasantry and in the period under review were considered free rural inhabitants.

Keywords: estate, state peasants, social mobility, merchants, petty bourgeoisie, clergy, recruitment.

УДК 94 (47).084.8

И. С. Тряхов

РЫНОЧНАЯ ТОРГОВЛЯ В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ В ЖИЗНИ ГОРОЖАН ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Статья посвящена рыночной торговле в условиях начального периода Великой Отечественной войны. Для анализа изменений в колхозной торговле использован разнообразный круг источников из фондов партийных инстанций Ивановской области, документы торговых и статистических учреждений регионов. Кроме того, важным подспорьем в выяснении динамики цен и отношения к этому населения стали источники личного происхождения. Были выявлены причины, повлекшие с началом войны гиперинфляцию, и последствия, к которым она привела. В первую очередь следует обратить внимание на сокращение физических объёмов торговли в начальный период войны и увеличение количества бартерных сделок.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, продовольственная проблема, население тыла, колхозная торговля, карточная система, спекуляции, колхозные базары.

Неудачное начало Великой Отечественной войны стало причиной ухудшения продовольственного снабжения советских граждан. Трудности, которые возникли уже к осени 1941 года, Советское государство пыталось решить за счёт введения карточной системы на наиболее важные продукты, а также через организацию подсобных хозяйств на предприятиях и в учреждениях. Однако последняя мера уже не могла быть реализована в полном объеме в условиях осени 1941 года, поэтому нехватку продуктов, распределяемых по карточкам, городское население могло компенсировать, покупая товары на рынке. В условиях складывавшегося дефицита, вызванно-

го в том числе транспортными трудностями с доставкой продовольствия, цены стали быстро расти. К тому же, как удалось выяснить исследователям, реализация карточной системы на практике сталкивалась с нарушениями, которые были широко распространены во всех регионах страны [20, с. 218]. И это при том, что государственные надзорные органы, призванные бороться со спекуляциями и разбазариванием продовольственных фондов, пытались минимизировать ущерб от деятельности нечистых на руку партийных и хозяйственных работников.

По свидетельству прокурора РСФСР А. Волина, самыми распространёнными были хищения нормиро-

ванных товаров в товаропроводящей сети, когда ответственные работники разрешали выдавать продовольствие отдельным лицам по собственному усмотрению. В последующем похищенные продукты и товары списывались в расход по бестоварным фактурам (накладным) и оплачивались по государственным (пайковым) ценам. Подобным способом удалось присвоить фондируемые товары на миллионы рублей по рыночным ценам группе руководящих работников Ивановского облпотребсоюза. Через специально организованный «чёрный» склад за короткое время руководители Ивановского облпотребсоюза присвоили значительное количество дефицитных продтоваров, включая только водочных изделий на сумму 190 000 рублей по пайковым ценам. Эти продтовары были списаны на подчинённые райпотребсоюзы, куда вместо товаров были переведены деньги в счет оплаты по пайковым ценам. Учитывая разницу между пайковыми и рыночными ценами, прибыль номенклатурных работников составила не менее 500 – 600 % [20, с. 219].

Растраты и хищения в 1943 году составили 167 млн рублей, а в 1945 году уже 560 млн рублей. По мнению В. С. Пушкарёва, это была лишь верхушка айсберга, так как речь шла о пайковых, а не рыночных ценах. Государственная торговая инспекция, созданная ГКО в составе Наркомторга СССР, смогла выявить в большей степени масштабы хищений, но не смогла побороть само явление [Там же].

В документах Ивановского обкома было зафиксировано, что отдельные лица теряли карточки ежемесячно, однако заведующая райторготделом Киселёва давала распоряжение о выдаче им талонов. Нередко якобы утерянные карточки находили у родственников «потерявшего». Для кого-то потеря карточки была равноценна голодному существованию, а кто-то использовал мнимые утери ради накопления запасов продовольствия для последующих спекуляций [11, оп. 7, д. 648, л. 50].

С началом войны государственный и кооперативный товарооборот начинает сокращаться. Если в 1940 году он составлял 152,8 млрд рублей, то в 1941 году снизился до 77,8 млрд рублей. Наряду с количественным снижением наблюдалось и уменьшение удельного веса государственного и кооперативного секторов. Если в 1940 году доля госсектора составляла 62 %, а кооперативного – 18 %, то в 1945 году госсектор занимал лишь 38 %, а кооперативный – 11 %, в то же время доля колхозной торговли превысила 51 % [12, с. 57]. Количество централизованных рыночных фондов потребительских товаров в 1942 году сократилось (в сравнении с 1940 годом): по мясным продуктам – в 2,8 раза, рыбопродуктам – в 3,1 раза, сахару – в 6,6 раза, чаю – в 2,3 раза [16, с. 14].

Необходимо отметить, что с самого начала войны рыночная торговля в СССР в результате общего снижения производства в сельском хозяйстве и повышения для колхозов норм госу-

дарственных заготовок находилась в кризисном состоянии. Так, в первой половине 1942 года количество сельхозпродуктов, реализуемых крестьянами на колхозных рынках страны, по сравнению с 1940 годом снизилось в 2,5 – 3 раза. В 1944 – 1945 годах зерновых было продано в 5 – 10 раз меньше, чем в 1940 году, мяса, молока и сала – в 1,5 раза [3, с. 354].

По данным, сохранившимся в Российском государственном архиве экономики (РГАЭ), расходы населения на покупку продуктов на колхозном рынке в 1940 году составили 18,7 млрд рублей, а в 1943 году – уже 126,1 млрд рублей [20, с. 213]. Средний уровень цен колхозного рынка по стране в годы войны в 17 раз превышал средний уровень цен 1940 года [Там же]. Растущий денежный оборот не отражает увеличение физических объёмов продаж, которые в целом на протяжении военных лет не превышали 50 – 55 % довоенного периода, а в отдельные годы были значительно ниже [15, с. 210].

По данным Центрального статистического управления (ЦСУ) СССР, в 1942 году – 65 %, а в 1943 году – 87 % покупок продуктов на колхозном рынке было покрыто за счёт продажи домашних вещей, т. е. распространился бартерный обмен [Там же, с. 214]. Как будет показано далее, это было прямым следствием сверхвысоких цен на рынках. Согласно статистическим данным средняя начисленная заработная плата по стране в 1943 году составляла 403 рубля, а в 1945 году – 435 рублей [18, с. 215]. В 1941 – 1942 годах она бы-

ла несколько ниже. Зарплата не позволяла подавляющему большинству населения регулярно приобретать недостающее продовольствие на колхозных рынках за наличные средства.

В целом по стране в ценах 1940 года обороты продаж колхозных рынков на протяжении военных лет, как указывают отечественные исследователи, не превышали 50 – 55 % довоенного оборота, а в отдельные годы были ещё ниже (в 1943 – 1944 годах – 30 – 40 %) [14, с. 297]. По подсчётам Е. В. Панариной, через колхозные рынки в годы войны жители страны получили 2/5 от потреблённого животного масла, 2/5 – картофеля, 1/3 – мясопродуктов, 1/5 – молока и овощей [18, с. 109].

Отечественные исследователи, анализирующие данные по различным регионам, обращают внимание на то, что в целом колхозные рынки организовывались местными властями недостаточно тщательно и, несмотря на официальные утверждения о важности колхозных базаров, по факту советские и партийные органы их явно недооценивали [1].

По подсчётам советского историка Ю. В. Арутюняна, рост цен на колхозных рынках в среднем по РСФСР в 1942 году выглядел следующим образом: один килограмм зерна стоил 53 рубля 80 копеек (против 1 рубля 88 копеек в 1940 году), один литр молока – 38 рублей (против 2 рублей 28 копеек), один килограмм баранины – 196 рублей, овощей – 28 рублей [3, с. 352]. В то же время зарплаты выросли в период войны менее чем в два раза [17, с. 119].

Для того чтобы нагляднее представить положение дел в регионе, приведём примеры цен на продукты в других регионах страны. Например, в Башкирии в апреле – мае 1942 года один килограмм говядины стоил от 130 до 200 рублей, баранины – от 130 до 180 рублей, свинины – от 150 до 230 рублей, один килограмм жира – 460 – 500 рублей, один литр молока – 40 – 50 рублей, один десяток яиц – 100 – 110 рублей, один килограмм картофеля – 20 рублей, один килограмм овощей – 20 – 30 рублей [1, с. 7]. На центральном базаре Махачкалы в 1942 году цена на картофель составляла 6 – 7 рублей за килограмм, цена одного килограмма сала достигала 55 рублей, десятка яиц – 12 рублей [22, с. 215]. Аналогичные показатели были в Алтайском крае [21, с. 209].

С августа 1941 года в Ивановской области вводят карточки на ряд продуктов питания. Карточная система распространялась на жителей городов и рабочих посёлков; кроме того, руководство Ивановского обкома просило выдавать карточки семьям рабочих, проживающих в сельской местности [11, оп. 7, д. 106, лл. 63-64]. Как отмечает историк-архивист А. А. Арескин, росту цен в конце лета и осенью 1941 года немало способствовало эвакуированное население, которое двигалось через территорию региона и особенно сильно влияло на экономическую ситуацию в городе Владимире [2].

Уже к концу декабря 1941 года рыночные цены на продовольственные товары значительно выросли. Так, це-

на на мясо выросла до 180 рублей за килограмм, килограмм картофеля оценивался в 16 рублей, а литр молока – в 35 рублей. Даже в таких городах, как Шуя, Вязники и Кинешма, килограмм мяса на рынке стоил 80 рублей, картофель – 100 рублей за пуд, а молоко продавалось по цене 20 рублей за литр. Многие колхозы начали продавать свою продукцию по таким ценам [11, оп. 7, д. 484, л. 1].

Следствием этого становится организация местными партийными и советскими органами власти колхозных базаров с нормированными ценами. По данным Ивановского обкома, наиболее удачный базар получился в г. Шуче, куда свою продукцию привезли 23 из 28 колхозов района. Цены удалось несколько стабилизировать. Так, литр молока продавали за 5 рублей, килограмм картофеля – за 1,5 – 2 рубля, килограмм говядины стоил от 10 до 20 рублей, а килограмм свинины – более 30 рублей [Там же, л. 2]. По информации обкома до отъезда колхозников даже прекратилась торговля спекулянтов.

В другом районном центре региона – городе Александрове – 18 января 1942 года на базар на 47 подводах привезли свою продукцию 22 местных колхоза. Им удалось продать 2,5 тонны картофеля по 20 – 25 рублей за килограмм, 1,9 тонны капусты по цене 1,5 – 2,5 рубля за килограмм, 1,78 тонны пшеницы по 4 рубля за килограмм, 858 килограммов мяса по 15 – 30 рублей за килограмм, а также 348 литров молока по цене 5 рублей за литр. В ходе

встречной торговли колхозниками было куплено 1143 килограмма соли, 520 литров керосина, 1370 коробков спичек, 2690 метров мануфактуры и 1167 кусков мыла [11, оп. 7, д. 484, л. 3]. В то же время, учитывая численность населения города Александрова (28 070 человек согласно [10, оп. 8, д. 5, л. 5]), количество проданного продовольствия было незначительным, поэтому отсутствовала возможность создать достаточный запас продуктов, которые хранятся относительно долго (например, картофель и пшеница).

На колхозный базар в Иваново привезли продукцию 368 колхозов на 913 подводах [11, оп. 7, д. 484, л. 4]. В городе согласно предвоенной переписи 1939 года проживало 285 182 человека [5]. При продаже продовольствия были введены нормы отпуска товаров в одни руки. Было разрешено продавать не более одного килограмма мяса, одного литра молока, а также не более восьми килограммов картофеля, двух килограммов овощей и одного килограмма

муки [11, оп. 7, д. 484, л. 5]. Такая практика с начала 1942 года распространяется и в других городах региона. На встречную торговлю выделили товаров на 1,5 млн рублей, которые в основном не относились к фондируемым [Там же].

В январе 1942 года во Владимире прошло четыре колхозных базара, по два было организовано в Вязниках и Гусь-Хрустальном. Предлагалось шире привлекать колхозников для торговли лично им принадлежащей продукции [Там же, л. 6]. В отдельных городах удалось даже провести дровяной базар, так как ситуация с топливом для домов была очень трудной, как и продовольственный вопрос. Так, в областной центр Иваново удалось подвезти более 1000 подвод с дровами для продажи населению, но для крупного города этого было мало [Там же, л. 9]. Ниже в табл. 1 приведены сводные данные по рыночным ценам ряда городов исследуемых регионов в начале 1942 года, собранные автором.

Таблица 1

Средние цены на рынках городов к началу 1942 года по данным местных горкомов [7, оп. 1, д. 71, л. 179; 11, оп. 7, д. 650, л. 1 об., 7, 8, 18 об.]

Город	Продукция					
	Картофель, руб./кг	Молоко, руб./л	Говядина, руб./кг	Свинина, руб./кг	Капуста, руб./кг	Овощи, руб./кг
Александров	9	13 – 20	60 – 80	80 – 120	Нет свед.	Нет свед.
Собинка	5	20	70	90	Нет свед.	Нет свед.
Кольчугино	6 – 10	9 – 14	40 – 60	60 – 70	Нет свед.	Нет свед.
Ковров		20	Нет свед.	Нет свед.	15	40 – 50
Шуя	6 – 7	20	80	Нет свед.	Нет свед.	Нет свед.
Иваново	16	35	Нет свед.	180	Нет свед.	Нет свед.
Меленки	6	15	80	100	Нет свед.	Нет свед.

В Коврове колхозам и колхозникам было рекомендовано установить следующие предельные цены на сельхозпродукты: на говядину – до 20 рублей за килограмм, свинину – 25 рублей за килограмм, баранину – 22 рубля за килограмм, телятину – 15 рублей за килограмм, на молоко – до 5 рублей за литр, картофель – 2 рубля, на десяток яиц – 10 рублей, столько же – за килограмм сметаны, 5 рублей за килограмм ржаной муки и 6 рублей за килограмм пшеницы. Одновременно устанавливалась цена на воз дров в размере 75 рублей [7, оп. 1, д. 74, л. 54]. Таким образом, местные власти пытались отрегулировать быстрорастущие цены. В одни руки разрешалось продавать не более одного килограмма мяса, литра молока, восьми килограммов картофеля (разумеется, всё в соответствии с требованиями обкома). Однако документы Ковровского горкома дополняют список: в них указано, что в одни руки допустимо продавать не более десятка яиц, 200 граммов сметаны, 0,5 литра растительного масла и 0,5 килограмма животного масла. Колхозникам предоставлялось право купить не более 10 литров керосина на человека, 10 килограммов соли, а трикотажных изделий не более чем на 75 рублей [Там же, л. 56].

В середине января 1942 года в Меленки на колхозный базар свою продукцию привезли шесть колхозов, что позволило снизить цены на рынке. По данным райкома, молоко стоило около 5 рублей за литр, мясо – 15 – 20

рублей за килограмм, ржаная мука – не более 6 рублей 50 копеек [11, оп. 7, 650, л. 18 об.].

Во Владимире участие 46 колхозов в торговле продовольствием в январе 1942 года привело к снижению цен на мясо с 26 до 15 – 18 рублей за килограмм, картофель продавался по цене 1 рубль 60 копеек, литр молока – по 5 рублей, мука – по цене 3 – 5 рублей и капуста – по 3 рубля. Всего было реализовано около 3 тонн мяса и 6160 килограммов картофеля [Там же, л. 20]. Для города с населением в 67 тысяч человек это означало, что в среднем на каждого жителя было продано менее 100 граммов картофеля и менее 50 граммов мяса.

В Коврове на колхозный базар 24 марта 1942 года привезли продукцию 145 колхозов. Ими было реализовано 10 000 литров молока, 2,5 тонны муки, 7,5 тонны картофеля, 500 килограммов мяса, 400 килограммов гороха, 500 килограммов капусты, 500 килограммов ржи, 60 возов дров, 5 тонн сена [Там же, л. 81]. В ходе встречной торговли для продажи колхозникам было выделено 200 килограммов мыла, 2 тонны керосина, 0,5 тонны кондитерских изделий, 0,5 тонны пряников, 2 ящика (600 пачек) махорки, 300 литров вина, 0,5 тонны соли [Там же, л. 82].

Согласно данным Ивановского обкома, в 1940 – 1942 годах на рынках региона наблюдалась динамика цен, представленная в табл. 2.

Динамика цен на рынках Ивановской области
в 1941 – 1942 годах (руб./кг) [11, оп. 7, д. 1006, л. 41]

Виды продукции	На 1 июля 1940 г.	На 1 января 1942 г.
Говядина	20,65	45,13
Баранина	13,83	54,69
Свинина	28,80	73,08
Молоко (литр)	3,12	13,25
Картофель	1,42	5,62

Из данных табл. 2 виден как минимум двухкратный рост цен на говядину, трехкратный – на баранину, свинину и молоко в целом по региону и четырехкратный рост цен на картофель. В самом Иванове отмечалось некоторое снижение цен на молоко и лишь двукратный рост цен на говядину, но в то же время цена на картофель выросла в десять раз. Здесь речь идёт об усреднённых данных с учётом организации колхозных базаров, цены на которых регулировали государственные и партийные инстанции. В то же время по-прежнему никуда не исчезла спекуляция, с которой в силу разных причин бороться удавалось далеко не всегда, и тогда рост цен был более значительным, но это тема для отдельного исследования. Стоит обратить внимание на то, что, например, на заседании бюро Суздальского райкома отмечалось, что в районе участились случаи прихода граждан из других частей области с целью обмена промышленных товаров на сельскохозяйственные продукты, что является условием для

спекуляции. Сложившаяся ситуация требовала от сельсоветов, парторганизаций, органов милиции и прокуратуры проверять таких граждан [6, оп. 3, д. 105, л. 63].

Согласно данным ЦСУ, на рынках города Владимира в июне 1942 года установились следующие цены: ржаная мука стоила 180 рублей за килограмм, пшеничная мука – 250 рублей за килограмм, горох – 200 рублей за килограмм, говядина – 160 рублей за килограмм, телятина – 120 рублей за килограмм, баранина – 300 рублей за килограмм, свинина – 400 рублей за килограмм, молоко – 40 рублей за литр, масло – 1000 рублей за килограмм, десяток яиц – 160 рублей. За килограмм картофеля просили 80 рублей, а за килограмм свежей капусты – 65 рублей. Следует отметить, что в 1943 году цены на муку, яйца и овощи несколько снизились, в том числе на картофель, а вот стоимость мяса выросла в полтора-два раза [4, с. 316].

Для того чтобы цены на колхозную продукцию не завывшали в десятки раз по сравнению с государственными,

предписывалось проводить массово-разъяснительную работу с колхозниками, при этом особая ответственность возлагалась на председателей колхозов. Кроме того, в целях борьбы с взвинчиванием цен на колхозных рынках вводились накладные с указанием цены, а администрация рынков проверяла, действительно ли продавцы придерживаются цен. Эта деятельность не всегда была успешной и нередко порождала нарушения со стороны проверяющих и контролирующих организаций [8, оп. 1, д. 94, л. 2].

Согласно мнению партийных инструкторов Ивановского обкома, к факторам, влиявшим на повышение цен на продукты питания на рынках региона, относились:

1) недостаточный объем сельхозпродукции на колхозных базарах, что использовалось перекупщиками, спекулянтами через вздутие цен;

2) введение нормированной торговли, что сопровождалось продлением усиленного спроса на сельскохозяйственные продукты со стороны населения;

3) недостаточное развёртывание встречной торговли;

4) отсутствие соответствующей массово-разъяснительной работы среди колхозников по поводу организации вывоза сельхозпродукции на рынки;

5) отсутствие внимания со стороны рыночных управлений по вопросам обслуживания колхозников, в особенности в деле помощи колхозам и колхозникам транспортными средствами [11, оп. 7, д. 1006, л. 41 об.].

Официальные партийные документы свидетельствовали о сверхвысоких ценах на рынках городов региона в течение всего 1942 года. Эту тенденцию полностью подтверждают воспоминания современников событий. П. В. Петлин, мобилизованный из сельской местности для работы на одном из предприятий отечественной оружейной кузницы – Коврове, – отмечал, что буханка хлеба на базаре стоила 60 рублей и потому приходилось питаться пайком, выдаваемым по карточкам, что в его случае вскоре привело к истощению и переводу на работу в сельское хозяйство, где удалось немного поправить слабое здоровье [19, с. 50].

Наиболее трагично ситуация с ценами на рынке описана ковровской жительницей Л. П. Тихонравовой, которая вела дневник. Он хотя и типичен для дневников советского тыла, однако для указанного региона уникален. Тихонравова, потерявшая на фронте мужа и не получавшая в тот момент никакой поддержки от государственной власти в силу неизвестности судьбы супруга, скрупулёзно фиксировала в своём дневнике цены и их динамику на ковровском рынке. Уже 30 августа 1941 года она была вынуждена записать: «Голод теперь уже порядочный. Моя зарплата 350 р. уходит вся, и беру в долг» [13, с. 68]. В последующий год отмечается рост цен, хотя и с колебаниями, но не позволявший даже изредка что-то приобретать на рынке. 1 декабря цены за килограмм свинины, баранины и говядины варьировались в

диапазоне от 45 до 54 рублей, к 11 декабря цена баранины достигла 65 рублей, а молока – 20 рублей за литр. «Средний заработок горожанина – 300 рублей. Как он питается? Да ещё с семьёй?» – вопрошала Тихонравова [13, с. 69 – 70]. К 1942 году цены достигли пика, и, вероятно, это стало причиной, по которой местные власти попытались вмешаться в ситуацию через организацию колхозных базаров. 25 декабря 1941 года за литр молока на рынке Коврова просили 90 рублей, за килограмм свинины – более 100 рублей. Тихонравова отметила и стоимость клюквы, которая использовалась в качестве заменителя сахара [Там же, с. 70]: стакан клюквы стоил 3 рубля, к 23 января её цена выросла до 5 – 6 рублей [Там же, с. 71].

Разумеется, из зарплаты продолжали вычитать налоги; оставалась также плата за жильё и детский сад (в случае посещения его ребёнком). Поэтому покупать что-либо по рыночным ценам для подавляющего большинства людей было попросту невозможно. Торговля всё больше уходила от оплаты деньгами к бартеру.

В то же время Л. П. Тихонравова в своих записях подтверждает, что на организуемых колхозных базарах реализовывалось очень мало продовольствия, поэтому его не хватало большей части населения городов. «К сожалению, население города так велико (60 тысяч перед началом войны – *примеч. авт.*), что для нас никакого удобства от такого рынка не получается. Молоко привезут примерно 100 литров, а

хозяйки сойдутся в очереди часов с 5-ти утра, так что иные граждане, придя несколько позже, стоят часами в разных очередях и пустые домой возвращаются. Я сунулась было купить молоко хоть по дорогой – куда тут, 35 [руб.] за литр, не дают остановиться, а я опять пустая» [13, с. 71].

К весне 1942 года, по мере значительного исчерпания и так скудных запасов продовольствия, цены продолжали расти. На Пасху 1942 года стоимость мяса на рынке Коврова превысила 300 рублей за килограмм, а молока – 80 рублей за литр [Там же, с. 72]. Топлёное масло торговалось по 1200 рублей за килограмм, а сливочное – по 800 рублей за килограмм [9, оп. 1, д. 1188, л. 128]. Отдельные виды продуктов, такие как картофель, регулярно пропадали из продажи [Там же, д. 1183, л. 84].

Анализ рыночной торговли в Ивановской области в начальный период войны позволяет прийти к выводу, что гиперинфляция, вызванная комплексом факторов уже зимой 1941/1942 гг., не позволила большей части граждан разнообразить их ежедневный рацион питания. Ценность денег становилась призрачной, а потому реальный обмен всё более склонялся к бартеру. Государственная власть, пытавшаяся побороть спекуляцию, в реальности не справлялась с ней, а попытки организовать колхозные базары не смогли улучшить ситуацию. Несмотря на победные реляции в партийных документах об этих событиях, в реальности колхозная торговля мало

повлияла на ситуацию с обеспечением горожан продовольствием.

Жителям регионов совместно с хозяйственными учреждениями приходилось изыскивать другие способы улучшения питания, в первую очередь через организацию подсобных хозяйств и индивидуальных огородов.

Исследование продовольственной проблемы в годы Великой Отечественной войны позволяет сделать вывод о недостаточной эффективности

командно-административной системы в её разрешении, но в то же время не дает основание утверждать, что рыночная система отношений как альтернатива была бы в тех условиях непременно лучше. Одновременно с этим следует обратить внимание не только на сложившуюся систему социально-экономических отношений, но и на саму природу отдельных лиц и групп населения, способных использовать для собственной наживы тяжёлое положение своих соотечественников.

Библиографические ссылки

1. Антошкин А. В. Колхозная торговля Башкирии в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] // Концепт. 2019. № 9 (сентябрь). URL: <http://e-koncept.ru/2019/194057.htm>. (дата обращения: 30.07.2021).

2. Арескин А. А. Жизнеобеспечение владимирцев в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] // Материалы XX Межрегиональной краеведческой конференции «Владимирский край в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945)». Владимир, 2015. 560 с. URL: https://vlarhiv.ru/view/media/files/page5_Zhizneobespechenie_vladimirtsev_v_gody_VOV.pdf (дата обращения: 30.07.2021).

3. Арутюнян Ю. В. Советское крестьянство в годы Великой Отечественной войны. М., 1970. 467 с.

4. Владимирский край в годы Великой Отечественной войны. 1941 – 1945 : сб. арх. док. к 75-летию Великой Победы / Гос. арх. Владим. обл. ; отв. ред. Н. Д. Максимова ; сост.: Т. А. Лашманова [и др.]. Владимир, 2020. С. 316.

5. Всесоюзная перепись населения 1939 г. Численность городского населения СССР по городским поселениям и внутригородским районам [Электронный ресурс]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_pop_393.php (дата обращения: 30.06.2021).

6. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф.П. – 112 (Суздальский районной комитет КПСС).

7. ГАВО. Ф.П. – 116 (Ковровский городской комитет КПСС).

8. ГАВО. Ф.П. – 118 (Александровский городской комитет КПСС).

9. ГАВО. Ф.Р. – 19 (Исполнительный комитет Владимирского городского Совета депутатов трудящихся (горисполком)).

10. ГАВО. Ф.Р. – 3728 (Статистическое управление Владимирской области (Облстатуправление)).

11. Государственный архив Ивановской области (ГАИО). Ф.П. – 327. (Ивановский областной комитет КПСС).

12. Достижения советской власти за сорок лет в цифрах : стат. сб. М. : Гос. стат. изд-во, 1957. 371 с.

13. Ковровчане в Великой Отечественной / сост. Н. В. Фролов. Ковров : Маштекс, 2000. 112 с.

14. Кондрашин В. В. Крестьянство и сельское хозяйство СССР в годы Великой Отечественной войны // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2005. Т. 7, № 2. С. 289 – 300.

15. Лохова Т. В. Жертвенный подвиг крестьянства Краснодарского края в годы Великой Отечественной войны // Народ. Война. Победа : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941 – 1945 гг. (г. Новороссийск, 28 – 30 мая 2015 г.) / отв. ред. Т. В. Лохова, С. Г. Новиков. Пенза : Изд-во ПГУ, 2015. С. 208 – 215.

16. Любимов А. В. Торговля и снабжение в годы Великой Отечественной войны. М. : Экономика, 1968. 231 с.

17. Панарин А. А., Панарина Е. В. Роль колхозной торговли в решении продовольственной проблемы на Дону и Северном Кавказе в годы Великой Отечественной войны // Историческая память о Великой Отечественной войне как фактор сохранения мира и цивилизации : сб. ст. по материалам междунар. науч. конф. / отв. ред.: Т. В. Лохова, Е. М. Малышева. Пенза : Изд-во ПГУ, 2019. С. 152 – 158.

18. Панарина Е. В. Реализация социальной политики советского государства в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945 гг.): на материалах Дона и Северного Кавказа : дис. ... д-ра ист. наук. Армавир, 2009. 552 с.

19. Путь к Победе: Ковров в 1941 – 1945 : сб. материалов о Великой Отечественной войне / сост. Н. Е. Комарова, О. А. Монякова. Ковров : Знамя труда, 2005. 138 с.

20. Пушкарев В. С. «Черный» рынок в СССР в годы Великой Отечественной войны и его влияние на состояние внутреннего рынка страны // Экономический журнал. 2006. № 12. С. 212 – 225.

21. Рыков А. В. Роль рыночной торговли и товарообмена в жизнеобеспечении колхозного крестьянства Алтайского края в годы Великой Отечественной войны // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых : сб. материалов четвертой Всерос. молодеж. науч. конф. / отв. ред. Р. Е. Романов. Новосибирск, 2015. С. 206 – 213.

22. Эмирханов И. А. Развитие рыночной торговли в Дагестане в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : в 2 ч. Тамбов : Грамота, 2016. № 3 (65). Ч. 1. С. 214 – 216.

I. S. Tryakhov

**MARKET TRADE IN THE INITIAL PERIOD OF THE GREAT PATRIOTIC
WAR AND ITS IMPORTANCE IN THE LIVES OF RESIDENTS
OF IVANOVO REGION**

The article is devoted to market trade in the conditions of the initial period of the Great Patriotic War. To analyze changes in collective farm trade, a diverse range of sources was used, deposited both in the funds of the party authorities of the Ivanovo region, and documents of trade and statistical institutions of the regions. In addition, sources of personal origin have become an important help in clarifying the dynamics of prices and attitudes towards this population. In the course of studying the stated problem, the reasons were identified that led to hyperinflation with the beginning of the war and the consequences to which it led. First of all, attention should be paid to the decrease in physical volumes of trade in the initial period of the war and the increase in the number of barter transactions.

Keywords: The Great Patriotic War, the food problem, the rear population, collective farm trade, the rationing system, speculation, collective farm bazaars.

**ПРОЗВИЩЕ КАК СРЕДСТВО ХАРАКТЕРИСТИКИ И ОЦЕНКИ
ПЕРСОНАЖА (НА МАТЕРИАЛЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ
БЕЛОРУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ)**

В статье рассматриваются прозвища персонажей исторической прозы современных белорусских авторов – Георгия Марчука, Владимира Домашевича, Клавдии Калины, Алеся Осипенко и др. Выделены и описаны типы прозвищ по степени семантической активности (прямоговорящие и косвенноговорящие). Охарактеризовано происхождение поэтонимов. Проведена тематическая классификация прозвищ, выявившая систему ассоциаций, существующую в языковом сознании членов белорусской лингвокультуры. Установлена прагматическая значимость прозвищ в контексте исторической прозы.

Ключевые слова: оним, антропоним, поэтоним, прозвище, индивидуальное прозвище, генесионимическое прозвище.

Насыщенная драматическими событиями история Белоруссии XX века стала предметом художественного осмысления в исторической прозе белорусских писателей Георгия Марчука, Клавдии Калины, Владимира Домашевича, Алеся Осипенко, Виктора Казько и др. В центре художественного мира, созданного в романах и повестях современных белорусских авторов, – полные драматизма события Первой и Второй мировых войн, а также тяжелые десятилетия послевоенного восстановления страны, годы застоя.

Воссоздавая события прошлого, писатели умело используют образно-изобразительные возможности имён собственных. Важным компонентом

поэтонимикона проанализированных произведений, наполненным национально-культурной информацией, являются прозвища.

Поворот к антропоцентрической парадигме исследования языка в последние десятилетия XX – начале XXI века позволяет рассматривать систему собственных имен каждого языка с точки зрения содержательного потенциала, который определен историко-культурной традицией развития конкретного этноса. Актуальность темы обусловлена тем, что антропонимикон исторической прозы современных белорусских авторов пока не являлся предметом комплексного лингвистического, лингвопрагматического и ономапоэтического описания.

Научная новизна работы заключается в реализации ономапоэтического и лингвопрагматического подходов к изучению ономастического пространства исторической прозы белорусских писателей. Научную ценность имеет сам фактический материал, впервые введенный в научный обиход литературной ономастики и исследованный в лингвистическом и экстралингвистическом аспектах.

Научная значимость работы определяется тем, что ее основные положения могут быть использованы для дальнейшего развития поэтической ономастики. Исследование помогает выявить специфику влияния экстралингвистических факторов, в частности национально-культурной жизни, на состав и изобразительные возможности литературной ономастики.

Практическая значимость результатов исследования заключается в возможности их использования при разработке и преподавании в вузах курсов лингвистического анализа художественного текста, стилистики, ономастики.

Цель представленного исследования – выявление лексико-семантических и функционально-стилистических особенностей прозвищ героев современной белорусской исторической прозы, определение их историко-культурной специфики.

В современном языке функционирует широкий спектр собственных личных имен, отчеств, фамилий, которые успешно выполняют в обществе функцию выделения, идентификации

личности и передачи социально значимой информации о носителе онима. Но при этом один из древнейших компонентов антропонимической лексики – прозвище – не теряет своей жизнеспособности. Причина этого в том, что функцией идентификации, какой бы важной она ни была, не исчерпывается суть языкового творчества. Одной из главных целей речевой деятельности является выражение отношения человека к окружающему миру и другим людям. Говорящему важно не только идентифицировать индивида, но и акцентировать внимание на его качествах, оценить его. Эти задачи и выполняют **прозвища** – неофициальные оценочно-характеристические именованья, которые достаточно часто имеют насмешливый характер и употребляются параллельно с собственными именами и фамилиями. Прозвища, как правило, совмещают с номинативной функцией функцию характеристики и оценки, реализующуюся благодаря прозрачной внутренней форме онима. Потенциальные возможности экспрессии, заложенные в прозвищах, активизируются современными писателями.

В соответствии с признаками, которые становятся основой оценочно-характеристической номинации, можно выделить следующие тематические группы прозвищ, употребленных в исторической прозе современных белорусских авторов. Самыми яркими, образными являются прозвища, отражающие нравственные качества, черты характера литературного героя. К про-

звизам этой группы принадлежит прозвание одного из главных персонажей романа Георгия Марчука «Цветы провинции» – **Волк-отшельник**. Мотивация контекстом позволяет определить внутреннюю форму поэтонима. Старый Демьян доживает свой век один, отдельно от сыновей. Это человек мудрый, рассудительный, опытный. Односельчане обращаются к нему за советом в трудных жизненных ситуациях. **Волк-отшельник** – человек с большой внутренней силой, который отмеренное Богом время посвящает попыткам разгадать извечную тайну бытия. «Много человеку дано на земле. Миллиард чувств пережить дано. В каждом дне смерть и воскрешение, только нужно уметь наблюдать. Есть три величайших праздника: Любовь – праздник души, работа – праздник ума, Смерть – праздник Тела. Человек на Земле должен две вещи искать: Истину и Веру... Они дадут ему и силу, и опору, и любовь» [9, с. 57]. **Волк** долго шел к таким убеждениям, менялся много раз внутренне, но в конце концов понял, что нужно не гневаться на Бога за жизненные испытания, а радоваться жизни во всех её проявлениях. В славянской мифологии **волк** выступает в качестве символа мудрости, ясновидения [1, с. 90]. Кроме того, во многих религиях мира люди, стремившиеся постичь сущностные вопросы человеческой жизни, становились отшельниками, поселяясь в безлюдных местах. Таким образом, антропоним-прозвище полностью соответствует личности персонажа, выяв-

ляя его сущность и давая ему положительную оценку.

Прозвище **Баптист** героя повести Георгия Марчука «Полешук» содержит информацию о необычном для тогдашней молодежи характере юноши. «Сначала какая-то таинственность, которую нутром угадывал Корней у Федора, волновала и беспокоила его. Почему парень спал на сене, а не в доме, почему часто бродил один по лесу, по лугу, не пил вина, самогона (за что окрестили его «**Баптистом**»), почему не дружил ни с кем?» [8, с. 282]. Автор подчеркивает в своем герое такие качества, как задумчивость, молчаливость, обособленность, стремление к одиночеству. Поведение юноши простые деревенские люди связывали с баптизмом, который устанавливает довольно жесткие нормы жизни верующих. В прозвище выражается настороженное отношение сельчан к носителю наименования.

В романе Г. Марчука «Крик на хуторе» находим пример употребления прозвища, принадлежащего к разряду **онимов-реминисценций**, использование которых основано на «перенесении определенных черт личности, названной именем-оригиналом, на другой персонаж, по отношению к которому умышленно используется имя образа-первоисточника» [12, с. 11]. В основе прозвища **Бахус** – метафорическое использование имени героя античной мифологии, бога виноградарства и виноделия. «*Пятидесятилетний пан Ендрусик, чтобы как-то оживить свою однообразную жизнь на*

Полесье, развлекал сам себя, как мог. Одевшись Бахусом, запрягал лошадей, сажал на них фореитером высокого Монту и карлика Ли, брал бочку вина и ехал поить своих поденщиков на поле. Так его и прозвали Бахус» [7, с. 31]. Причиной употребления имени античного бога в качестве основы прозвища является не только подражание пана Ендрусика поведению мифологического персонажа, но и такие черты героя романа, как легкомыслие, безответственность. Носитель характеристического прозвания живет только сегодняшним днем, все себе позволяет, не считается с другими людьми. Прозвище *Бахус* имеет оттенок осуждения.

Аналогия – один из основных способов оценки и характеристики личности персонажа. Один из героев повести А. Наварича «Поклонюсь Перуну, помолюсь Велесу...» – учитель истории – имеет прозвище *Троцкий*. В основе прозвания – метафорическое использование имени известного в советское время политического деятеля, имевшего репутацию клеветника, который «очернял» сталинский режим и деятельность высших партийных и государственных чиновников. Прозвище-характеристику *Троцкий* получил в советской школе талантливый педагог, который увлекал детей интереснейшими историями о славном прошлом Белоруссии. Прозвище авантюриста, героя повести Виктора Казько «Спаси и помилуй нас, чёрный аист», – *Карл Маркс*. Хитрый цыган в годы перестройки создаёт кооператив, специализирующийся на обмане

людей: «*Не сам ли Карл и возглавлял тот кооператив. Полное его имя Карл Маркс. И был он очень похож на Карла Маркса. Копия его в цыганском исполнении»* [4, с. 31].

Использование поэтонимов в художественной прозе является средством характеристики человеческих отношений. Каждый из нас может оценить другого человека с двух разных точек зрения: объективно, с точки зрения постороннего наблюдателя, либо признав в другом субъекте личность, подчеркнув ее ценность: «Нам дано выбирать перед лицом другого человека, другого субъекта: обращаться с ним как с вещью, использовать его либо обращаться с ним как с “Я”» [10, с. 97]. Ярким показателем отношения к человеку и действенным прагматическим регулятором взаимоотношений между людьми можно считать различные типы антропонимов. Так, называя кого-либо по имени, говорящий признает общественную и личностную ценность человека (*субъекта*). П. Флоренский отмечал: «Имя есть выявление в слове начала личности, мощнейшая, а потому наиболее адекватная плоть личности» [13, с. 7]. Тот же, кто употребляет оценочно-характеристическое наименование (прозвище), часто переходит в позицию постороннего равнодушного наблюдателя, который не проявляет по отношению к *объекту* характеристики искренних чувств, не сопереживает, не сочувствует ему. Процесс возникновения пренебрежительных характеристических прозваний отражается в семантике глаголов,

обозначающих акт номинации при помощи прозвища. В отличие от личного имени прозвище не дается (презентуется), а случайно пристает, прилипает, приклеивается, например: *«Вот уж люди – как прилепят человеку прозвище, то не оторвешь»* [5, с. 121]. В этом смысле интересны наблюдения за употреблением антропонимов в произведениях белорусских авторов.

Маленькие героини новеллы Георгия Марчука «На берегу Горыни» ненавидят шкипера Степана по прозвищу **Бомба** за то, что он не дает им рыбачить с баржи, которую охраняет. Прозвище **Бомба**, которым наделили горе-рыбаки своего врага и обидчика, подчеркивает злость, агрессивность шкипера. *«Злой был Степан как сто голодных волков. <...> Степан покраснел, как сто сваренных раков»* [6, с. 282]. Каждый вечер убегая от Степанова наказания, подростки выкрикивают насмешливое прозвище: *«Бомба! Бом-ба! Чтоб ты до своего Пинска не доплыл. Чтоб ты утопился, Бомба! Чтоб тебе уши начальство оторвало! Чтоб тебя девки не любили, Бом-ба! Бом-ба!»* [Там же]. Вернувшись с учёбы, повзрослевшие парни узнают: Степан после смерти жены сам растит маленького сына. Увидев вместо привычного могучего **Бомбы** старика, пережившего не одну потерю, ребята не выкрикивают с берега прозвище, а задумчиво молчат. Страдание, которое рождается в душах повзрослевших героев, не позволяет им использовать насмешливо-пренебрежительное именование.

Обстоятельства рождения ребёнка фиксирует прозвище **Фрицик**. Мальчика, героя повести Клавдии Калины «Мать и сын», так называли в деревне, потому что он родился во время войны от немца.

Прозвища могут описывать внешний вид, физические качества персонажей. Такие антропонимы представляют собой своего рода свернутое описание, словесный портрет, в котором на первый план выходит «особая», наиболее бросающаяся примета индивида. Такие прозвища выставляют напоказ определенную, наиболее яркую черту внешнего облика, которая становится предметом всеобщего наблюдения. Так, физическое увечье персонажа передает прозвище **Сухорукий**: *«У Сухорукого было что-то с левой рукой, кажется, был ранен в гражданскую войну»* [3, с. 98]. Яркую, не такую, как у других полешуков, внешность юноши очерчивает прозвище **Цыганчук**: *«Обзывали Леньку Цыганчуком: он тряс смоляными нечесаными кудлами, которые свисали на лоб, блистал синими белками глаз»* [5, с. 138]. Прозвища этого типа нередко являются своего рода карикатурой на индивида: *«Тот прославленный Жаба имел большой, будто жабий рот и лупатые глаза, в его скрипучем голосе после каждого звука “р” прилетался еще и “л” – трлямай, трлясу с хварлебой тебе»* [2, с. 38].

В контексте исторической прозы употребляются прозвища реальных исторических личностей: *«Новый Моисей, в просторечии Мишка Меченый,*

поднял свой народ с насиженного места, поднял и вел его по пустыне» [4, с. 100].

Ясно, что тот, кто употребляет такие прозвища, не проявляет эмпатии к человеку, не сочувствует ему. Творец прозвища – посторонний равнодушный наблюдатель. В. Казько писал: *«Можно, конечно, отбиваться, говорить, что прозвища дали случайно. Но почему-то все равно дали. Кто-то взглянул на него сбоку и выдал прозвище. Кто, он уже не помнит и сам, да и не это главное. Посторонний, скользнув по тебе, взгляд куда чаще, чем мы сами желаем, бывает ясновидящим» [Там же].*

Прозвища-характеристики могут положительно оценивать персонажей. Описание красивого голоса, которым природа наделила девушку, стало основой прозвания **Оперная**: *«“Оперная” – успели в общезжитии дать Наде прозвище. У нее сильное, широкого диапазона и красивого тембра драматическое сопрано» [5, с. 89].* Прозвище **Козловский** стало шутовым именованием деревенского певца, персонажа рассказа Клавдии Калины «Берёзка». Упомянутые прозвища имеют ироничный оттенок.

Факты биографии и род деятельности литературных героев передают прозвания **Папка-трубач**, **Партизанка**, **Базыль-выведа**. Герой повести К. Калины «Янтарные бусы», бывший детдомовец, получил прозвище **Папка-трубач**, так как в детстве был трубачом в пионерском отряде, чем очень гордился. Прозвание **Пар-**

тизанка получила героиня упомянутой повести, которая в военном детстве была в партизанском отряде. Прозвище **Базыль-выведа** получил герой повести К. Калины, доносивший на односельчан в полицию, собирая информацию о чтении запрещенной литературы и разговорах о несправедливости власти: *«Загугнявив в свой стянутый рубцами нос «вечер добрый», Базыль-выведа, как его дразнили, зашарил глазами по столу, где лежали газеты, по лицам односельчан, силясь угадать, о чем здесь говорили» [5, с. 57].*

Следующую тематическую группу составляют прозвища, образованные в результате имитации речи персонажа, её особенностей, наиболее повторяющихся слов-паразитов и целых фраз. Прозвище председателя колхоза Винцуся Лабунько, героя романа Г. Марчука «Без ангелов», связано с введенным им обычаем поздравлять сельчан с государственными праздниками исполнением песен и концертных номеров. *«Винцусь Петрович входил в дом и от имени правительства поздравлял с праздником и желал здоровья, счастья и энтузиазма в выполнении планов пятилетки. Музыкант шпарил везде польское «Сто лят» и «Рулате рула». Так нажил себе Винцусь Петрович прозвище «Рулате рула пошел». Кто-то шутил: «Рыло ты, рыло» [6, с. 101].* Злая ирония ощущается в прозвище, которое является средством характеристики несерьезного, непрофессионального руководителя колхоза, запомнившегося

сельчанам не работой, а «громкими» мероприятиями.

В деревенской среде широко распространены *генесионимические именованья*. В произведениях белорусских авторов представлены **андрони́мы** – именованья жены по имени, фамилии или прозвищу мужа. Такие прозвища образуются при помощи суффиксов -их- (-ых-), -к-, например: «*Прибежала Юрчиха, говорит: “Ой, кого же твой сын берет, слепую Полю”*» [9, с. 121]; «*Улите, теперь уже Ходосихе, отрезали хороший участок панской возделанной земли*» [5, с. 68]; «*Покойный муж Малашки был в репицком колхозе агрономом. Вот поэтому ее и стали называть Агрономкой*» [Там же, с. 89].

Заметим, что прозвища в произведениях белорусских авторов являются средством характеристики социума, в котором используются такие формы именованья. Чаще всего это деревенская среда, где люди не так строго придерживаются этикетных норм, где принято открыто, остро, метко, а иногда и обидно оценивать человека. Это и криминальная среда, где в кругу «своих» принято употреблять прозвища: «*“Это во Петух, а это – Зубило”, – познакомил с ними Серафима Хан. Серафим действовал осторожно и вскоре обжился кличкой Хухтик, которая, по словам Чижики, происходила от названия очень осторожного зверька, которого никто не видел*» [11, с. 9].

Прозвища, использованные в произведениях белорусских авторов, по степени семантической активности

можно разделить на **прямоговорящие** и **косвенноговорящие**. Прозвища первого типа имеют прозрачную внутреннюю форму. Такие поэтонимы непосредственно, прямо указывают на черты характера, привычки либо внешность персонажей, например: *Капризная, Тихая, Кривоножка, Бородулька, Академик*. Большинство прозвищ в контексте исторической прозы следует отнести к **косвенноговорящим онимам**. Для расшифровки таких наименований необходимо осмысление содержания всего художественного произведения, например: *Волк-отшельник, Панский, Северный, Бомба, Кобра* и др.

Анализ происхождения прозвищ, выявленных в произведениях современных белорусских авторов, показал, что большинство характеристических прозваний образовано от апеллятивов, среди которых можно выделить следующие семантические группы: 1) названия природных явлений, представителей животного и растительного мира (*Целина, Волк, Кобра, Корч*); 2) названия предметов быта, средств транспорта (*Китель, Грубка, Барка*); 3) названия напитков (*Бражка*); 4) названия лиц по внешнему виду, физическим, моральным качествам (*Кривоножка, Бородулька, Паникерша*); 5) наименования лиц по профессии, занятию, социальному положению, национальности (*Цыган, Боксер, Академик, Баптист, Свистун, Монах*); 6) названия специальных понятий (*Биржа, Аллегро, Бомба*). От имени античного бога образовано прозвище *Бахус*, от имён деятелей все-

мирного коммунистического движения возникли прозвища *Карл Маркс, Троцкий*.

Прозвища могут быть образованы лексико-синтаксическим способом в результате лексикализации словосочетаний и предложений: *Штатный Провожатый, Дед Гурок, Гороховый Король, «Рыло ты, рыло»*. Морфолого-синтаксическим способом (путем субстантивации прилагательных) образованы наименования *Капризная,*

Тихая, Спелый, Панский, Северный, Сухорукий, Рыжий, Оперная, Приблудный.

Прозвища отражают менталитет народа, сформированные в обществе в определенную историческую эпоху оценки человеческой сущности, поступков, поведения. В контексте художественного произведения оценочно-характеристические именованные становятся лаконичным средством создания художественных образов.

Библиографические ссылки

1. Беларуская міфалогія : энцыклап. слоўнік / С. Санько [і інш.]; склад. І. Клімковіч. Мінск, 2006. 599 с.
2. Волосевич Э. Лирика и сатира. Минск, 2008. 318 с.
3. Домашевич У. Каждый четвёртый. Минск, 2011. 145 с.
4. Казько В. Спаси и помилуй нас, чёрный аист. Минск, 2003. 319 с.
5. Калина К. Крылатый конь. Минск, 2009. 145 с.
6. Марчук Г. В. Без ангелов. Минск, 2003. 256 с.
7. Марчук Г. В. Крик на хуторе. Минск, 2008. 494 с.
8. Марчук Г. В. Полешук. Минск, 2008. 413 с.
9. Марчук Г. В. Цветы провинции. Минск, 2004. 416 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. 588 с.
11. Осипенко А. Исчезновение в багряной мгле. Минск, 2005. 300 с.
12. Петрачкова И. М. Значимость имени собственного в художественном тексте (на материале современной русской прозы) : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10. 02. 02. Минск, 2003. 21 с.
13. Флоренский П. Имена. М., 1994. 216 с.

S. F. But-Gusaim

**A NICKNAME AS A MEANS OF CHARACTERIZING AND EVALUATING
A CHARACTER (BASED ON THE MATERIAL OF HISTORICAL PROSE
BY BELARUSIAN WRITERS)**

The article views the nicknames of the characters in the historical prose by modern Belarusian writers Georgy Marchuk, Vladimir Domashevich, Claudia Kalina. The author of the article singles out and describes the types of nicknames according to the degree of their semantic activity: straight-talking and indirectly-talking nicknames. The origin of poetonyms (poetic names) is characterized. A thematic classification of nicknames is presented, which reveals the system of associations existing in the linguistic consciousness of members of the Belarusian linguistic culture. The article describes the pragmatic significance of nicknames in the context of historical prose.

Keywords: onym, anthroponym, poetonym, nickname, individual nickname, genesionymic nickname.

УДК 811.161.1

Н. А. Сафронова, Е. М. Корючкина

**К ВОПРОСУ О СИНТАКСИЧЕСКОМ СТАТУСЕ УТОЧНЯЮЩИХ
И ПОЯСНЯЮЩИХ ЧЛЕНОВ ПРЕДЛОЖЕНИЯ**

В статье поднимается вопрос о синтаксическом статусе уточняющих и поясняющих членов предложения и их отношении к полупредикативности. Представлены различные точки зрения лингвистов на природу этих конструкций, а также предпринята попытка доказать полупредикативный характер уточнения и пояснения в составе предложения.

Ключевые слова: обособление, полупредикативность, уточнение, пояснение.

Вопрос о синтаксической природе уточняющих и поясняющих (пояснительных) членов предложения неоднократно становился предметом обсуждения языковедов. И хотя термины «уточняющие», «поясняющие», «пояснительные» по отношению к некоторым обособленным членам предложе-

ния широко используются лингвистами и методистами, что находит отражение в «Русской грамматике» (1980) [8, с. 181,], учебниках для вузов [1, с. 355; 10, с. 254, 268 и др.] и школы [6, с. 200; 11, с. 181 и др.], в языкознании до сих пор многие вопросы, касающиеся рассматриваемых в данной статье

обособленных конструкций, остаются дискуссионными. Справедливыми представляются замечания М. А. Дубовой и Л. А. Черновой о том, что до сих пор «ни в вузовской, ни в школьной практике преподавания русского языка нет чёткого определения этих синтаксических единиц» [2, с. 40]. Поясняющие и уточняющие конструкции далеко не всегда дифференцируются, и зачастую авторы учебников и пособий пользуются каким-либо одним из отмеченных терминов, обозначая этим термином оба типа конструкций (поясняющие и уточняющие). Это приводит исследователей к мысли о необходимости выработки критериев разграничения поясняющих и уточняющих членов предложения [2]. Не менее дискуссионным является и вопрос об отношении обособленных уточняющих и поясняющих конструкций к категории полупредикативности.

На отличие обособленных членов предложения от одноимённых необособленных обращали внимание многие лингвисты. Начиная с XIX века, в работах А. Х. Востокова, Н. И. Греча, Ф. И. Буслаева, а позднее А. А. Потебни, А. М. Пешковского, А. А. Шахматова и других делаются попытки определить природу обособленных членов предложения через выявление отличий их, с одной стороны, от самостоятельных предложений и частей сложных предложений, а с другой – от необособленных членов предложения. К настоящему времени обособление членов предложения связывают с их способностью передавать дополнительное

сообщение (добавочное утверждение или отрицание) [7]. Это свойство обособленных членов предложения получило название полупредикативности. При этом в «Словаре-справочнике лингвистических терминов» Д. Э. Розенталя и М. А. Теленковой отмечается, что семантико-стилистическая функция обособления состоит в уточнении, конкретизации мысли или описываемого действия, а также в том, что они «дают более углубленную характеристику лицу или предмету, вносят в предложение экспрессивную окраску» [Там же]. Авторы словаря полагают, что уточнение является одной из функций обособления, а также отмечают «уточняющий характер одного члена предложения по отношению к другому» [Там же] в качестве одного из условий обособления. В этом же словаре предлагается считать полупредикативными «отношения между обособленным второстепенным членом и тем словом в основной части предложения, которое поясняется обособленным членом» [Там же]. Таким образом, полупредикативность и полупредикативные отношения тесно связываются с понятиями обособления и обособленных членов предложения, а уточняющий характер членов предложения способствует их обособлению и возникновению между этими членами предложения и остальным составом предложения полупредикативных отношений.

Вместе с тем подобная трактовка обособленных членов предложения не является общепринятой. В «Русской

грамматике» (1980) под редакцией Н. Ю. Шведовой все обособленные члены предложения разделены на две группы: 1) полупредикативные и 2) поясняющие [8, с. 181]. Поясняющие члены предложения противопоставляются другим обособленным членам и лишаются тем самым статуса полупредикативных конструкций. Такую же позицию часть лингвистов занимает и по отношению к уточняющим членам предложения: «Предложения с уточняющими членами отличаются от предложений с полупредикативными обособленными членами прежде всего семантикой: первые лишь уточняют, конкретизируют, поясняют сообщение в какой-либо его части, вторые содержат дополнительное сообщение, т. е. полупредикативны...» [1, с. 405]. Эта точка зрения отражена во многих современных учебниках и учебных пособиях по синтаксису современного русского языка для вузов [1; 10 и др.].

Таким образом, в современной синтаксической науке наметились две основные тенденции в определении места уточняющих и поясняющих членов среди обособленных конструкций. Одни синтаксисты противопоставляют их «полупредикативным» конструкциям, другие считают, что все обособленные члены предложения, в том числе уточняющие и поясняющие, обладают полупредикативностью.

Значительный вклад в изучение обособленных членов предложения, полупредикативности, а также уточняющих и поясняющих конструкций внес В. И. Фурашов. Нам представля-

ется убедительной точка зрения лингвиста, который считает, что «разбиение всех обособленных членов на полупредикативные и поясняющие (уточняющие) осуществлено на разных основаниях: полупредикативность понимается как явление конструктивно-синтаксического уровня, а пояснение (уточнение) – как явление логико-синтаксического уровня» [5, с. 205]. Таким образом, уточнение и пояснение можно считать разновидностями добавочного сообщения.

Среди критериев, способствующих определению члена предложения как полупредикативного, лингвисты отмечают «имеющуюся обычно возможность замены обособленного члена придаточным предложением, однородным или второстепенным сказуемым» [7]. Представляется, что и этот критерий не препятствует отнесению уточняющих и поясняющих конструкций к полупредикативным, так как возможность подобной замены очень часто есть и в случаях с обособленными уточняющими и поясняющими членами. Ср.: *Сергевну часто, по нескольку раз в день, навещает внук, четырехлетний мальчик Митя, в зеленоватой клетчатой рубашонке и в коротких вельветовых штанишках (В. В. Полторацкий) – Сергевну часто (это бывает по нескольку раз в день) навещает внук, четырехлетний мальчик Митя, в зеленоватой клетчатой рубашонке и в коротких вельветовых штанишках; Митя открыл мне тайну: маленький шалаш на задах, за бабушкиной избой (В. В. Полторацкий) –*

Митя открыл мне тайну: маленький шалаш на задах, он находится за бабушкиной избой.

В. И. Фурашов, опираясь на концепцию В. В. Виноградова, определявшего предикативность как единство синтаксических категорий модальности, времени и лица (персональности), высказывает мнение о том, что и полупредикативность также имеет грамматическое выражение в категориях относительного синтаксического времени, сопутствующей модальности и персональности [12, с. 206]. Причём эти категории являются неотъемлемой принадлежностью всех обособленных членов предложения, не только тех, которые относят к полупредикативным. Названные грамматические категории могут быть представлены как имплицитно (т. е. не иметь собственных средств выражения), так и выявляться при помощи специализированных средств – экспликаторов полупредикативности.

К экспликаторам полупредикативности следует отнести лексические и лексико-грамматические средства выражения времени, субъективной модальности и лица, которые могут включаться в состав обособленной конструкции (наречия, предложно-падежные формы имён существительных, имена прилагательные, некоторые предлоги, союзы, частицы, модально-вводные слова): 1) *Ритка стоит на одной ноге в автобусе, будущий директор универмага* (Г. Щербакова); 2) *... эта статуя, имеющая для меня теперь совершенно особое значение,*

действительно подвергалась опасности (А. Грин); 3) *Дама с брезгливым недоверием посмотрела на Ларису, а потом на гардеробицу, как бы делаясь с ней своими сомнениями* (В. Токарева). Исследователи отмечают, что включение подобных лексико-грамматических показателей темпоральности и сопутствующей модальности способствует формированию модально-временного плана обособленной конструкции, зачастую отличающегося от модально-временного плана предикативной основы предложения [3; 9; 12 и др.]. Например, некоторые частицы, союзы, модально-вводные слова способны формировать значение сомнения, «кажимости», недостоверности признака, обозначенного обособленным членом предложения (*якобы, как будто, вероятно* и др.). Таким образом, обособленный член предложения приобретает значение ирреальной модальности, тогда как предикативная основа имеет значение реальной модальности (см. пример 3). Экспликаторы со значением времени могут создавать временной план обособленной конструкции, не совпадающий с временным планом предикативной основы (см. пример 1), или подчёркивать совпадение во времени проявления полупредикативного и предикативного признаков (см. пример 2). Категория лица в обособленных конструкциях, как правило, выражается косвенно. Скорее, можно говорить о позиции говорящего лица: *Но рядом не было более Михаила Дмитриевича Скобелева, впоследствии столь рас-*

четливо преданного им (Б. Васильев). В данном примере говорящий (автор) занимает позицию стороннего наблюдателя, которому известны события жизни персонажа как до, так и после описываемых событий, а само наречие *впоследствии* формирует значение следования обособленной конструкции по отношению к предикативной основе. Без введения в состав обособленного члена предложения экспликаторов субъективной модальности и относительного времени модальность обособленного оборота и предикативной основы, как правило, совпадает, а временной план (предшествование, следование или одновременность) полупредикативного признака по отношению к предикативной основе предопределяется грамматическими свойствами частей речи, выступающих в роли стержневого слова обособленной конструкции.

Экпликаторы полупредикативности (сопутствующей модальности, относительного времени, в которых проявляется позиция говорящего лица) могут входить и в состав так называемых «полупредикативных» обособленных конструкций, и в состав уточняющих и поясняющих членов предложения. Анализ уточняющих и поясняющих членов предложения, выявленных в произведениях художественной литературы русских писателей XIX – XXI веков, подтверждает возможность включения в состав рассматриваемых конструкций показателей сопутствующей модальности, персональности и относительного време-

ни, а это, в свою очередь, можно считать ещё одним аргументом, подтверждающим их полупредикативную природу: *В 1942 году, уже на Дону, под станцией Клетской, будучи комиссаром батальона, он получил тяжелое ранение, но, едва оправившись, запросился опять на фронт (В. В. Полторацкий); В прежнее время, – допустим, в шестнадцатом году, – я мог избить казака, рискуя тем, что в бою он мне пустит в затылок пулю, а после февраля пришлось свернуться... (М. Шолохов); Вдоль улицы по обе стороны стоят деревья, вероятнее всего, клены (В. В. Полторацкий); Принц Валлийский, то есть будущий король Георг IV, у её ног... (А. Герцен).*

Таким образом, по вопросу о синтаксическом статусе уточняющих и поясняющих членов предложения существуют две распространенные, но прямо противоположные точки зрения, из которых первая объявляет уточняющие и поясняющие конструкции полупредикативными членами предложения, а вторая – вообще не обладающими никакой предикативностью. Первой точки зрения придерживаются В. И. Фурашов [12], С. В. Мещеряков [3] и некоторые другие исследователи. Вторая представлена в «Русской грамматике» (1980), вузовских учебниках и ряде других работ.

Различие в позициях ученых главным образом состоит в следующем: некоторые лингвисты считают, что уточнение и пояснение не являются по своей сути дополнительным со-

общением, из-за чего не должны иметь статуса полупредикативных конструкций. Вместе с тем лингвистический материал доказывает, что уточняющие и поясняющие члены предложения, как и те, которые большинством лингвистов признаются полупредикативными, могут трансформироваться в полипредикативные предложения, что позволяет сделать вывод о полупредикативной природе рассматриваемых в данной работе конструкций. Ещё одним доводом в пользу нашей гипотезы о полупредикативной природе уточняющих и поясняющих членов предложения можно считать и такое принципиально важное их семантическое свойство, как наличие категорий относительного синтаксического времени, сопутствующей модальности и персональности (что и составляет с грамматической точки зрения сущность полупредикативности), а также возможность включения экспликаторов этих категорий в состав обособленных уточняющих и поясняющих членов предложения.

В последние десятилетия точка зрения о том, что уточняющие и поясняющие члены предложения нельзя совершенно исключать из сферы полупредикативности, получает всё большее распространение, поэтому даже те, кто традиционно противопоставляют «полупредикативные» и «уточняющие» («поясняющие») члены предложения, отмечают, что «в широком понимании даже и этим обособленным членам предложения присущ элемент полупредикативности» [10,

с. 254]. Вероятно, в этом случае необходимо учесть теорию «предикативных рангов» частей речи и членов предложения, выдвинутую А. А. Потёбнёй [4, с. 110, 123], и согласиться с тем, что уточняющие и поясняющие члены предложения обладают свойством полупредикативности в меньшей степени, чем те, что принято традиционно относить к «полупредикативным», однако полностью лишать их статуса полупредикативных единиц тоже не следует.

На наш взгляд, сложность определения синтаксического статуса рассматриваемых нами конструкций состоит и в том, что в настоящее время нет единого понимания полупредикативности (подробнее об этом см. в [9, с. 42 – 44; 13, с. 21 – 22 и др.]), что приводит исследователей к размышлениям об использовании иных терминов для обозначения особых семантико-грамматических свойств обособленных членов предложения, в том числе и уточняющих (поясняющих): «неполная предикативность», «дополнительная предикативность», «сопутствующая предикативность» и др. А. Ф. Прияткина предлагает разграничивать несколько видов дополнительной предикативности [5, с. 21], что позволило бы, не отрицая наличия определённой доли предикативности в различных видах осложняющих конструкций, в том числе уточняющих и поясняющих, показать различие этих конструкций между собой. Справедливой можно считать точку зрения В. И. Чуглова: «Обособление поясня-

ющего члена ... некоторым образом сближает пояснительные конструкции с полупредикативными, но не стирает различий между ними ... в структуре, виде неполной предикативности, функциях и др.» [13, с. 33].

В то же время конструктивными представляются и размышления В. И. Фурашова о том, что при использовании термина «полупредикативность» следует отказаться не от самого термина, а от его количественного, «буквального понимания», в связи с

тем что «полупредикативность имеет градацию: обособленные члены обладают свойством полупредикативности в разной степени её проявления» [12, с. 207].

Таким образом, уточняющие и поясняющие члены предложения также обладают признаками полупредикативных конструкций как с семантической, так и с конструктивно-синтаксической точек зрения, а вопрос об их лингвистическом статусе требует дальнейшего обсуждения.

Библиографические ссылки

1. Бабайцева В. В., Николина Н. А., Чеснокова Л. Д. Современный русский язык: Теория. Анализ языковых единиц : учеб. для студентов высш. учеб. заведений. В 2 ч. Ч. 2: Морфология. Синтаксис. М. : Академия, 2002. 704 с.
2. Дубова М. А., Чернова Л. А. Урок-исследование на тему «Проблема разграничения уточняющих, пояснительных и присоединительных конструкций в простом осложнённом предложении» // Русский язык в школе. 2015. № 6. С. 40 – 43.
3. Мещеряков С. В. О полупредикативности поясняющих членов предложения // Языковые значения, формы и категории : сб. науч. ст. к 70-летию проф. В. И. Фурашова. Владимир, 2005. С. 110 – 123.
4. Потенция А. А. Из записок по русской грамматике. М. : Учпедгиз, 1958. Т. I – II. 536 с.
5. Прияткина А. Ф. Русский язык: Синтаксис осложненного предложения. М. : Высш. шк., 1990. 176 с.
6. Русский язык. 8 класс : учебник / М. М. Разумовская [и др.]. М. : Дрофа, 2019. 270 с.
7. Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов [Электронный ресурс]. URL: <http://rus-yaz.niv.ru/doc/linguistic-terms/index.htm> (дата обращения: 15.04.2021).
8. Русская грамматика : в 2 т. / гл. ред. Н. Ю. Шведова. М. : Наука, 1980. Т. 2. 710 с.
9. Сафронова Н. А. Категория относительного синтаксического времени в предложениях с обособленными конструкциями : дис. ... канд. филол. наук. Владимир, 2013. 212 с.

10. Скобликова Е. С. Современный русский язык. Синтаксис простого предложения (теоретический курс) : учеб. пособие. 3-е изд., испр. и доп. М. : Флинта : Наука, 2006. 320 с.

11. Русский язык. 8 класс : учеб. для общеобразоват. организаций / Л. А. Тростенцова [и др.]. М. : Просвещение, 2014. 271 с.

12. Фурашов В. И. Полупредикативность как семантическое свойство обособленных членов предложения // Многоаспектность синтаксических единиц. М. : Прометей, 1993. С. 204 – 216.

13. Чуглов В. И. Осложненное предложение: полупредикативные и пояснительные конструкции в современном русском литературном языке (структурно-семантический аспект) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Ярославль, 2012. 45 с.

N. A. Safronova, E. M. Koryuchkina

REVISITING THE SYNTAX STATUS OF CLARIFYING AND EXPLANATING MEMBERS OF A SENTENCE

The article raises the question of the syntactic status of clarifying and explanating members of a sentence and their relation to semi-predicateness. Various points of view of linguists on the nature of these constructions are presented. An attempt to prove the semi-predictive nature of clarification and explanation in the composition of the sentence is made.

Keywords: isolation, semi-predicateness, clarification, explanation.

УДК 821.161.1

А. А. Фомина, А. В. Марков

ЭТИКЕТНОСТЬ В РОМАНЕ Е. ВОДОЛАЗКИНА «ЛАВР»

Статья посвящена этикетности в романе Евгения Водолазкина «Лавр». Этикетным было мировоззрение человека, его отношение к природе, времени, истории. Постмодернистский роман часто обращается к средневековым темам, особенно важен здесь психологический облик средневекового человека, то, какие мыслительные формы своего времени он использовал, сам того не осознавая. Этикету подчинялось изображение событий из жизни святых. Структура жития подчинялась житийному канону, согласно которому описывались события жизни святого. В статье объясняется, как этикетность древнерусской литературы используется Евгением Водолазкинским в современном романе; авторы просле-

живают параллели с житийным жанром и наложение житийных топосов на мелодраматические, показывая, как это соединение вживается в полотно постмодернистского романа. Водолазкин использует житийную канву романа, демонстрируя, как иначе, чем классический роман, может быть устроен постмодернистский текст. Центральной темой романа является время: с одной стороны, это историческое время древнерусской литературы, где события истории воспринимаются фрагментарно, с другой – это особый авторский концепт, который эту фрагментарность переводит в вечность; фрагменты истории будущего вставлены как видения в канву истории протагониста и существуют как самостоятельные события вне времени. Автор берет в основу своего романа не только преподобнические жития, но и жития юродивых, тем самым нарушая житийный канон. Лавр одновременно и неузнанный святой, целитель, спасающий от морового поветрия, и юродивый, и преподобный, подчиняющийся иноческим канонам, что невозможно для древнерусского канона. Так этикетность древнерусской литературы становится способом переосмысления постмодернистского текста.

Ключевые слова: древнерусская литература, средневековая литература, этикетность, житие, агиография, юродивый, современный русский роман, история, время, пространство, святой.

Постмодернистский роман нередко обращается к Средневековью как форме средневекового осмысления человека («Имя розы» и «Бaudолино» Умберто Эко, новеллы Милорада Павича). Пытаясь понять, что привлекло внимание современных романистов к этой темной эпохе, обратимся к исследователям, открывшим Средневековье как время развития представлений о личности, сложном соотношении личности и традиции. Йохан Хёйзинга в трактате «Осень Средневековья» говорит об этом периоде как об эпохе угасания, как о времени разрушения устоявшегося прорастающими сквозь него «побегами» новых явлений. Средневековье стремилось всё ограничить определёнными формами, но именно эти формы придавали резкую очерченность, остроту переживаниям средне-

векового человека по сравнению с переживаниями человека современного [15]. В центре внимания французского историка-медиевиста Жака Ле Гоффа – массовое сознание, представления и образ мира в нём отражающиеся. А. Я. Гуревич в послесловии к «Цивилизации средневекового Запада» пишет об исследователе: «Ле Гофф – историк ментальностей (*mentalites*), не сформулированных четко и не вполне осознаваемых (или вовсе не признаваемых) манер мыслить, подчас лишенных логики умственных образов, которые присущи данной эпохе или определенной социальной группе». Речь идёт о привычках мыслить, об «автоматизмах мысли», как называет их Гуревич, которыми человек пользуется не задумываясь, не замечая их [7]. Клайв Стейплз Льюис (подобно Йоха-

ну Хёйзинге, восклицающему «Сколь ревностно выискивали мы в средневековой цивилизации ростки современной культуры!») в своей работе «Аллегория любви» говорит о том, что, если современному автору удастся восстановить то утерянное состояние мысли, для которого аллегорическая любовная поэма была естественной формой выражения, он сможет лучше понять настоящее [10]. Согласно Э. Ауэрбаху, средневековая литература носила реалистический характер, в серьёзной и значительной связи изображались самые обыденные события повседневности. Исследователь сближает два понятия – средневековый реализм и современный реализм. Конечно, они различаются, но принцип постижения действительности у них сходен. Способ изображения жизни автор «Мимесиса» называет «фигуральным», помимо непосредственного смысла изображаемые явления имели скрытый божественный смысл [1]. Д. С. Лихачев вводит понятие этикетности древнерусской литературы. На Руси всё подчинялось этикету, традиции: взаимоотношения людей, их отношение к Богу. Эти традиции пронизывали собой всю жизнь древнерусского человека, влияли на его мировоззрение и мышление. Ученый считает, что литературные каноны необходимо рассматривать как следствие этикетности средневекового мировоззрения и объяснять их связь с представлениями средневекового человека о должном [8]. С. С. Аверинцев настаивает на «человеческом содержании» в средневековых текстах. Речь

идёт об изображении внутреннего человека, несмотря на подчиненность средневековой литературы строгому уставу [5]. Н. А. Бердяев в «Новом средневековье», написанном в 1924 году, уподобляет современную ему переломную эпоху периоду перехода от Античности к Средневековью: «Эпоху нашу я условно обозначаю как конец новой истории и начало нового средневековья». Крушение завоеваний Античности и уход в «мрак Средневековья» Н. А. Бердяев считает не трагедией, а, наоборот, движением вперёд. Так и Новому времени с его бездуховностью наследует «новое средневековье», не отбрасывающее назад, но возвращающее сакральность жизни [2]. Работа Н. А. Бердяева была по-настоящему открыта в перестроечное время, как и многие возвращенные запрещенные в СССР поэты и писатели. Это открытие форм средневекового осмысления мира и осмысления человеком себя в нём не прошло незамеченным для многих писателей постмодерна. В современной русской литературе так или иначе к эпохе Средневековья и к средневековой литературе, используя её элементы, обращаются, например, А. В. Иванов («Сердце Пармы»), Е. В. Колядина («Цветочный крест»), Т. Н. Толстая («Кысь») и другие романисты.

Роман «Лавр», безусловно, постмодернистский роман XXI века. Традиции древнерусской литературы помогают Евгению Водолазкину раскрыть идею романа. Близость с произведениями традиционной литературы

свойственна литературе постмодернизма, для которой важно умение воспроизводить речевые формы отдаленных эпох. В «Лавре» основное внимание уделяется магистральному жанру средневековой русской литературы – житию. Например, к картине мира Средних веков обращается медиевист Умберто Эко в своих романах «Имя розы» и «Баудолино». В «Баудолино» и новеллах Милорада Павича мы видим также ориентацию на житие, что позволяет писателям открыть новые измерения личности, в неожиданном для современности свете увидеть психологию и характер человека.

Уже в подзаголовке автор позиционирует свой роман как «неисторический». Татьяна Морозова в статье «Стать Лавром» говорит о том, что обозначенный таким образом роман отделяется от ряда современной псевдоисторической популярной литературы. «Лавр», действительно, не исторический роман, а, скорее, внеисторический, то есть вневременной, понятный каждому [11].

Реальность, история непрерывны в сознании древнерусского летописца. В Средние века художественное время произведения кардинально отличалось от времени новой литературы, то быстро бегущего, то плавно текущего, тодвигающегося скачкообразно. Время, отмечает Д. С. Лихачёв, «казалось существующим в его объективной данности». Время не было явлением сознания в Средние века. Произведение развёртывалось перед читателем не во времени, а воспринималось

как единое, заранее известное целое [8]. Так и в «Лавре» история будущих поколений известна автору и его читателям, героям же как бы случайно приоткрывается завеса будущего. Для древнерусского писателя эффект неожиданности не имел большого значения, какое он имеет для Евгения Водолазкина. Пластиковые бутылки, на которые наткнулся Арсений в лесу, гуляя с Христофором по весне, как раз этот эффект создают. Так показывается особое отношение автора ко времени: оно не играет решающей роли, линейность исторического времени игнорируется автором, над временем стоит главная божественная заповедь – любовь к человеку, сострадание к ближнему, которые вне времени.

Вневременность является сквозной идеей романа. О времени часто задумывается Лавр, точнее, он отмечает в себе, что хода времени не чувствует. О времени, а также о ходе всемирной истории постоянно думает Амброджо; его цель посещения Руси – узнать о конце света, для этого он изучает хроники и летописи. «На пределе пространства я, может быть, что-нибудь узнаю о пределе времени», – говорит Амброджо отцу, объясняя цель путешествия в Псков с купцом Ферапонтом. Так, юродивый Устин забывает, сколько времени он провел во Пскове: «А может быть, все зимы слились в одну и больше не имели отношения ко времени». Теряет временную память и Лавр: «События в его памяти более не соотносились со временем». Эту вневременность в видении Амброджо

объясняет историк Строев, оказавшийся в Пскове на раскопках в 1977 году: «Для объяснения событий они [средневековые историки] всегда искали нравственные причины. А непосредственной связи между событиями как бы не замечали. Или не придавали ей большого значения ... Все события связывало время, хотя такую связь эти люди не считали надежной» [4].

«В “Лавре” я пытался разобраться во времени как таковом и пришел к выводу, что его, по сути, нет, если смотреть в контексте вечности», – говорит Евгений Водолазкин в интервью «Культуре. РФ» [9]; в этом же контексте творили средневековые авторы, бесконечно переписывая летописи и жития для будущих поколений. Акцент в произведении делается на осмыслении категории времени человеком. Поэтому на первый план выступает «художественная трансформация рефлексии о времени» автором и его героями, пишет И. В. Мотеюнайте [12]. Как мы видим из примеров, приведенных выше, герои романа часто ведут беседы о времени и приходят к выводу, что его не существует.

Е. Г. Водолазкин во «Всемирной истории в литературе Древней Руси» отмечает, что «Всемирная история» понимается древнерусским автором в темпоральном смысле: она начиналась с сотворения мира и всегда помнила о его конце. В хрониках и хронографах изложение её весьма выборочно и во временном, и в пространственном отношениях. Основная черта средневековой историографии – отсутствие аб-

страктных обозначений и перечисление конкретных событий и явлений. Это особое средневековое «фрагментарное» восприятие событий истории [3]. Так и в сознании Лавра события теряют свою последовательность и существуют самостоятельно, как отдельные фрагменты.

Древнерусский автор находит подобие рассказываемой им истории в прошлом, в далеком прошлом, в жизни праведников библейских времен. Это говорит о том, что история повторяется, а также о вневременности того, что может послужить уроком. Об этом говорит и Амброджо: «Всё на свете существует вневременно, иначе как мог бы я знать небывшее будущее». Как отдельные фрагменты существуют в романе и вставки пророчеств Амброджо. Об этом свидетельствуют факты повторяемости и в самом сюжете. «Сестра Пульхерия задумчиво расчесывает родинку и умирает от заражения крови». Устин наблюдает, как спустя какое-то время, занимаясь той же работой, уже сестра Агафья подносит руку к родинке на лице. На полпути юродивый останавливает её руку [Там же]. Так не происходит повторения трагедии, прошлое событие служит как бы уроком, подобно тому как житие служит примером и уроком для средневекового человека.

Одновременно с совмещением исторических (временных) пластов мы наблюдаем в романе совмещение языковых пластов: роман написан на современном русском языке, герои говорят попеременно то на современном

русском, то на древнерусском, то на церковнославянском. То есть перед нами не реконструкция житийного жанра, а современный роман, наряду с другими современными приёмами раскрытия образов и идей активно использующий в своих целях традиции древнерусской литературы.

Одна из таких традиций – этикет, пронизывающий и определяющий мировоззрение средневекового человека, а следовательно, и продукт его мысли, отражающий духовную и социальную жизнь – литературу. Этикетность (понятие, введенное Д. С. Лихачевым) в древнерусской литературе – это следование литературному канону, литературной норме. Литературные каноны, как отмечает Д. С. Лихачёв, – «наиболее типичная средневековая связь содержания с формой» [8]. Современный писатель, экспериментируя над формой, стремится через форму открыть новое содержание, и средневековая образность помогает ему в этом.

«Лавр» – это роман-житие, то есть современный роман с житийными элементами. Житийный канон предписывал определенную композицию. Так, сам рассказ о жизни святого как бы заключался в рамки введения и послесловия агиографа. Во введении, как было принято в древнерусской литературе вообще, автор самоуничужался, называл себя недостойным описывать жизнь святого, называл себя грешником и испрашивал божьей помощи в этом нелегком деле. Мы не наблюдаем в «Лавре» древнерусского повествова-

теля – Евгений Водолазкин выступает перед нами автором современного романа и своего лица не показывает.

Древнерусские агиографы следовали важнейшему для своего времени этическому и эстетическому принципу – принципу подобия, который определял не только литературные, но и поведенческие стратегии Средних веков. Жития были примером для средневекового человека: как надо жить, как надо верить в Бога, какой должна быть праведная жизнь. Как мы увидим далее, жизнь Арсения уподобляется жизни святого, юродивого, преподобного. Сам автор следует этому принципу, уподобляя роман житию и используя особенности этого жанра в своих целях.

В житии выделяются четыре части. Первая – рождение святого от благочестивых родителей, детство. Далее, как правило, описываются искушения святого, а затем его твёрдо соблюдаемый путь к спасению, подвиги, кончина и посмертные чудеса. Автор соблюдает житийную композицию произведения в следующих этапах жизни Арсения. Герой, как и подобает будущему святому, родился от благочестивых родителей. Так, мать Арсения семь дней постилась перед его крещением, «чтобы подготовить новорожденного к первому причастию». Мальчик с детства был любознателен. Оставшись без родителей, он поселился у своего дедатравника. Наблюдательный Христофор разглядел способности мальчика и начал его обучать своему делу. Арсений впитывал новые знания без труда.

Будучи ребёнком, он уже совершал чудеса: так, когда дед с внуком, собирая в лесу травы, встретили волка, Арсений не побоялся подойти к хищному зверю, с тех пор волк жил с ними. Обычно в житиях дружба со зверями происходит в период аскетических подвигов святого, здесь же соединяются два периода жизни Лавра. Мальчик Арсений видит себя уже старцем, исцеляющим графиню, в огне домашнего очага, в то время как Лавр видит себя мальчиком и волка рядом с собой в огне своего жилища [4]. Здесь Е. Г. Водолазкин накладывает житийные топысы на вполне просветительскую схему любви детей к животным и природе, созданную Жан-Жаком Руссо и другими просветителями.

Но, оставшись сиротой после смерти Христофора, Арсений всё же поддаётся искушению. Он жил с Устиной, не венчаясь с ней, что в те времена было неслыханно. Он лечил, как и Христофор, приходящих к нему из Рукиной слободки, и когда Устине приспела пора рожать, он вновь поддаётся искушению, возомнив себя опытным врачом, возомнив, что легко справится с задачами повитухи [Там же]. В сущности, он пошел против Бога, против церкви. Устина должна была родить внебрачного ребенка и родить его, не причастившись, то есть без божественного благословения. Мы видим типичный для жития эпизод нравственного падения святого. В житиях обычно гордыня приводит к катастрофе – нераскаянной смерти или пожизненному покаянию и прощению

только в смертный час. В романе гордыня приводит к социальной катастрофе, переворачиванию средневековых ценностей. То есть Е. Г. Водолазкин снова вплетает средневековую топикку смертных грехов и покаяния в образы новоевропейского романа, где социальное и мелодраматическое всегда интереснее, чем личные грехи.

Младенец умирает в утробе, при родах в страшных муках погибает Устина. Арсений впадает в страшное отчаяние, в своем безумии он тешит себя надеждой, что Устина ещё жива, и принимает решение сохранить тела нетленными до тех пор, пока от голода и холода в нетопленной избе не умрет сам. Однако жители Рукиной слободки находят его и уносят тела в скудельницу – место, где хоронили умерших без покаяния. Этого Арсений вынести не мог, но на помощь ему пришел старец Никандр, дав ориентиры его будущему пути. «Тебе кажется, что у жизни для тебя не осталось ничего существенного, и ты не видишь в ней смысла. Но именно сейчас в твоей жизни открылся величайший смысл, какого не было прежде». Старец говорит, что там, где сейчас Устина, нет времени. Так и жизнь Лавра на земле впоследствии теряет временные рамки. Путь Лавра – это его любовь к Устине, путь великого искупления во имя не только этой любви, но и во имя общей любви к человечеству, любви божественной [4]. Здесь мы также видим наложение топоса жития на топос новоевропейского романа. Средневековый человек может считать замысел Бога о себе, неко-

торый свой идеальный образ, а герой новоевропейского романа наделен собственным уникальным характером, поэтому открывает свою судьбу и свой смысл сам, отчасти равняясь на образцы, а отчасти – на собственный экзистенциальный опыт.

Средневековый автор во всём следует канону, заранее установленному «чину»: если он описывает поступки князя, то они под его пером подчиняются идеалу княжеского поведения, если же это житие святого, то в речи его проявляется этикет церкви [8]. Так и ипостаси Арсения – Арсений-грешник, Арсений-целитель и врачеватель, юродивый Устин, Арсений-странник и паломник и наконец Амвросий, а затем Лавр – описываются в соответствии с поведением, присущим каждой из них. Наиболее ярко это видно при описании поведения юродивого, ведущего себя странным образом: кидающего камни в дома и церкви, живущего на улице, не произносящего ни слова и так далее. По внешнему виду и отрешенности паромщик на реке Великой сразу опознает в Арсении человека божьего.

Безусловно, изображая Арсения-юродивого, Евгений Водолазкин как сотрудник отдела древнерусской литературы Пушкинского дома обращался к житиям юродивых и использовал черты этого жанра в романе. Рассмотрим подробнее – какие именно. А. М. Панченко говорит о двух видах юродства – юродстве природном и юродстве добровольном, «Христа ради». В юродстве выделяется две стороны – пассивная и

активная. Пассивная сторона – это самоуничтожение, мнимое безумие, крайняя аскеза, умерщвление плоти. Юродство – это добровольный подвиг, не предусмотренный иноческими уставами, поэтому активной стороной юродства является обязанность подвижника «ругаться миру», обличать грехи без различия и сильных мира сего, и бедняков, не обращая внимания на общественные приличия [13]. С. А. Иванов особо отмечает, что есть юродивый в представлении Православной церкви. Юродивый принимает на себя личину безумия не просто так, а чтобы скрыть от мира свое совершенство и таким образом избежать суетной мирской славы [6]. Юродивый – актер, отмечает А. М. Панченко, так как наедине с собой он не безумен [13]. Второй чертой юродивого Православная церковь считает, как пишет С. А. Иванов, «наставление в шуточной и парадоксальной форме». За странным, откровенно провокативным поведением юродивого скрывается тайная праведность. Святость юродивого, согласно традиции, не должна открыться до его смерти, при его жизни все должны считать его умалишенным. Если же его святость открыта при жизни, то тем самым уничтожаются и все основания его подвига. Это развенчание сумасшествия работает только один раз. Когда инкогнито раскрыто, юродивый перестает быть святым [6]. При жизни же Устина его святость открывается. С этим связан мотив смены имени Арсением. Но подвиг его не напрасен, ведь это подвиг юродивого Устина.

Рукинца Арсения никто в Пскове не знает, поэтому он сбрасывает личину юродства, не раскрывая своей святости. Но и вновь стать юродивым он уже не может. В канонической литературе раскрытие инкогнито невозможно, в противном случае это уже не житие блаженного, а жизнь простого человека.

«В житиях юродивых прослеживается аскетический топос, что сближает их с житиями преподобническими», – пишет Татьяна Руди. Общим для них является целый комплекс мотивов, связанных с умерщвлением плоти «Христа ради» [14]. Традиционная нагота блаженных составляла «идеальный костюм юродивого», – как писал А. М. Панченко, – и была «одной из важнейших примет юродства». Она же была одним из способов «удручения» плоти [13]. Святой, лишенный крова и облаченный в лохмотья, постоянно терпит изнуряющий зной летом и сильный холод зимой. В качестве примера Т. Р. Руди приводит житие Прокопия Устюжского, который «зимний же мраз и снег и летний вар и зной» терпел с радостью [14]. Арсений поступает подобно каноническому юродивому: стремясь умертвить плоть, сделать её бесчувственной, он надевает лохмотья бродяги, оставленные ему в сарае на пути в Псков. С этой же целью он живёт практически на улице в импровизированном доме: «У одной из стен он увидел два сросшихся дуба, и они стали первой стеной его нового дома. Второй стеной стала стена кладбищенская. Третью стену соорудил

сам Арсений. ... Четвертая стена Арсению не понадобилась: на её месте был вход» [4]. В житии Прокопия Вятского к истязаниям морозом и зноем добавляется мотив истязания тела укусами комаров: «И велие терпение показа от зимнаго мраза и снега, и от зноя солнечнаго вара, и от комаров и мшиц» [14]. Этот же мотив находим в «Лавре»: «Арсения же комары не огорчали. Теплыми сырими ночами, когда воздух превращался в гудящее месиво, он раздевался донага и становился на могильную плиту перед своим домом. Проводя рукой по телу, он испытывал необычное ощущение. Ему казалось, что кожа его покрылась густой, как у Исава, растительностью. Когда он к ней прикасался, растительность превращалась в кровь» [4].

Еще одним элементом, характерным для житий юродивых, становится провокативный мотив надругательства над святым: блаженный желает уподобиться Христу и с этой целью сознательно навлекает на себя недовольство, оскорбления и побои. Так, Симон Юрьевецкий, сознательно стремясь вызвать гнев посетителей корчмы на себя, опрокидывал их питье на землю, за что был избит, побои же переносил с радостью [14]. Арсений также был избит калачником Прохором за то, что опрокинул его лоток с калачами и втоптал их в землю. Однако здесь есть и другая подоплёка, объясняемая другим героем-резонёром – юродивым Фомой. Калачник нематыми руками испек свои изделия после совокупления с женой. Действия юродивого

должны выглядеть безумием, скрывая его праведность. Но в романе мы наблюдаем обратное – действия Устина истолковываются Фомой [4].

Пост юродивых также принимает весьма экзотические формы. Т. Р. Руди приводит такой пример из жития юродивого Артемия Третьяка: «Пища же его: бежучи ухватит полуденежной калач, и ухватит зубами своими, и держа в зубах, весь калач исчиплет и размет, а что в роте, то была у него пища» [14]. Удивительно, но точно таким же образом питался третий юродивый в «Лавре» – Карп: «Когда Самсон выходил на улицу с лотком на ремне, Карп зубами хватал полуденежный калач и бросался прочь. ... За юродивым бежали небогатые люди, которые знали, что калач в конце концов упадет. Когда калач падал, они его подбирали. То, что оставалось во рту у юродивого, и было его дневной пищей». Сам Арсений питался не менее причудливым образом: «По приказу настоятельницы Арсению вынесли миску с кашей. Едва Арсений почувствовал теплоту миски, руки его разжались. Миска упала с глухим стуком, но не разбилась. Трава медленно поглотила кашу. ... Ещё не единожды ему впоследствии выносили кашу, и всякий раз с ней происходило то же самое. Арсений доедал лишь то, что оставляла ему трава. ... Иногда через пролом на кладбище забегали собаки и слизывали кашу своими длинными красными языками» [4]. А. М. Панченко отмечает, что собака – неизменный спутник юродивого, символ юродства в культуре православной Руси. Здесь

налицо житийный мотив поста юродивых [13].

Лавр творит свои первые чудеса, исцеляя чумных в Белозерской земле; однажды он остаётся обворованным в сарае в одежде, непригодной для ношения, это, в сущности, не одежда, а ветошь. С этого момента он принимает обет молчания и свое юродство. «Не хочу отныне говорить ни с кем, кроме тебя, любовь моя», – говорит он Устине. Но юродство это внешнее, Лавр перестает выражать себя в речи и потому для всех он юродив. Он отказывается от своей личности и принимает имя Устин. Добравшись до Пскова, он поселяется под стеной монастыря на кладбище. И здесь, как это свойственно древнерусской литературе, присутствует сравнение с библейским чудом раздачи хлебов. Местный рассказавший за избиение юродивого калачник Прохор приносит ему калачи, которые Арсений раздаёт сначала бедным людям, а затем и всем тем, кто приходит к нему, прослышав о необычном вкусе хлеба из рук юродивого, о его чудодейственных свойствах. Здесь, как и в житии, например, Андрея Боголюбского, святому, заблудившемуся в пурге и замерзающему в сарае, уже готовому отправиться в мир иной, происходит чудесное явление: Арсению является Ангел и спасает его от смерти [4]. В житиях обычно теофания определяет дальнейший путь святого. Так и в романе Арсению открывается дар предвидения и исцеления.

С тех пор время в жизни Арсения перестало двигаться: «Арсений

видел происходящие на свете события, но отмечал и то, что они странным образом разошлись со временем и больше от времени не зависели». Так, Арсений начинает воспринимать жизнь вне времени. Время представляется в «Лавре» как бы сквозным – вспомним снова эпизод, когда маленький Арсений с Христофором, гуляя по лесу, видят в растаявшем весеннем снегу оголившиеся листья, тряпки и старые пластиковые бутылки [4]. Это как внезапное озарение, вспышка сознания. Так же внезапно в беседе с Ферапонтом Амброджо воспроизводит свое видение раскопок в Пскове в XX веке [Там же]. Это реалии времени будущего, причем появляющиеся вне зависимости от места, событий, порой некстати, и образующие как бы связующую нить между двумя веками; это нельзя назвать в полной мере пророчеством, ибо пророчества записываются. Но стоит отметить, что такое ощущение времени давало возможность Арсению видеть сквозь время. Эпизод с предвидением описан только однажды. Арсений необычным образом, размахивая ножом перед лицом иерея Иоанна, предсказывает его смерть. Здесь же, в Пскове, Арсений творит чудеса исцелений: он исцеляет расслабленного, спасает подавившегося костью иерея. Разного рода перемещения в пространстве в житиях (плавание на камне, полёт на бесе и т. д.) оказываются здесь путешествием во времени, потому что для средневекового писателя пространство качественно отличается от неведомых областей, тогда как для со-

временного писателя пространство однородно и известно, а вот время таит в себе загадки.

Завершается «Книга отречения» началом паломничества Арсения в Иерусалим. Сопровождаемый итальянцем Амброджо, Арсений, так же как и во время любого своего движения, в пути исцеляет людей, и всегда слава его идёт впереди. Он прибывает в Святую землю с целью быть ближе к Богу (так ему мыслится), но здесь, уже потеряв Амброджо, он встречает старца, открывающего ему истинный смысл жизни. Не стоит увлекаться движением горизонтальным, важно движение вертикальное, то есть забота о своей душе [4]. Сами эти «координаты» принадлежат новоевропейскому роману, потому что для средневекового сознания движение в Иерусалим – и «горизонтально» и «вертикально» одновременно.

Вернувшись из Святой земли, Арсений принимает постриг, а затем схиму и уходит в лес жить отшельником. К нему в пещеру приходит отроковица Анастасия, потерявшая невинность. Так повторяется трагедия жизни самого Лавра. Но этот чужой грех теперь он в состоянии исправить. Лавр отходит в мир иной с родившимся ребенком на руках. Здесь соединяются тема искупления смертного греха и прощения в смертный час с социальной темой. Мы также видим пример соединения житийных и мелодраматических кодов. Все события истории объединяет любовь, так как «настоящая любовь вне времени».

И здесь, как в житии, посмертным чудом становится нетленность тела Лавра до его отпевания. Завещание Лавра можно рассматривать как признание бренности человеческого тела, признание вечной жизни. Лавр здесь – смиренный праведник, считающий себя недостойным погребения, и это осознанное надругательство над телом, завещанное им, показывает его пренебрежение к земной оболочке. Земная жизнь была для Лавра лишь путём, который он избрал для искупления своего греха, чтобы затем в жизни вечной он смог воссоединиться с возлюбленной Устиной.

Д. С. Лихачев особо отмечает, что взятым из жизни нормам этикета подчинялись только идеальные герои [8]. Идеальной была жизнь праведного старца Никандра, отошедшего к Богу со словами: «Глаголю же и Ти, Господи: в руке Твои предаю дух мой, Ты же мя помилуй и живот вечный даруй ми. Аминь». С той же традиционной формулировкой умирает и Христофор, дед Арсения [4]. Интересно то, что такая смерть не вызывает удивления ни у кого из присутствующих. Всё происходит должным образом. Е. Г. Водолазкин использует этикетность как общий способ изложения, где он употребляет в своих целях каноническую организацию жития. Именно поэтому весь роман пронизан ощущением, что история героя вершится как бы по заранее установленному канону. Собственно, и сам автор в своей «Прологомене» вкратце сообщает о жизни святого, предвосхищая весь роман, по-

этому его сюжетная канва уже не является для нас новостью. Сохраняя житийную композицию, автор показывает, что святость – это тоже вид текста, отличный от психологического романа, который используется здесь как материал для постмодернистских выводов о природе текста и зависимости человеческого поступка от текстовых форм.

Для древнерусского литературного этикета характерно изображение чисто внешней стороны жизни [8]. Все действия должны быть произнесены. «В процессе лечения, – пишет Е. Г. Водолазкин, – существенную роль играло слово». Поэтому Христофор читает не иначе как вслух. «В Средневековье вообще читали преимущественно вслух» [4]. Таким образом люди овеществляли написанное, делали его видимым, и наоборот. Христофору казалось, что «слово записанное упорядочивает мир». Произнесенное слово становилось вещью, для Христофора необходимой. Возможно, именно поэтому главный герой говорил очень мало, как бы игнорируя внешнюю жизнь для жизни духовной. Неслучайно души здесь имеют дар речи. Как отмечает И. В. Мотеюнайте, «человеческие образы здесь – это врачи, больные и их родственники» [12]. Словом можно лечить, заговаривать, но лишь врач знает о спасительности молчания. Здесь отражена христианская по своему происхождению мысль «о греховности человека и сложной природе слова».

Евгений Водолазкин в «Лавре» обращается к традициям древнерус-

ской литературы для раскрытия образного романа. Автор показывает, что святость – это тоже вид текста, на основе которого может строиться постмодернистский роман. Используя традиционные житийные мотивы и сохраняя житийную композицию, писатель показывает, как человеческие поступки могут зависеть от современных форм.

Библиографические ссылки

1. Ауэрбах Э. Мимесис. М. : Прогресс, 1976.
2. Бердяев Н. А. Новое Средневековье [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/69700-novoe-srednevekove/#/toc2> (дата обращения: 07.11.2019).
3. Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси: на материале хронографического и палейного повествования XI – XV веков. СПб. : Пушкинский Дом, 2008.
4. Водолазкин Е. Г. Лавр [Электронный ресурс]. URL: <https://nice-books.ru/books/proza/istoricheskaja-proza/page-67-166277-evgenii-vodolazkin-lavr.html#book> (дата обращения: 21.07.2019).
5. Дорофеева Л. Г. Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI – первая треть XVII века) [Электронный ресурс] // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 16 – 17 / Рос. акад. наук, Ин-т мировой литературы РАН. URL: <https://books.google.ru/books?id=G7FQDAAAQBAJ&lpg=PA67&ots=3tvXmNRNlS&dq=%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%B2%20%D1%87%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5%20%D1%81%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%B6%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5&hl=ru&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 08.11.2019).
6. Иванов С. А. Византийское юродство [Электронный ресурс]. URL: http://ec-dejavu.ru/j/Jurod_Ivanov.html (дата обращения: 27.10.2019).
7. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Goff/zakl.php (дата обращения: 18.09.2019).
8. Лихачёв Д. С. Поэтика древнерусской литературы [Электронный ресурс]. URL: <http://ksana-k.narod.ru/Book/poet/05.html> (дата обращения: 30.08.2019).
9. Луданов И. Евгений Водолазкин: «Я знал, второго «Лавра» писать нельзя» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.culture.ru/materials/158683/evgenii-vodolazkin-ya-znal-vtorogo-lavra-pisat-nelzya> (дата обращения: 08.09.2019).
10. Льюис К. С. Аллегория любви [Электронный ресурс]. URL: http://www.kultpro.ru/item_441/ (дата обращения: 18.09.2019).

11. Морозова Т. Статья Лавром [Электронный ресурс]. URL: https://evgenyvodo-lazkin.ru/507_tatyana-morozova-stat-lavrom/ (дата обращения: 12.10.2019).

12. Мотеюнайте И. В. Слово как способ преодоления времени в романах М. Шишкина и Е. Водолазкина [Электронный ресурс] // Знаковые имена современной русской литературы. Михаил Шишкин. Краков, 2017. URL: https://imwerden.de/pdf/shishkin_konferentsiya_v_krakove_2017.pdf (дата обращения: 22.10.2019).

13. Панченко А. М. Юродивые на Руси [Электронный ресурс]. URL: <http://ec-dejavu.ru/j/Jurod.html> (дата обращения: 27.10.2019).

14. Руди Т. Р. Об аскезе юродивых (из истории агиографической топики) [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ob-askeze-yurodivykh-iz-istorii-agiograficheskoy-topiki> (дата обращения: 13.10.2019).

15. Хёйзинга Й. Осень Средневековья [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lib.ru/FILOSOF/HUIZINGA/osen.txt> (дата обращения: 18.09.2019).

A. A. Fomina, A. V. Markov

ETIQUETTE IN THE NOVEL BY E. VODOLAZKIN «LAUREL»

This article is about etiquette in Yevgeny Vodolazkin's novel «Laurel». Etiquette was the worldview of a person, his attitude to nature, time, history. A postmodern novel often turns to medieval themes, the psychological appearance of a medieval man is especially important here, what mental forms of his time he used without realizing it. Etiquette depicted the depiction of events from the life of saints. The structure of life was subordinated to the canon of life, according to which the events of the life of the saint were described. In this article, we explain how the etiquette of ancient Russian literature is used by Yevgeny Vodolazkin in the modern novel, tracing the parallels with the worldly genre and the imposition of worldly topos on melodramatic, showing how this compound is implanted in the canvas of a postmodern novel. Vodolazkin uses the hagiographic outline of the novel, showing how a postmodern text can be arranged differently than a classic novel. The central theme of the novel is time, on the one hand, the historical time of Old Russian literature, where the events of history are perceived fragmentarily, on the other hand, this is a special author's concept that displays this fragmentation into eternity, fragments of the history of the future are inserted as visions into the outline of the history of the protagonist, and exist as independent events outside of time. The author takes as the basis of his novel not only the monastic lives, but also the lives of the god's fools, thereby violating the canon of life. The Laurel is at the same time an unrecognized saint, a healer, who saves from pestilence, and is a god's fool and reverend, obeying monastic canons, which is impossible for the old Russian canon. So the etiquette of Old Russian literature becomes a way of rethinking the postmodern text.

Keywords: ancient Russian literature, medieval literature, etiquette, life, hagiography, holy fool, modern Russian novel, history, time, space, saint.

**РЕЛИГИЯ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ
К ХУДОЖЕСТВЕННОМУ МЫШЛЕНИЮ**

Художественное мышление стало первой известной нам в истории формой описания «высшего порядка природы» (Цицерон), что в культуре стали именовать «божественным». Первые образы и представления о божественном и религиозном формировались в поэтических произведениях, конструирующих «воображенные миры» через соответствующие метафоры, мифы и легенды о «Ζεὺς», «Iuppiter», «Θεός», «Deus» и других локальных названиях «всемогущих сил», часто скрытых за эвфемизмами и эпитетами. Элиты эксплицитировали эти формы в универсальной максиме «золотого правила», монолатрии и монотеизме, доказывая, что «всемогущих не может быть множество», при этом вновь и вновь переосмысливая вопрос о соотношении «нечестивого»/«богоугодного»/«благочестивого». Образы «высшего порядка природы», созданные российскими писателями XIX века, в настоящее время привлекают к себе внимание, выступая основанием для дискуссий о силе «художественной правды» и «истинном благочестии».

Ключевые слова: религия, религиозность, божественное, художественная правда, концептуальные подходы к художественному мышлению.

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 21-011-44195

**Феномен религии и его
художественные образы**

Исторически, как хорошо известно, термин «религия» вошел в мировую культуру как обозначение особой сферы культуры в текстах Цицерона (Marcus Tullius Cicero, 106 – 43 гг. до н. э.), утвердившись после публикации монографии Дж. Фрезера (Sir James George Frazer, 1854 – 1941) «Золотая ветвь: Исследование магии и религии» (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890), ставшей классической для антропо-

логов. В ней этот термин использован в качестве универсального обозначения особого социального феномена, отличного от феноменов «магии» и «науки», общего для различных культур [4, с. 80 – 87]. Такое различие, однако, не стало общепризнанным фактом, как, к примеру, в Википедии, где они представлены в 85 (магия), 218 (религия) и 227 (наука) языковых версиях соответственно. При этом в современных учебниках по религиоведению магия часто считается разновидностью религии, а шаманские

сообщества регистрируются Министерством юстиции Российской Федерации в качестве «религиозных объединений» (например, «Местная религиозная организация шаманов Иркутской области "Байкал"» [24]).

Вместе с тем некоторые массмедиа в духе подходов Дж. Фрезера могут утверждать, что упомянутый выше шаманизм является не «религией», но «только религиозно-магической практикой» [45]. Подобные представления были зафиксированы еще в конце 70-х годов XIX века, когда В. С. Соловьев (1853 – 1900) отметил, что «религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» и, «если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит» [35, с. 472]. Он утверждал, что «современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет», а «останавливаясь на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного чело-

века, было бы излишне, – это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя» [35, с. 473]. В таком контексте «современная ... цивилизация ... стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов» [Там же, с. 474].

Его друг и последователь С. Н. Трубецкой (1862 – 1905) дал одно из первых собирательных определений феномену религии, который он описал как «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ) [36, с. 540]. Он стремился вычленив аналитические характеристики, позволяющие понять в единстве и особенностях древние мифы, христианство и современную ему философию в свете соотношения этих трех элементов, где полноте христианства (религии как единству веры, представлений и культа) противостояли односторонность мифологии («представления и культы», без «веры») и метафизики философов (абстрактные «представления», без «веры» и «культа»).

Отмеченное выше стремление описать шаманизм не как «религию», но в качестве «только религиозно-магической практики» воспроизводит концептуальные схемы конца XIX века, хотя общее представление о смене мифологии (магизма), религии и философии (науки) как типологических форм мировоззрения и сегодня разделяется как удобная для схематизации материала многими авторами, особенно в учебной литературе. В предельно

общем плане здесь выявляется противостояние феноменов, квалифицируемых как «религия» и «не-религия», при этом последние разделяются на «недо-религию» (магия, т. е. практики без «веры») и «вне-религию/светскость» (секуляризм, атеизм и т. п., т. е. практики без «чародейства» и «конфессиональных обрядов»).

В таком контексте следует обратиться к Цицерону, который ввел этот термин в научный контекст, отметив, что религия – это то, «что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным» [46, с. 278]. «Религию» он противопоставлял «суеверию», отмечая, что «если легкомысленная доверчивость и ошибки постыдны во всех делах, то в этом – в высшей степени, поскольку тут приходится решать, какую меру доверия мы должны иметь к ауспигиям, обрядам, культу богов. И следует ведь опасаться, как бы мы или, проявив к этому пренебрежительное отношение, не впали в нечестие, или, приняв [все на веру], не предались бабьим суевериям» [44, с. 194]. Таким образом, «религия» является нормой между крайностями «нечестия» и «суеверия». Эта точка зрения закрепилась и в поздних работах Цицерона, где отмечалось, что «если суеверие следует отбросить, то этим вовсе не отбрасывается религия», поскольку «мудрому свойственно сохранять и соблюдать установления предков и священные обряды» [Там же, с. 297]. Такое дистанцирование «истинного благочестия» и «постыдных

суеверий» пронизывает всю известную нам историю урбанистических культур, начиная с Древнего Востока, где законы Хаммурапи (ок. 1750 г. до н. э.) фиксируют собирательное понимание «божественного», представляющего «высший порядок природы», тождественный «законной справедливости», в отличие от «чародейства» как «беззакония», даже ложное обвинение в котором грозило смертной казнью [12, с. 22].

Земледелие и скотоводство позволили создать древнейшие урбанистические центры, в которых возникли первые памятники литературы, поэтически зафиксировавшие эпические нормы понимания «истинного» (должного) и «ложного» (преступного). В предельно широком антропологическом контексте Н. Луман (Niklas Luhmann, 1927 – 1998) отмечал, что религию корректно описать как «различие между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с неизвестным» [23, с. 64, 61 – 62]. Первые в истории известные нам тексты о «высшем порядке природы» формировались как поэтические произведения, конструирующие «воображенные миры» через соответствующие метафоры, мифы и легенды о «Ζεύς», «Iuppiter», «Θεός», «Deus» и других именах «божественного», которые сочетались с прозой норм так называемого «обычного права» и навыков практического освоения мира, включая символику чисел. Универсальная максима «золотого правила», монолатрия «отца бо-

гов» Мардука в Вавилоне (ок. 2024 г. до н. э.), «яхвизм» Авраама (ок. 1812 – 1637 гг. до н. э.), «атонизм» Эхнатона (ок. 1365 – 1347 гг. до н. э.), «праведная истина» пророка Заратустры (VII – VI вв. до н. э.), монотеизм Ксенофана Колофонского (ок. 570 – ок. 478 гг. до н. э.), показавшего, что «всемогущих не может быть множество», как и «дилемма Евтифрона» (Платон, ок. 428 – ок. 347 гг. до н. э.), поставившая вопрос о соотношении «нечестивого»/«богоугодного»/«благочестивого», сформировали целый ряд поэтических, прозаических и рациональных образов «высшего порядка природы», сочетаясь с открытиями, что нельзя «наколдовать» урожай пшеницы, приплод отары овец, решение справедливого суда или конструктивные знания, позволяющие построить пирамиду Хеопса или Парфенон, как и убеждение элит, что надеяться на такие возможности «глупо», «бесполезно» и «нечестно».

Обратимся к особенностям развития российской литературы, где, согласно одному из справочных изданий, выделяются четыре больших периода – древнерусский, литература XVIII – XIX веков, период после 1917 года и «новая русская литература» [32]. Не касаясь требующего специального рассмотрения вопроса о литературе XX – XXI веков, отметим, что для первого периода было характерно отождествление религиозности населения с нормативным «правовѣрием» правящих династий Киева и позднее Владимира в юрисдикции патриарха Константи-

нополя и Великой церкви Христовой (ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία). Подчинение «Русская земля» глобальному «Рах Mongolica» и нормам «Закона Ясы», защищавшим «правовѣрие» митрополита, получавшего ярлык в Сарай-Бату или, позднее, Сарай-Берке, сменяется усилением Москвы как нового геополитического центра мира и глобального «правовѣрия/православия» («Москва – третий Рим», 1523). Взятие Казани (1552) и «покорение Сибири» (1581 – 1699) навсегда превратили моноконфессиональное сообщество «благовѣрных» сподвижников князей и митрополита в «аутопойезис» форм развития сотрудничества с сообществами «своих невѣрных», ставших «новыми подданными». Эпоха Реформации в Европе привела к принятию «Соборного уложения» (1649), где «русские православные христиане» отделялись от «богохульников», «бесчинников» и «церковных мятежников», которых следовало после расследования «сжечь». «Книжная справа» и реформы Никона порождают разделение общества на «православных» и «расколщиков» («невѣрных»), включая беспрецедентно кровавую расправу над монахами, участвовавшими в «Соловецком сидении» (1668 – 1676).

Наряду с негативным отношением к «невѣрным» формируется новая вариативная форма коммуникативного «аутопойезиса» – особый светский («метаконфессиональный») дискурс, примером которого стало первое в истории страны 10-часовое театральное

представление («Артаксерксово действо», 1672), успешно поставленное для царя и придворных под руководством лютеранского пастора Иоганна Грегори (Johann Gottfried Gregorii, 1631 – 1675) по сюжету ветхозаветной «Книги Есфирь». Сам феномен театра, возникший в Античности, позволил «трансцендентное» представить как контролируемое и конструируемое «наблюдаемое» представление. Строго говоря, если описывать ситуацию в терминах «Соборного уложения», «правовѣрный» царский двор десять часов с одобрением смотрел на «действие», созданное «невѣрным» (лютеранским пастором), о жизни «невѣрных» (иудеев в Ассирийской империи). Это заложило основания для формирования новой традиции наглядных презентаций внутреннего мира личности и особой «истинной набожности», которые с помощью специфичной «художественной правды искусства» показывали сосуществование разных видов сложных отношений «вѣрности/невѣрности» не только в обществе, но и в душе индивида.

Второй период характеризуется возникновением целого спектра представлений о «правовѣрии» и его альтернативах: от государственного «православия» синодальной «Всероссийской церкви» Российской империи до избегаемых «басурман» (И. И. Лажечников. «Басурман», 1838) и уголовно преследуемых «изувѣрных сект». Можно отметить разделение между «религией народа», «религией Храма», «религией Дворца», «религией Уни-

верситета», «религиями иноверцев и инославных», «религиями публицистов» и «религиями писателей» в поисках норм переживания «никогда не исчезающего сознания тайны мира». Так, к примеру, М. В. Ломоносов (1711 – 1765), самый известный из россиян XVIII века, воспринимался современниками прежде всего как «русский писатель»; первая подготовленная им самим публикация «Сочинений» (1751) включала только поэтические и прозаические произведения, в числе которых были и две созданные в 1743 году возвышенные оды: «Утреннее размышление о Божием величестве» и «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния», свидетельствующие о формировании феномена «вѣры поэтов», основанного на таланте тонко чувствовать и находить особые средства описания «незримого», утверждая за величием явлений видимой окружающей природы присутствие их невидимого основания – Творца [26, с. 43]. Он же начинает отличать глобальную «науку», покоящуюся на серьезных математических расчетах и универсальных «твердых основаниях», от «некой религии», т. е. общности, в которую «обращают» уверениями и которая локальна, имеет только «местный» («групповой») характер, демонстрируя тем самым оформление особого дискурса «вѣры академиков» [20, с. 413]. Для него «отцы церкви ... стояли на верном пути: не унижая науки, не унижая религии, они старались помирить обе стихии» [30, с. 6].

В следующем столетии, получившем ряд названий, в том числе «век журналов» и «век национализма», оформляется многообразие национальных литературных сообществ, в которые «читающая публика» самоопределялась в качестве «любителей литературы» и подписчиков на те или иные журналы, финансируя тем самым многообразные талантливые проекты. Среди них упомянем журнал «Европеец», где его создатель И. В. Киреевский (1806 – 1856) писал о «религии», которую «большая часть людей просвещенных» понимала или «как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах», тогда как по его убеждению, созвучному с поэтикой новой для того времени философии романтизма, в действительности «религия не один обряд и не одно убеждение», а для «полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односторонних, соприкнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и осязательное во всех гражданских и семейственных отношениях», без чего «есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» [17, с. 17 – 18]. Во второй половине XIX столетия В. С. Соловьев в журнале «Православное обозрение» отмечал, что он согласен с «современными противниками религии, потому

что они правы», поскольку «современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть», в то время как «религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего», откуда следует, что «если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит» [35, с. 472].

Журнал «Русская мысль» выступил с обзором произведений И. С. Тургенева (1818 – 1883), описывая последние как одно из проявлений религиозных исканий российского общества середины XIX века, отметив, что «...религиозность человека в последнем своем смысле есть именно никогда не исчезающее сознание тайны мира. Отношение к тайне, *religio* может быть различное; но уже достаточно недремлющее присутствие в душе человека сознания этой тайны, чтобы мы могли определить его как натуру по существу своему религиозную. Такое неуклонное устремление к тайне и скорбные попытки решить ее смысл изощренным умом, неумолимой логикой проходит через всю жизнь Тургенева [27, с. 83]. Сравнивая Тургенева с Толстым и Достоевским, автор обзора отмечал, что

«...все же, по сравнению с Толстым, давшим цельное вероучение, и с Достоевским, чье творчество все насквозь пронизано религиозным пламенем, может показаться, что запросы и искания этого порядка были далеки и, пожалуй, даже чужды душе Тургенева», полагая, что важной была для Тургенева наука, которая имела «двойное значение: она – истолковательница внешнего мира, она освободительница внутреннего человека» [27, с. 84]. Тургенев «остался верен сам себе, верен правде своей души... неизменным поклонником науки. ... Истина научная, как бы горька она ни была, являлась для него обязательной. Перед ее нечеловеческим лицом он готов был отказаться от всех иллюзий» [Там же, с. 85]. Автор статьи отмечает, что «проникнутый глубоким чувством бесконечной сложности жизни, Тургенев ничего так не ненавидел, как скороспелые обобщения. Ортодоксия материализма претила ему, как всякая другая ортодоксия. Сектантство духа находило в нем резкого и беспощадного противника» [Там же, с. 87]. Автор обзора цитирует самого писателя, который говорил, что «я преимущественно реалист, – ко всему сверхъестественному отношусь равнодушно, ни в какие абсолюты и системы не верю, люблю больше всего свободу... Все человеческое мне дорого, но всякая ортодоксия чужда», признавая, что «самая наука, Гегель и Дарвин привели реалиста-мыслителя к заветной черте, заставили его неотвратно думать над ее последней гранью; а

сверхъестественное выводило его из состояния равнодушия каждый раз, как в пламени мысли оно переплавлялось в сверхприродное, освобождаясь от грязных суеверий и от накипи слишком легкой веры» [27, с. 88]. Тургенев «чувет личность в большой мухе с изумрудной головой, греющейся на солнце, в птицах, в собаке, в обезьянах. "Мы тождественны; в каждом из нас горит и светится тот же трепетный огонек <...> Не животное и не человек меняются взглядом: это две пары одинаковых глаз устремлены друг на друга... Одна и та же жизнь жметя пугливо к другой"» [Там же, с. 92]. О фундаментальных вопросах бытия еще в 1867 году Тургенев пишет Герцену: «Теперь действительно поставлен вопрос о том, кому одолеть: Науке или Религии». Тургеневу наша критика охотно давала эпитет страдающего атеиста; такое определение опровергается им самим. В письме к Герцену он говорит о своем отношении к Богу: «Я придерживаюсь мнения Фауста: ...кто смеет Его назвать и кто – исповедать: я верую в Него! Кто дерзнет ощутить и кто дерзнет высказать: я не верю в него!» [Там же, с. 101 – 102]. И. Калус напоминает, что именно К. Ф. Головин (если это его авторство обзора) первым отметил вклад И. С. Тургенева в художественное описание «души простолюдина» [15].

Проблематика соотношения в «душе простолюдина», как и в душе любого человека как такового, таких обычно противопоставляемых аспек-

тов, как «религиозность» и «атеизм», в те же годы поднималась Н. Г. Помяловским (1835 – 1863), описавшем в серии заметок «Очерки бурсы» (1862 – 1863) «бурсацкую религиозность», которая является «полным, абсолютным атеизмом, – не сознательным атеизмом, а животным атеизмом необразованного человека, атеизмом кошки и собаки» [29]. Образ «семинариста-безбожника» Ракитина представил Ф. М. Достоевский («Братья Карамазовы», 1881), намеревавшийся провести целое литературное исследование феномена «атеизма» в современном ему обществе [5].

Еще больше дискуссий вызывало и вызывает творчество Л. Н. Толстого (1828 – 1910), особенно его религиозно-философские взгляды, радикально обострившиеся в начале XX века, когда было опубликовано известное «Определение с посланием святейшего синода ... об отпадении графа Льва Толстого от Церкви» (1901), и активно обсуждающиеся уже почти 150 лет. При этом важно напомнить, что именно Л. Н. Толстой стал автором самого термина «религиоведение», сказав в личной беседе в 1908 году, что «религиоведение – это целая наука, для которой даже названия нет», отметив при этом, что «основные истины во всех религиях одни и те же» [19, с. 81]. Данная личная беседа тогда не положила начало российской академической дискуссии по вопросу о том, как именовать новую исследовательскую область, получившую в мировой науке название «The

Science of Religion» (Study of Religion и т. п.), т. е. «науку о религии» («исследование религий» и т. п.), основные подходы которой были даны в работах Макса Мюллера (Friedrich Max Müller, 1823 – 1900) [2, р. 8728]. Российской «читающей публике» эти идеи были представлены в переводе 1887 года [25, с. 1, 4, 10 – 12].

Эти годы (1879 – 1887) были переломными для Л. Н. Толстого, написавшего «Исповедь» и ряд других текстов, в том числе незавершенное произведение «Николай Палкин» (1887), навеянное бесхитрым народным повествованием о «реалиях войны», вскоре вызвавшее цензурный запрет и открытие на писателя специального «дела» в Департаменте полиции. Он призывал осмыслить то, как «люди, рожденные добрыми, кроткими, люди, с вложенной в их сердце любовью, жалостью к людям, совершают – люди над людьми – ужасающие жестокости, сами не зная зачем и для чего», и что же происходило «в душе того человека, который вставал с постели, умывшись, одевшись в боярскую одежду, помолившись Богу, шел в застенок выворачивать суставы и бить кнутом стариков, женщин и проводил за этим занятием ... свои обычные пять часов и ворочался в семью и спокойно садился за обед, а потом читал Священное Писание?» [28]. В таком контексте требуется переосмысление понимания тех, кого в литературе именовали и именуют словом «верующий» [3, с. 77 – 86].

**Исторические подходы
к художественному мышлению**

Использование событийной реальности художественного текста, обусловленное культурно-историческими обстоятельствами, было бы весьма ограниченным, если бы сложилось только в результате сознательного замысла автора, а не самопроизвольно. Поэтому, рассматривая произведение «переходной» эпохи, исследователь сталкивается не только с конкретными инициативами писателя, но в еще большей степени с тем напряжением и противоречием, которым он подвержен, с его культурно-историческим возрастом. Последний влечет за собой своеобразную организацию научной мысли, информирующей не о времени, которое описывается в произведении, а о том периоде, когда оно создается, читается, изучается. С этой точки зрения любая «реактуализация» той или иной творческой идеи писателя оказывается неотъемлемой частью общего сложного культурного процесса.

Любое социально-политическое стремление народа пронизано его культурно-религиозными представлениями и обусловлено ими. Преодоление исторического «порога», ощущение некоторой «распахнутости» мира, новизны и возможного чуда можно считать необходимыми условиями для свободного самоопределения личности. Следовательно, отмена крепостного права, научный прогресс и географические открытия XIX века явились не только углублением и отражением соответствующих требований времени,

но стали выражением духовных стремлений. Поэтому и перевороты могли произойти только по причине изменения представления о человеке [38, с. 404; 43, с. 90 – 91]. Идея несогласия с миром и «собирательный подвиг народа» [39, с. 395], считающего себя «богоносцем» [11, с. 482], стали результатом его духовного опыта. Ведь наконец-то появилась возможность для проявления соборного сознания как высшей формы человеческого соединения для нового «искушения» истории. А революционный дух эпохи утвердил идею подвига самопожертвования «одного во имя всех» – характерный принцип соборности. Возвращение народу его «богоносного лика» на соответствующей ступени его исторической жизни предопределило развитие этого идеала, а имя и образ Христа были даны для его воплощения именно тогда, когда народ томился ожиданием своего освободителя. Ускорить это «пришествие» может только признание идеи человеческой святости и возможности богоравной жизни уже на земле. Но полнота может быть достигнута не в одном человеке, а во вселенском начале, которое, однако, не лишает личность ее индивидуальности, но дает ей духовную опору как очередному подобию божью.

В итоге народное сознание родило образы, отражающие всеобщее, соборное начало частной жизни. Такое понимание «совершенного» образа человека (то есть в признании за ним окончательной, целостной формы существования) в разные времена и в

разных культурах обозначалось посредством таких понятий, как «герой», «жрец», «праведник», «сверхчеловек» [6, с. 11], основным преимуществом которых была, по мнению Дж. Кембелла, свобода [1, р. 238]. Стремления такого избранника, как правило, совпадают с желаниями и стремлениями всего общества, а также со становлением и развитием отдельного человека до достижения им целостности как истинного бытия. Изначально присущая сборности религиозная идея придает этим образам символическое значение, которое является трансцендентным по отношению к обозначенному Дж. Кембеллом понятию и заменяет всякий теургический акт. Приобщаясь же к истории, герой не унижает своего сакрального значения, а, наоборот, возводит личность до божественного подражания [14, с. 210].

«Новые» представления о герое хотя и не относят его к божественному родословию, но наделяют его теми чертами, которые в данный исторический момент являются определяющими [21, с. 145]. Поэтому, реактуализируя значения желаемого образа, народное сознание интерпретирует их согласно вызовам наступившей эпохи.

Тем не менее очередная «эпоха порождения героев» стала отражать структуру древней родовой внутрииерархической организации, стремящейся к власти как абсолютному началу, к господству над бессильными и побежденными, что, в свою очередь, приводит к рабству. В новых осмысле-

ниях структура взаимоотношений понятий «помещик – крепостной» («хозяин – работник», «царь – раб») повторяет явление Сатурналий, дней всеобщего обновления. В этом древнейшем ритуале рабство или неволя являлись эквивалентом смерти, сохраняя одновременно свое семантическое значение как социальной категории. Наличие двух оппозиционных сторон помогает аналогично дублировать человеческую и космическую жизни: царь (жизнь, солнце и т. д.) временно меняется местом с рабом (смерть, луна и т. д.), после чего следует восстановление прежних позиций (преодоление смерти и обновление). Исходная формация таких иерархических отношений была создана в результате экзистенциального осмысления природы посредством созерцания. В этом смысле мнение М. Элиаде о том, что историческая категория существования человека преобразуется в эсхатологическую функцию [47, с. 128 – 129], содержит в себе значение окончательного итога существования человека в определенной формальной установке. И потому переход категории «смердов», а затем и «крепостных» в статус «крестьянина» стал возможным в эпоху, определившую новое положение человека в мире [13, с. 897; 18, с. 90; 33, с. 249; 48, с. 289 – 291]. Отныне эсхатология представляет онтологическую структуру исторической последовательности, благодаря которой назначаются ее законы и ограничения истории.

К области динамического преодоления всякой конкретности в XIX веке

относили также географические открытия, путешествия, а также большой интерес к космосу. Это должно было впоследствии стать стимулом функционирования авантюрного сюжета в литературе, а также рождения сверхличного содержания художественного образа, что было невозможно без «абсолютизирующей» роли прошлого [9, с. 15, 30, 34, 103]. Последнее своей образцовостью могло стать средством компенсации той действительности, нехватка которой ощущается в настоящем. Этот же контекст, по мнению Н. Ф. Федорова, способствует актуализации мифологического, фольклорного мышления [37, с. 147 – 175]. Структура всякого мифологического путешествия, как правило, основана на расширении формулы сакрального перехода. Находясь в процессе очередного подвига, герой, согласно сказковедческой теории В. Я. Проппа, попадает в царство смерти, которое ему предстоит преодолеть [31, с. 263]. Данное проявление эсхатологической конструкции предполагает также последующее преображение, победу над смертью, которая, как и всякое эсхатологическое построение, носит героические черты. Героем должен был стать тот, кто сумел победить смерть [42, с. 70, 72], которая в данный исторический период является эквивалентом неволи. «Поэтому и проблема совершенствования становится здесь проблемой роста нового человека вместе с новой исторической эпохой, в новом историческом мире, рядом со

смертью старого человека и старого мира» [7, с. 388].

С развитием научной мысли мифологически осмысленный Космос, в свою очередь, стал ограничиваться по мере новых физических возможностей личности, а потому выражаться соответствующим очерком человеческого тела: «Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций, – говорит В. С. Соловьев, – как условий возможности для роста жизни внутренней...» [34, с. 630]. В результате и понятие «красоты» выступает не внешним самопроявлением, но тем же результатом соответствия высшему духовному идеалу. Эта идея и стала обратным принципом определения образцовой структуры (микрокосм > макрокосм) человеческого тела (как в медицинском, так и в геометрическом смысле), а также его космической обработки: «...Если что-нибудь другое и трактуется как прекрасное, то только в меру подражания идеально-правильному движению вечного звездного небосвода...» [22, с. 438].

В свете всех достижений эпохи, казалось бы, время должно было характеризоваться движением вперед, а не возвращением к истокам. Дело в том, что в изолированной крепостничестве действительности невозможно было мыслительное или волевое самоутверждение личности. Категориальное описание такой действительности названо А. Ф. Лосевым «безличием», или «нулевым» [Там же, с. 448] состоянием.

Примечательно, что желание самоутверждения особенно сильно

проявляется в среде интеллигенции в условиях материального благополучия. Другое дело, что ее поиски зачастую выступают в виде значительных отклонений. Поэтому, называя спиритизм «антихристианством», «ересью» [40, с. 133], «усовершенствованным позитивизмом» [Там же, с. 144], П. А. Флоренский видит в нем своеобразную «болезнь» века. В спиритизме утверждается идея восхождения в мистическую сферу единения с космической целостностью [6, с. 11]. Неслучайно вторым знаком новой эпохи, следующей за эсхатологией, становится соединение противоречивых начал – структура, зафиксированная еще Гераклитом [16, с. 178 – 181]. Такое единение приближает к осуществлению исторических задач христианства. Поэтому зачастую спиритизм, рожденный желанием обрести универсальную, «надысториче-

скую» религию, удостоивался внимания великих мыслителей эпохи [8, с. 368 – 370; 10, с. 218; 40, с. 129 – 145].

Тем не менее из всех принятых идей нового века самая значительная утверждает, что личность (при всем своем несовершенстве) всегда задумывалась о своем божественном содержании, достижении высшей ступени своего существования, и неважно, каким образом это проявлялось. «Если человечество еще не достигло этого (Царства Божьего – *В. М.*), – пишет декабрист М. А. Фонвизин, – так оттого, что оно не проникнуто духом Христовым: он действует в отдельных лицах, а не в целом обществе, которое все остается языческим в понятиях, обычаях, нравах, образе жизни – даже в самих законах ... “да придит оно как на небеси, так и на земли”» [41, с. 356 – 357].

Библиографические ссылки

1. Campbell J. The hero with thousand faces. New Jersey, 1972.
2. Gregory D. Alles Study of Religion // The Encyclopedia of Religion. 2 edition, Lindsay Jones editor in chief Mircea Eliade; Charles J Adams. V.13. Macmillan Reference USA, 2005. P. 8728.
3. Аринин Е. И., Мартиросян В. С. Парадоксы термина «верующий» в контекстах отношений России и Армении // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. 2017. № 4(16). С. 77 – 86.
4. Аринин Е. И., Мартиросян В. С. Термин «религия»: сравнительный анализ некоторых денотатов и коннотатов в России и Армении (к постановке проблемы) // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. 2017. № 3(15). С. 80 – 87.
5. Атеизм [Электронный ресурс] // Федор Михайлович Достоевский. Антология жизни и творчества. URL: <https://www.fedordostoevsky.ru/works/unrealized/atheism/> (дата обращения: 08.10.2020).

6. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.
7. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
8. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Собр. соч. : в 7 т. М., 2002. Т. 6.
9. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
10. Бердяев Н. А. С. Хомяков как философ // *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.). М., 2002.
11. Бердяев Н. А. Смысл творчества. М. ; Харьков, 2004.
12. Волков И. М. Законы вавилонского царя Хаммурапи / под общ. ред. Б. А. Тураева. М., 1914.
13. Журавлев А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
14. Каждан А. П. Византийская культура (X – XII вв.). СПб., 2006.
15. Калус И. В. «Впервые взглянул простолюдину в душу...»: критический метод К. Ф. Головина (на примере интерпретации творчества И. С. Тургенева) [Электронный ресурс] // Содружество литературных проектов «Русское поле». URL: <http://parus.ruspole.info/node/10445> (дата обращения: 08.10.2020).
16. Кессиди Ф. Х. Гераклит. М., 1982.
17. Киреевский И. В. Деятнадцатый век // *Европеец* : журн. И. В. Киреевского. 1832 год. Серия: Литературные памятники. М., 1989.
18. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
19. Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия 1: Богословие. Философия, 2013. № 5.
20. Ломоносов М. В. *Dissertatio de liquido et solido* // Полн. собр. соч. М. ; Л., 1952. Т. 3.
21. Лосев А. Ф. Гомер. 2-е изд., испр. М., 2006.
22. Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. Т. 1. Ранняя классика. М., 2000. 624 с.
23. Луман Н. Дифференциация : пер. с нем. М., 2006.
24. Местная религиозная организация шаманов Иркутской области «Байкал» [Электронный ресурс]. URL: <https://shaman38.ru/o-nas.html> (дата обращения: 15.07.2020).
25. Мюллер Ф. М. Религия как предмет сравнительного изучения // *Лекции проф. Макса Мюллера* / пер. [с англ.] А. М. Гилевич. Харьков, 1887.
26. Ломоносов М. В. Ода 9. Утреннее размышление о Божием величестве // *Собрание разных сочинений в стихах и в прозе Михайла Ломоносова*. Книга первая / печатано при Императорской Академии наук 1751 года.

27. Орловский С. О религиозных исканиях Тургенева // Русская мысль. 1911. Кн. IX.
28. Петровицкая И. В. «[Николай Палкин]». 1887 [Электронный ресурс]. URL: <http://tolstoy.ru/creativity/journalismguide/118.php> (дата обращения: 23.08.2020).
29. Помяловский Н. Г. Очерки бурсы [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/p/pomjalowskij_n_g/text_0030.shtml (дата обращения: 23.08.2020).
30. Попов А. В. Наука и религия в мирозерцании Ломоносова // М. В. Ломоносов, 1711 – 1911 : сб. ст. / под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911.
31. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
32. Русская литература [Электронный ресурс]. URL: https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/RUSSKAYA_LITERATURA.html?page=0,0#part-2 (дата обращения: 20.09.2020).
33. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. 2-е изд., стер. М., 1994.
34. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Сочинения : в 2 т. М., 1988. Т. 2.
35. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Чтение первое // Православное обозрение. 1878, март.
36. Трубецкой С. Н. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVIA (52). Резонанс и резонаторы – Роза ди-Тиволи. СПб., 1899.
37. Федоров Н. Ф. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Сочинения. М., 1982.
38. Флоренский П. А. 4-я лекция. Способы построения кантианского мировоззрения. Расщепление бытия в пространстве и времени. Теория чистых линий. Теория мутаций. Антиномичность жизненного мышления // Сочинения : в 4 т. М., 2000. Т. 3, ч. 2.
39. Флоренский П. А. Иконостас // Имена : Сочинения. М., 2008.
40. Флоренский П. А. Спиритизм как антихристианство // Сочинения : в 4 т. М., 1994. Т. 1.
41. Фонвизин М. А. Письмо Оболенскому Е. П., 6-го июня 1851 г., Тобольск // Сочинения и письма : в 2 т. Иркутск, 1979. Т. 1.
42. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
43. Хренов Н. А. Массовые реакции на искусство в контексте исторической психологии // Художественное творчество и психология : сборник. М., 1991.
44. Цицерон. О дивинации // Философские трактаты. М., 1985.
45. Шестаков И. Нерелигиозные взгляды. Почему шаманизм не станет официальной религией в России [Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/757824/ignat-orbeliani/nereligioznye-vzgliady> (дата обращения: 20.09.2020).
46. Шохин В. К. Философия религии и её исторические формы (античность – конец XVIII в.). М., 2010.

47. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) // Космос и история. Избранные работы. М., 1987.

48. Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. Т. 1.

E. I. Arinin, V. S. Martirosyan

**RELIGION, RELIGIOUS AND CONCEPTUAL APPROACHES
TO ARTISTIC THINKING**

Artistic thinking, presented in poetry, became the first form of description of the «higher order of nature» (Cicero) known to us in history, which was called «divine» in culture. The first images and ideas about the divine and the religious were formed precisely in poetic works that construct «imaginary worlds» through the corresponding metaphors, myths and legends about «εὐς», «Iuppiter», «Θεός», «Deus», etc. local names for «omnipotent forces», often unpronounceable and hidden behind euphemisms. Elites explicated these forms in the universal maxim of the «golden rule», monolatry and monotheism, proving that «there can be no many omnipotent», rethinking again and again the question of the ratio of «ungodly»/«godly»/«godly». The images of the «higher order of nature» created by writers of the 19th century have attracted attention up to the present day, serving as the basis for discussions about the power of «artistic truth» and «true piety».

Keywords: religion, religiosity, divine, artistic truth, conceptual approaches to artistic thinking.

УДК 2+7.046.1/82

Н. И. Петев

**ПОСТРОЕНИЕ ИСКУССТВЕННОГО МИФА И АКТУАЛИЗАЦИЯ
ТРАДИЦИОННОЙ МИФОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖ. Р. Р. ТОЛКИЕНА:
«КОЛЬЦО ВСЕВЛАСТИЯ» И КОСМОГОНИЧЕСКИ-АКТОРСКАЯ
СПЕЦИФИКА ПЕРСОНАЛИЙ**

Произведения Дж. Р. Р. Толкиена известны во всём мире, а созданный им «мир» стал мотивом будущего творчества в жанре «fantasy». Кроме того, в настоящее время существуют различные сообщества, в основе которых лежит творчество Дж. Р. Р. Толкиена, цель которых – не только косплей (т. е. перевоплощение в различные роли), в частности на различных фестивалях и симпозиумах, но и ролевые игры с реконструкцией событий произведений писателя. Хотя толкиенизм считается актуальным и современным явлением, идеи и основные

элементы сюжетов произведений писателя носят характер заимствования из сферы традиционной мифологии. Целые сюжетные линии, персонажи, артефакты имеют явные параллели с мифологическим наследием различных народов мира. Создавая свою «мифологию», Дж. Р. Р. Толкиен реактуализирует различные религиозные мотивы, в том числе «мертвых» религий, под видом совершенно новой (в действительности же искусственно разработанной в рамках творчества в жанре «fantasy») «мифологической» системы.

Ключевые слова: «Кольцо Всевластия», фетишизм, талисман, кузнец, политеизм, алхимическое делание, творчество и разрушение, страх и релятивный ужас.

Творчество английского писателя и поэта Дж. Р. Р. Толкиена достаточно популярно в современном мире. Экранизированная трилогия «Властелин Колец» получила 17 «Оскар» в 30 номинациях, при этом последняя часть («Возвращение Короля») победила во всех 11 категориях, на которые фильм был номинирован. В 2017 году был анонсирован выход телесериала «Властелин Колец» (по легендарииу Дж. Р. Р. Толкиена), а съемки начались в 2020 году. Стоит отметить, что стоимость съёмок сезона практически в 6,5 раза дороже, чем стоимость одного сезона знаменитой экранизации «Песни льда и огня» Джорджа Р. Р. Мартина («Игра Престолов»). Кроме таких знаменитых произведений, как «Властелин Колец», «Хоббит, или Туда и обратно» (тоже известна большинству благодаря экранизации Питера Джексона) и «Сильмариллион»¹, перу Дж. Р. Р. Тол-

киена принадлежат работы, многие из которых изданы после его смерти его сыном. С ростом интереса к «Миру Толкиена» стали издаваться различные отдельные исследования (легендарииум) и энциклопедии (например, «История Средиземья»).

Стоит отметить, что первоначально «Сильмариллион» имел название «Наброски Мифологии» и представлял собой историю Англии с интегрированием мифологии разных народов Европы (объемом всего 28 страниц), но в дальнейшем Дж. Р. Р. Толкиен перерабатывает текст и пытается его издать под названием «Квента Нолдоринва». Он получает отказ в публикации по причине сложности работы, а также потому, что в ней много «кельтского». Дж. Р. Р. Толкиен возвратится к данному тексту в последние годы жизни, разрабатывая её теологический и философский аспекты. Издана работа будет уже после его смерти под названием «Сильмариллион» (с внесёнными корректировками его сына Кристофера).

Стоит указать, что Дж. Р. Р. Толкиен обращается к одному из фундаментальных принципов мифологии –

¹ П. Джексон ещё в 2019 году высказал желание экранизировать «Сильмариллион». Однако это достаточно проблематично, так как весьма сложно уложить большой объём указанного произведения в привычную трилогию. В целом режиссер и продюсер планировали снять более 14 фильмов по трудам писателя.

её историчности. М. Элиаде отмечал, что «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена “начала всех начал”» [19, с. 15]. Дж. Ф. Бирлайн называл миф «Историей Предыстории» [1, с. 14]. Дж. Р. Р. Толкиен, как и многие авторы в жанре «fantasy», берет в качестве фундамента историю (или отдельные её части), синтезирует её с мифологическими мотивами и сюжетами, а затем происходит «секреция» некоего единого, целостного продукта. С одной стороны, мифологический и исторический элементы ретушируются: они переплетаются, оттеняя содержание друг друга, и образуют новое значение. С другой стороны, подобным способом происходит своеобразная модернизация и модификация изначально заложенного материала истории и мифа. Реактуализация возможна с помощью наиболее эффективного, особенно для современного индивида, инструмента – эстетически приукрашенного изложения как феномена наглядности. Это одновременно и «сплав», и некий суррогат альтернативы истории и материализации, инкарнации мифа (некое его приближение к времени читающего, т. е. он перестаёт быть чем-то далёким, а наоборот, обретает значимость здесь и сейчас).

Интересен тот факт, что сам Дж. Р. Р. Толкиен ещё при жизни был «практически» номинирован на Нобелевскую премию по литературе в 1961 году. Его друг К. С. Льюис выдвинул кандидатуру Толкиена за его труд

«Властелин Колец». Однако комитет отказал в такой возможности с туманной формулировкой, что изложенный в трилогии «результат никоим образом не соответствует повествованию самого высокого качества» [22]. Также комитет отклонил заявки нескольких других писателей по причине «сомнительного послевкусия», «однообразия», а некоторые – по причине «слишком преклонного возраста» номинантов (хотя это не мешало в последующем присуждать премию кандидатам более старшего возраста), что указывает на определённую необъективность оценивания. Парадокс и некая ирония заключаются в том, что именуемые «второсортными» произведения Дж. Р. Р. Толкиена не только получили признание, но и стали фундаментом для формирования жанра «fantasy», а также повлияли на творчество будущих поколений не только в литературе, но и в музыке, кино и т. д. Его труды приносили и приносят не только духовные плоды, но и материальные. Права на творчество Дж. Р. Р. Толкиена имеет ряд компаний: Tolkien Estate, J. R. R. Tolkien Discretionary Settlement, The Tolkien Trust, Middle-earth Enterprises и т. д.

Несомненно, что те образы, персонажи, события и некий «мир», созданные Дж. Р. Р. Толкиеном, являются определённым коммерческим продуктом, при этом с определённой заявкой на массовость. Было бы иррационально и алогично отвергать данный факт, учитывая, какие доходы имеют держатели прав и торговых марок от

продажи книг, игр, фильмов, различной атрибутики и т. д., связанных с творчеством этого английского писателя. Подобная массовость мифологии характерна для искусственной мифологии, которая имеет высокую степень интегрированности в массы, инструментальный и спекулятивный характер, а также тенденцию собственной модернизации в соответствии с требованиями индивида и социума. Масштаб распространения – это благодатная почва для развития и процветания такой мифологии. Более того, это важное условие её существования: чем больше людей, охваченных такой мифологией, тем интенсивнее и актуальнее её модификация. Ещё в архаичное время чистота мифологии, сохранение изначального её значения, оберег её «ядра» от массовости и т. д. были уделом определённой профессиональной категории людей (шаманов, жрецов и т. п.).

Однако стоит указать, что «мифология Толкиена» изначально обладает неким вектором мифологии «прорыва», т. е. стремлением к прорыву собственно мифологического компонента. В подобном нет ничего странного или противоречивого, так как один феномен может содержать в себе обе эти формы. Религии и мифологии подвержены трансформации с течением времени и развитием общества и человеческого сознания/мышления. Если мы будем рассматривать такой объект веры, как Бог в истории религии, то можно проследить не только изменения количественного характера (переход от политеизма через прамо-

нотеизм к монотеизму), но и его качественные метаморфозы: изменение характера Бога от ветхозаветного гнева Яхве к милосердию Иисуса Христа; активность и форма (деизм, теизм, пантеизм), требование к людям как своим созданиям (уже в аспекте требований к поведению и отношению верующих в лоне католицизма, протестантизма и православия подчёркивается некая разность Бога¹) и т. д. Стоит также указать, что и личностное понимание индивидуумом Бога может быть не тождественным установленной интерпретации религиозного института. Каждый индивид может иметь своё собственное представление о Великом Творце.

В рамках «мифологии Толкиена» существуют подобные метаморфозы, переход непосредственно от мифологии «прорыва» к искусственной спекулятивной (массовой) мифологии.

¹ Несомненно, что здесь разность не стоит понимать так, что Бог разный, т. е. что идёт утверждение политеистического характера. Подразумевается, что интерпретация Бога совершенно разная, в частности в рамках эсхатологических требований к индивиду. Каждая из трёх традиционных конфессий христианства выступает образом великого Творца; при этом они отличаются друг от друга. И в данном случае не были затронуты интерпретации Бога в рамках вероучения ислама, нетрадиционных религиозных движений или буддизма, который, являясь одной из мировых религий, хотя и проповедует политеизм, но считает божества менее благой формой перерождения, чем люди. В последнем случае образ Бога/богов носит второстепенный характер.

Наибольший интерес представляют непосредственно выбранные автором мифологические компоненты и образы, т. е. те элементы, которые составляли основу мифотворчества писателя. Дж. Р. Р. Толкиен чувствовал слабость и несостоятельность своей первой «мифологической системы», поэтому стремился редактировать её, вводя различные философские и теологические аспекты, стремясь придать ей самобытную форму. Для подобной модернизации необходимо не только знание непосредственно мифологического наследия народов мира, специфики и функций мифа, но и собственное его переживание, некое видение и фиксирование. Конечно, это не указывает на то, что сам автор действительно верил в существование данного мира, в частности с рациональной точки зрения, но такое положение вещей и не отменяет эстетического «со-бытия» с ним, в том числе в рамках иррационального.

Первый символ, который необходимо проанализировать, – это «Кольцо Всевластия». Оно выступает катализатором сюжетного развития в «мифологии Толкиена», в частности в рамках повести «Хоббит» и романа-эпопеи «Властелин Колец». Само происхождение, точнее конкретное заимствование из истории или мифологии данного образа/предмета в рамках творчества Дж. Р. Р. Толкиена, туманно. Известно, что он был привлечён как специалист по англосаксонской истории и филологии на раскопки храма бога Ноденса в Лидни-парке (Глостершир, Англия) в 1928 году. Писатель позна-

комился с историей проклятого кольца («Кольцо Сенициана», или «Кольцо Сильвиана») и свинцовой таблички-дефиксиона¹ из Лидни-парка.

¹Таблички-дефиксионы использовались в Древнем Риме, Древней Греции и Римской Британии для различных целей. В основном их применяли для проклятия (заклинания на болезнь, смерть, нищету) какого-то человека. Представляли собой тонкий свинцовый лист с текстом (иногда писали лишь имена, а проклятие произносили устно, а иногда некое наказание не было именованным, а предназначалось любому, кто совершит определённое действие (некое преступление и зло)), который помещали в определённое место, связанное с тем, на кого направлено заклинание (под землю, в могилу, в бассейн, колодец), или прибавляли к стенам храма. Как правило, обращались к духам, умершим предкам, непосредственно к месту или богу. Целью могла быть не только непосредственно смерть или болезнь другого человека, но и принуждение его к определённым действиям.

Подобные таблички иногда использовались не для проклятий, а для, например, помощи мертвым, – тем, кто скончался в раннем возрасте или умер не своей смертью, для упокоения души или в качестве любовного приворота. Иногда дополнительно использовались небольшие куколки и фигурки, схожие с «куклами вуду» (им связывали ноги, руки, тело протыкали). Однако прямую связь с вуду установить хронологически невозможно, так как эта синкретическая религия появилась ориентировочно в XVII веке. Возможно, что существовали отдельные элементы вуду ранее, и они попали с рабами из Западной Африки через Карфаген в мир эллинов и римлян. Но подобные элементы проклятий (когда отождествляется предмет и его владелец/другой человек) в разных формах существовали у всех народов. Поэтому сложно ответить на вопрос самобытности или заимствования данного элемента ритуала.

Предание о кольце указывает, что в конце IV в. н. э. римлянин по имени Сильвиан посетил кельтский храм, посвященный богу исцеления Ноденсу, расположенный на холме над рекой Северн в Лидни в Глостершире. Во время его визита (и, возможно, в то время, когда он купался в изысканных храмовых ваннах) его золотое кольцо было украдено. Согласно проклятию на табличке-дефексине Сильвиан полагал, что вора звали Сенициан, и он предложил половину стоимости кольца кельтскому богу Ноденсу, которого попросил взамен забрать у преступника хорошее здоровье. На найденном кольце была надпись; один из ее возможных переводов гласит: «Сенициан, живи и процветай», что трактуется (по некоторым версиям), как некое контрзаклинание, которое должно было избавить его от подозрений в воровстве и таким образом отвести проклятие таблички. Однако в научной среде нет однозначного мнения по поводу связи между этими находками, а надпись переводится так: «Сенициан, живи в Боге». Ее цель – продемонстрировать переход владельца украшения из язычества в христианство. Механизм подобных заклинаний состоит в следующем: божеству жертвуется (временно) сам предмет или его стоимость (иногда некоторая её доля); таким образом,

вор как бы крадёт уже не у человека, а у бога/богини, что придаёт некую сверхъестественную эффективность грядущему наказанию. Из мифов различных народов известно, что боги никогда не терпели оскорбления в свой адрес, особенно со стороны смертных, наказывая их изощрёнными способами.

Стоит указать, что при помощи табличек-дефексионов, как правило, обращались к хтоническим и inferнальным (точнее, к владыкам мира мёртвых) божествам: Плутону, Харону, Гекате, Персефоне и т. д. В случае с «Кольцом Сенициана» хозяин предмета обращался к кельтскому богу Ноденсу (Нодонсу). Данное божество в своей символике соединяло водные и соляные элементы и, предположительно, являлось богом-целителем (с этим связывают купальни при его храме); представляло собой некий аналог галльского Юпитера [18, с. 318 – 319]. Хотя с «проклятыми табличками», загробным миром и искусством магии больше был связан бог Огмий (Огма) [Там же, с. 332 – 333], который по своим функциям имел сходство с такими персоналиями мифологии, как Гермес, Харон и Один.

Н. С. Широкова отмечает, что бог Нодонс (тождественный Нуаду) – один из богов, которого средневековые и римские комментаторы и авторы

называли Диспатером¹, т. е. римским богом подземного мира [18, с. 305, 319]. Если рассматривать термин «диспатер» как описание некоего состояния, при котором законная власть была утрачена, то ярким примером здесь может служить Аид (Плутон). Он является старшим сыном Кроноса (Сатурна), а по закону наследования власти обычно старший сын занимает трон после своего отца (право или закон старшинства). Однако Аид (Плутон) не только не получает власть, но и «ссылается» в мир мёртвых, подобно тому как отсылались возможные наследники/претенденты на трон в самые далёкие от центра уголки государства или империи. Вольно или неволь-

¹Имя/термин «Диспатер» происходит от лат. «Dis Pater», или «Dispater», и имеет несколько вариантов происхождения. Первый предполагает, что имя связано с «dives» и интерпретируется как «бог богатств», напрямую связывая его с божеством Плутоном. Второй вариант теоретически связывает Диспатера с Юпитером, т. е. протоиндоевропейский «Dyeus Phter», или «Зевс-отец». Стоит отметить, что имя происходит от лат. «Pater» (что переводится как «Отец») и «Dis». Частица «dis» как отрицательная частица указывает на затруднение, нарушение, расстройство, разделение, утрату чего-либо, а также сообщает понятие, к которому присоединяется, отрицательный или противоположный смысл. Можно предположить, что данный термин может отражать не только некое противопоставление главе пантеона, но и некоторое состояние утраты «отцовства»: в том смысле, что утерянным является верховная власть, так как обычно верховное божество имело такие эпитеты, как «Отец», «Всеотец», «Великий Отец» и т. д.

но (по причине достаточной распространённости данного сюжета как в мифологии, так и в различных эпических сказаниях/сказках) Дж. Р. Р. Толкиен затрагивает данную мифологему в своей космогонии. Так, Мелькор, один из Валар (некий аналог божеств или ангелов), не только был рождён первым [15, с. 16], но и был превыше остальных одарён мудростью и силой [Там же, с. 6]. Сам Илуватар как некий аналог абсолютного бога признает первенство Мелькора перед остальными братьями и сёстрами [Там же, с. 8].

Однако Дж. Р. Р. Толкиен заимствует сюжет из учения зурванизма о рождении братьев-близнецов Ахура-Мазда и Ангра-Майнью: тот, кто родится первым, будет провозглашён богом и получит всю власть. Ахура-Мазда услышал мысли Ормазда, в чреве которого они пребывали, и рассказал о них своему брату. Тогда Ангра-Майнью разорвал плоть своего отца и вышел первый, но Ормазд не признал его первенство и оставил обещанный статус за Ахура-Маздой. Подобное присутствует и в истории братьев Мелькора и Манве. Последний был ближе к Илуватару. В сюжете о двух братьях Валар Дж. Р. Р. Толкиен, будучи человеком, воспитанным в католической среде, отражает два принципа христианства. Первый предполагает, что творчество, стремление к актерским способностям – преступление против Бога (ярко выражено в период Средневековья). Единственный «грех» Мелькора – стремление к творчеству, неза-

висимости и т. д. Второй принцип – «кроткие унаследуют землю», т. е. более покладистый, менее активный и инициативный брат обретает власть. Можно сказать, что Мелькор – это тот, кто должен был по закону старшинства занять центральное место в пантеоне, но по причине своей непокорности был лишён этой возможности¹. Он именно тот персонаж, который счита-

¹Конечно, мотив падения Мелькора представляет собой переработанный сюжет о свержении с небес Люцифера в христианском вероучении. Но изначально Дж. Р. Р. Толкиен описывает данного персонажа не как антагониста, а как героя. В частности, об этом говорит сюжет о скитаниях Мелькора по пустыне. В героических циклах протагонисты часто остаются одни, преодолевая различные сложности. К. Кереньи отмечает, что бог-младенец – это персонаж, который остаётся в некотором одиночестве, брошенности и опасности, что является неотъемлемым свойством подобных мифологических существ [21, с. 41, 51]. К. Г. Юнг указывает, что покинутость, незащищённость, чудо и т. д. являются описанием определённого психического опыта творческого характера, объект которого – появление нового [Там же, с. 104]. Архетип младенца – это возможность будущего, предчувствие перспективного развития, даже если он изначально и представляется как ретроспективная конфигурация [Там же, с. 100]. Можно сказать, что Мелькор, несущий в себе элементы данного архетипа, в своём одиночестве и представляет собой тот элемент, который обеспечивает будущность и развитие космогонии «мифологии Толкиена». Более того, его скитание можно также понимать как некую изоляцию, необходимый аспект инициации, через который персонаж обретает своё призвание и место в космологической структуре.

ется катализатором для эволюции космогонии «мира Толкиена», без него не было бы развития, а Вселенная была бы статичной и косной. Мелькор и есть некий «Диспатер», лишённый власти, обладание которой было предназначено рождением, мудростью и силой, но имеющий фундаментальное значение возможности будущности.

Итак, нет ничего противоречивого в том, что Нодонс может объединять в себе элементы и функции и Юпитера, и Плутона. Ю. А. Кулаковский отмечал, что боги мира мёртвых являются божествами недр земных, из которых выходит тот слой почвы, что поддерживает жизнь всех живых существ [7, с. 46]. Таким образом, они наделяются некими витальными функциями, в частности плодородием, ростом, урожайностью и т. д. В соответствии с этим можно сделать несколько выводов. Во-первых, если боги подземного мира имеют связь с феноменом роста и жизни, то проясняется мотив обращения к одному и тому же богу как в аспекте вопрошания о благополучии, так и о проклятии. Во-вторых, инки, например, поклонялись как светлым, так и тёмным божествам [2, с. 150]; для решения определённых несчастий более эффективным считалось обращение к подходящим божествам или духам [Там же, с. 190]. Таким образом, чтобы вылечить определённую болезнь, можно было обратиться к духу, который её вызвал, умилоствить его или заставить отвести болезнь.

Потому было логичным обращение к божествам врачевания (в данном случае Нодонс как некий аналог Юпитера обладает этой функцией) с просьбой «отнять здоровье» у преступника (сократить жизнь, т. е. убить его). В-третьих, достаточно чёткое распределение функций политеистических богов весьма условно. В мифологии присутствуют, можно сказать, универсальные боги, как, например, Один в скандинавской мифологии: он воин, маг, шаман, правитель, хитрец, любовник, прорицатель, поэт и т. д. При этом он же бог насильственной смерти и правитель Вальхаллы (место пребывания героев после смерти в бою).

Бог Зевс также отчасти связан со смертью и загробной жизнью, так как с ним соотносится миф об Элизиуме, (Элизий, или «блаженные острова» на крайнем западе), куда он поселил погибших в сражениях героев четвёртого поколения людей («века героев»). Также там пребывают и иные люди, получившие бессмертие от богов, прошедшие загробный суд и признанные благочестивыми, а также некоторые титаны. К. Кереньи, исследуя мифологию Коры, проводит параллели между Зевсом и Аидом (в частности, через сюжеты похищения и насильственного завладения Немезидой и Персефоной) и называет последнего «Зевсом подземного мира» и «вторым Зевсом», которому подчиняются все смертные [21, с. 142 – 145]. Также уместно провести некую аналогию со скандинавской мифологией. Е. М. Ме-

летинский отмечал, что в ней кроме эсхатологических сюжетов бог Локи является неким дублёром, «двойником» Одина [10, с. 45, 48 – 49]. Подобное можно сказать и о вышеуказанном случае, где присутствует определённое дублирование функций правителя главы пантеона и владыки подземного мира.

Бог Нодонс был местным божеством, а найденные памятники указывали на древность его культа. Если он представлял собой некий аналог галльского Юпитера и являлся богом-целителем, то, по сути, ему были доступны и реверсивные функции, т. е. связанные со смертью и болезнями. Дж. Р. Р. Толкиен использует в своих произведениях вышеуказанные мотивы потери власти тем, кто был рождён для этого (как для антагонистов, так и протагонистов, в данном случае Мелькора как «диспатера»), братьев-близнецов (Мелькор и Манве), наделяя инфернальными качествами старшего брата и т. д. История о «Кольце Сенициана» («Кольце Сильвиана») и связанным с ним Нодонсом в той или иной мере повлияла на творчество Дж. Р. Р. Толкиена, в частности в аспекте создания «Кольца Всевластия».

Интересно, что три элемента истории о «Кольце Сенициана», а именно божество, само кольцо и табличка-дефексион, смешиваются, происходит их контаминация. Место самого божества занимает Саурон. Конечно, сам этот персонаж не является богом, как Валар, но при этом его боже-

ственная (ангелоподобная) личность не отменяется. Он бессмертный дух, относящийся ко второму классу божественных существ после Валар – Майары. Как один из меньших духов, созданных до сотворения Мира, он знал Эру (Илуватара), т. е. как бы непосредственно был свидетелем плана «Всеотца». Саурон уступал силой Валар, но был сильнее многих остальных представителей своей группы, был гораздо более высокого сословия, чем остальные Майар. Изначально Саурон имел имя Майрон, что означало «восхитительный» и был одним из свиты/помощников Вала Аулэ. Находясь в этом космогоническом статусе, он приобрёл и сохранил «научное» знание, в том числе о физической субстанции мира, об искусствековки и других видах мастерства.

В связи Саурона и Аулэ можно отметить несколько важных моментов. Во-первых, Аулэ – это аналог бога-кузнеца в традиционной религии. Кузнечное дело у многих народов мира было одной из самых авторитетных и одновременно сакральных профессий, что позволяло соответствующему божееству занимать важное место в пантеоне богов. Металлы наделяли различными магическими свойствами, как и инструменты, которыми с ними работали. Кроме того, кузнец плотно связан с работой с огнём и жаром. М. Элиаде отмечал, что магическая и религиозная сила связана с такими понятиями, как «ожог», «жар», «очень горячий» и т. д. [20, с. 223], а

доступ к сакральности проявляется, помимо прочего, в чудесном усилении «жара» [20, с. 225]. Чрезмерный жар в религиозной традиции – это всегда характерный признак колдунов, шаманов, воинов, мистиков. Таким образом, Саурон наделяется определёнными чертами божества-кузнеца, его качествами и функциями. Огонь – один из важнейших атрибутов данного персонажа.

Во-вторых, бог-кузнец всегда имеет тесную связь с космогоническими и акторскими процессами. Так как кузнец связан с жаром, то стоит отметить, что достаточно распространённым мотивом в мифологии можно назвать создание Вселенной именно благодаря этому явлению. Ярким примером служат космический Тапас в индуизме или символ жара (соединение льда и искр) и потения (миф об Имире) в скандинавской мифологии. Жар/огонь, подобно хаосу, выступает носителем колоссальной энергии, способной как к творению совершенно нового, так и к разрушению. Несомненно, что Дж. Р. Р. Толкиен наделяет Саурона особыми акторскими способностями для развития сюжета своих произведений.

В-третьих, бог-кузнец – это всегда некий латентный «громовержец». Если рассматривать сам процесс кузнечного дела, то можно отметить сходство со стихией грозы: удары молота подобны грому, искры – как яркие вспышки молний, пар и дым в кузнице – как грозовые тучи, жар «уплотняет» воздух как перед грозой, присут-

ствует символ воды и т. д.¹ Великий громовержец Зевс получил своё разящее оружие (молнии) первоначально от циклопов, затем их ковал ему бог Гефест. Скандинавский Тор получает Мьельнир от искусных карликов, или цвергов, которые славились своим кузнечным ремеслом². С помощью этого артефакта Тор приобщается к магической сфере. В мифологии громовержцы часто – главы пантеона богов и правители мироздания. Саурон наследует статус Мелькора как «диспатера», т. е. божества, потерявшего свою законную власть.

В-четвёртых, кузнечное дело связано с процессом алхимического делания. Это некое сакральное изме-

¹Вода также считается сакральным символом. Это не только символ чистоты и очищения. Водная гладь может интерпретироваться как стихия перехода в «иной» мир. В кузнечном деле вода/охлаждение играет важную роль в закалке металла. Можно сравнить процесс работы кузнеца с «сухой грозой», при которой влага испаряется, не успев достигнуть поверхности земли из-за высокой температуры.

²Кроме магического молота Тора, скандинавские боги, благодаря проказнику Локи, получили такие артефакты как корабль Фрейра Скидбладнир, копьё Одина Гунгнир, золотое кольцо Драупнир, вепря с золотой щетиной Гуллинбурсти. Лодур (одно из хейти Локи) был богом огня и участвовал в создании мира и людей (вдохнул в них жар, дав им тепло, румянец, способность чувствовать и двигаться). Мифологема о споре Локи и карликов Брокке, Синдри и братьев Ивальди представляет собой некую презентацию кузнечного ремесла как акторского, магического делания.

нение, трансформация материи и формы, переход из одного состояния в другое для создания чего-то абсолютного по своему содержанию. Часто алхимические процессы сопровождались устным заклинанием или последующей гравировкой магических слов. Подобное мы видим и в сюжете «мифологии Толкиена» при создании «Кольца Всевластия». Также стоит указать, что иногда при изготовлении оружия использовались кровь, волосы, слюна или моча будущего владельца (в частности, подобное было распространено в Средневековье). Таким образом, хозяин предмета условно ему «отдавал часть себя, своей души». Так, например, меч был продолжением мечника, и между ними возникала магическая связь. Потерять меч в бою или отдать его кому-то значило вручить самого себя, лишиться свободы и воли. Подобная картина описывается и в сюжете о «Кольце Всевластия»: присутствует заклинание, отдаётся часть себя (Саурон вложил в него свою волю), магическая связь и т. д. Алхимический аспект кузнечного дела, в частности в призме вышеуказанного примера, открывает следующий важный момент.

В-пятых, бог-кузнец непосредственно связан с таким феноменом, как война. Неслучайно «Кольцо Всевластия» носило статус «Оружия Врага». Кузнец куёт оружие для битв, и чем искуснее мастер, тем лучше оружие и тем более велик успех в войне. Подобно тому как Гефест ковал оружие для Зевса и остальных богов, а кельтский бог Гоибниу создал магическое ору-

жие для бога Луга и воинов Туата Де Дананн, так и Аулэ помог своим братьям и сёстрам победить Мелькора. Правда, этот Валар (Аулэ) отличался пацифизмом: не желая войны с Мелькором (ибо это разрушит созданный мир), он, однако, создал цепь, которой пленили и сковали противника Валар¹.

Стоит указать, что сам Мелькор тоже отчасти причастен к образу кузнеца. Спустя некоторое время после своего пленения он был помилован. Но он, движимый своими собственными интересами, снова затевает противостояние. Мелькор выковывает «Железную Корону», инкрустированную светоносными Сильмариллами (магические камни, содержащие в себе свет мировых светил). Вторую войну он

¹ Стоит указать, что мотив «сковывания» противника очень популярен в различных мифах народов мира. Так, например, в греческой мифологии бог Гефест по просьбе Зевса сковывает Прометея, который приносит людям огонь. Кроме того, Гефест мстит своей матери Гере, подарив ей золотое кресло, которое связывает её несокрушимыми путами [8, с. 52]. В иранской мифологии дракон Ажи-Дахака был связан цепями до будущих апокалиптических событий героем Траэаоной (Феридун) в жерле Демавенда [13, с. 140]. Также имя Дахака, или Захак, связано с героем-кузнецом Каве.

В скандинавской мифологии цепями были скованы Локи (их сотворили из кишок его сына Нарви) [14, с. 51] и его сын Фенрир, связанный цепью Глейпнир (состоит из шести сутей) [Там же, с. 32 – 33]. Цепь Ангаинор Дж. Р. Р. Толкиена – аналогия скандинавской цепи Глейпнир, в том числе с точки зрения создания из определённых составных элементов (первая – из семи металлов, вторая – из шести сутей).

также проигрывает, и в результате его снова сковывают цепью, а из короны выковывают ошейник. Хотя в культуре символ ошейника, или чокера, имел разное значение (у индейцев ошейник, сделанный из бусин, являлся символом власти вождя и сакральной защиты; в разные эпохи были модны разновидности ожерелий/ошейника типа саксонского воротника, бархатной ленты или собственно чокер), однако в данном случае символ однозначен – это знак победы над противником, его поражения, смирения и подчинения. Ошейник часто символизирует рабство.

Итак, Н. С. Широкова отмечает, что «искусство изготовления орудий изначально превышает человеческие возможности, оно идёт или от бога, или от демона (ведь кузнец выковывает и смертельное оружие)» [18, с. 325]. Таким образом, Саурон (как отчасти и Мелькор, а также непосредственно благодаря ему) – это некий «кузнец от демона» и разрушитель. Эта военная машина – символ развития военной технологии и её поражающих качеств.

В-шестых, кузнечное мастерство – это один из показателей развития цивилизации. Ещё К. Маркс отметил, что развитие общества и человека напрямую связано с совершенствованием орудий труда. Подобное высказывание справедливо и для «мифологии Толкиена», так как кузнечное изделие Саурона способствует развитию мира Толкиена, а точнее, выстраиванию сюжетной линии его произведений.

И последнее, что стоит указать в аспекте соотношения Саурона и Аулэ – это «запретное новаторство». Аулэ

нарушает запрет на создание существ и творит гномов. Затем является Илуватар и указывает ему на то, что его творения не обладают душой и свободой воли. Кузнец решает уничтожить их, но гномы падают на колени и молят о пощаде. Видя подобное и проявив некое уважение к трудам Аулэ, Илуватар пощадил их, наделив тем, чего им не хватало для статуса истинного творения. Он также включил их в «план» творения мироздания. Аулэ, как Мелькор и Саурон, является неким творцом в чистом виде: несмотря на запрет, он стремится реализовать тот творческий и акторский порыв, который составляет его сущность. Все трое своеобразные бунтари, реформаторы, борцы с системностью, однако Аулэ не только не был наказан, но и был вознаграждён¹. Раскаяние, при-

¹Аулэ раскаялся в своём действии и, посчитав своё творение насмешкой над прочими великими актами Эру, решил уничтожить то дорогое, что стоило ему немалых усилий. Подобный миф очень схож с ветхозаветным мотивом об Аврааме и Исааке. С. Кьеркегор, рассматривая данный библейский сюжет, отмечает: Авраам понимал, что если бы он не исполнил повеление, то не было бы великого свидетельства о вере и милости Божьей, его бегство было бы позором, а будущее – проклятием [9, с. 35]. Абсолютная, иногда даже иррациональная вера, облачающая, согласно христианству, Авраама в величие, будет сохраняться, пока само христианство существует. Заимствование данного мотива неслучайно: он ещё раз подчёркивает не только внутреннюю архитектонику космогонии (т. е. наличие Бога как монотеистического начала и всех последствий и требований), но и в некотором смысле раскрывает самого автора, а именно его религиозную самоидентичность.

знание своей неполноценности, утверждение несостоятельности и ущербности и т. д. – всё это характерно для радикального средневекового теоцентризма. Его основная идея – жёсткое регламентирование религиозного догмата о творце как единственном источнике творчества, а творческое начало человека и любые реформационные идеи подвергаются в подобной системе репрессивным преследованиям. Саурон как ученик Аулэ, а в последующем как сторонник Мелькора продолжает эту идею борьбы, однако, как и у его учителя, для него существуют лишь два исхода: смирение и покаяние, либо неумолимое поражение.

Н. С. Широкова отмечает, что кельтский бог-кузнец Гоибниу связан с целительством, а ирландцы в заклинаниях призывали его помочь вытащить колючку [18, с. 327]. Конечно, сомнительно, что бог Нодонс тождественен данному богу-кузнецу. Однако связь между кузнечным делом и функцией врачевания, а также с возможными функциями смерти и болезнями ярко отражена в образе Саурана.

Кольцо и проклятая табличка в истории Сенициана и Сильвиана у Дж. Р. Р. Толкиена смешиваются в один-единственный атрибут, а именно в «Кольцо Всевластия». Создание таблички-дефексиона – процесс одновременно простой и обладающий своими специфическими чертами, в том числе в аспекте соблюдения последовательности. Каждый из четырех шагов имел решающее значение для предполагаемого успеха проклятия. Первый шаг –

это формулирование самого заклинания: как правило, оно писалось на бумаге, чтобы понять, сколько места оно занимает (для того, чтобы определиться с размерами таблички). В истории «Кольца Всевластия» данный этап представляет собой как саму волю Саурана, так и мысленное и устное произнесение надписи. Второй шаг – это производство планшета (таблички) с использованием особых инструментов; в «мифологии Толкиена» – ковка в недрах Роковой горы. Третий шаг – нанесение самой надписи; процесс происходил при влиянии огня на металл, поэтому надпись зияла при контакте кольца с огнём. Жар как магический компонент реактуализировал функционал кольца, отражённый в надписи. Последний этап – это размещение таблички в соответствующем месте, что зависело от того, к какому божеству непосредственно обращались. В случае с Саураном он сам есть и божество, к которому обращается изготовитель, и место, в которое необходимо «поместить» предмет для необходимого эффекта. Заклинание на кольце активизируется (и становится видимым для взора) в тот момент, когда Сауран надевает кольцо. Об этом свидетельствует сам сюжет о создании «Кольца Всевластия»: «едва надел Сауран на палец Единое Кольцо, как они (эльфы – *Н. П.*) уже знали о том и прозрели, что Сауран жаждет поработить их самих и все их творения» [15, с. 344].

В целом процесс производства схож с алхимическим деланием, в котором «сырой» материал, проходя

определённые стадии, «вызревает» и становится искомым: обычный кусок золота с помощью магического жара, заклинания и с добавлением «частицы» хозяина становится сакральным оружием/предметом.

Стоит обратиться непосредственно к надписи на «Кольце Всевластия». Существует несколько её интерпретаций (переводов):

1) перевод В. Муравьёва и А. Кистяковского:

А одно – всеильное — Властелину Мордора,

Чтоб разъединить их всех, чтоб лишить их воли

И объединить навек в их земной юдоли

Под владычеством всеильным Властелина Мордора

2) перевод Н. и В. Грушецких:

Чтобы всех отыскать, воедино созвать /

И единою чёрною волей сковать /
В Мордоре, где вековечная тьма.

3) русский дубляж фильма Питера Джексона «Братство Кольца»:

Одно Кольцо, чтоб править всеми, /
Оно главнее всех, /

Оно соберёт всех вместе /

И заключит во Тьме.

Первый перевод заклинания непосредственно указывает на заимствование из легенды о «Кольце Сенициана» («Кольце Сильвиана») и табличке-дефексоне из Лидни-парка с определённой модификацией. Сауран – одновременно и кузнец, что творит вещь, и хозяин артефакта, чья часть вложена в него алхимическим путём, и

владелец, что потерял кольцо (чьё имя увековечено на нём), и божество, которому как бы дарится кольцо для места вору, и «место», куда необходимо его вернуть. Вышеуказанное представляет собой абсолютное выражение самости, индивидуальности и самостоятельности, т. е. некое подобие экзистенции, которое выражает непосредственно собственное. «Кольцо Всевластия» – это квинтэссенция материального присутствия Саурона, инкарнированного в конкретной материальности в аспекте времени и пространства, т.е. наибольшее и ближайшим образом его бытие.

Таким образом, само «Кольцо Всевластия» выступает как в роли потерянного предмета, которое необходимо вернуть, так и проклятого для тех, кто является «не хозяином». Оно вызывает к тому «божеству», т. е. к Саурону, которому оно как бы вручено, чтобы наказать вора и вернуть. Но парадокс заключается в том, что и сам Саурон является «проклятым» тем же самым артефактом: он должен вернуть его себе, ведь без него он не может принять форму и инкарнироваться в материальном мире, без него он остаётся не целостным, что ограничивает его силу. В такой позиции он сам – и владелец, и возвращающий артефакт самому себе.

Мотив вора также заимствован Дж. Р. Р. Толкиеном из легенды о «Кольце Сенициана» («Кольце Сильвиана»). В повести «Хоббит» героя Бильбо Беггинса нанимают в отряд Торина Дубощита именно в качестве профессионального вора/взломщика,

хотя он, как и прочие хоббиты, жил добропорядочной и размеренной жизнью. По ходу развития сюжета другие персонажи также наделяли его этим статусом (Голлум, Смауг, Торин Дубощит и т. д.); иногда и он сам, оговариваясь, приписывает себе принадлежность к данному ремеслу (например, в сцене с троллями он называет себя «ворохоббит»). Далее данный статус переходит вместе с кольцом к Фродо. Кроме того, благодаря своим природным качествам, в частности малому росту, хоббиты отличались быстротой, ловкостью и бесшумностью, что, несомненно, можно считать главными атрибутами любого хорошего вора. Можно провести параллели с греческим богом Гермесом, которого никто не мог превзойти в ловкости и даже воровстве, так как он был необычайно ловким вором [8, с. 39]. Кроме того, данное божество греческого пантеона считалось богом красноречия, изворотливости и обмана, а также покровителем путей и путников [Там же, с. 39]. Яркий пример красноречия и изворотливости Бильбо – диалог с драконом Смаугом, спор с тремя троллями во время путешествия к Одинокой горе или во время игры с Голлумом.

В данных сюжетах проявляется ещё одна черта Гермеса, свойственная и Бильбо Беггинсу, – это интеллект и знание. Гермес часто отождествлялся с египетским богом Тотом, который был покровителем науки, письменности и знаний. Интеллект и знания, несомненно, связаны с хитростью и обманом, а также со способностью убежде-

ния и искусством красноречия. В античные времена софисты (одни из первых «философов») были первыми учителями красноречия и давали наставления в делах юридических и политических своим ученикам (особенно младшее поколение). Школа «мин цзя» в китайской философии называется «школой спорщиков»: ее ученики стремились доказать, что возможное – невозможно и наоборот; отрицали то, что другие утверждали и наоборот [16, с. 103]. Многие из представителей данной школы участвовали в судебных тяжбах [Там же, с. 104 – 105]. В интеллектуальной дуэли с троллями и Голлумом Бильбо выходит победителем. Хотя его обман раскрывают и ему угрожает опасность, он чудесным образом спасается, подобно героям мифов и героических эпосов (в первом случае благодаря стороннему вмешательству Гэндальфа, во втором – благодаря магии «Кольца Всевластия»). Совсем иная картина наблюдается в сюжете диалога хоббита и дракона Смауга. Дракон в мифологической традиции ассоциируется с мудростью, знаниями и даром убеждения. Хоббит проигрывает это противостояние и спасается лишь благодаря магии «Кольца», хотя и достигает поставленной цели. Данный мотив аналогичен мифу о похищении священных коров Гермесом у Аполлона.

Таким образом можно установить, что Бильбо Беггинс подобен Гермесу, Одину или Локи, но, в отличие от скандинавского бога Локи, он избегает наказания.

Гермес также был покровителем торговли, рыночных отношений, давал людям барыш и богатство. Подобные элементы присутствуют и в сюжете приключений Бильбо Беггинса: он подписывает договор на оказание «воровских услуг» за определённую плату; вместе с отрядом находит драгоценный клад троллей (одни из важнейших в нем – три меча, два из которых легендарны); он отдаёт «Аркенстон» («Камень Королей» гномов) людям, чтобы те могли «торговаться» с Торинном Дубоштитом о вознаграждении за оказанную ему помощь и т. д. Кроме того, даже сюжеты дуэли хоббита с троллями, Голлумом и Смаугом напоминают некие «торги со смертью», которые присутствуют в различных религиозных мотивах (начиная от игр и заканчивая устным или письменным договором). В целом, рассматривая деяния Бильбо в сюжете «Хоббита», можно сделать вывод, что именно он непосредственно и связан с приобретением богатств гномами. Благодаря его качествам, а также магии «Кольца Всевластия» он приходит на выручку своим партнёрам, совершает различные подвиги и развивает сюжет как типичный герой мифов и эпосов. Однако в торговле существует опасность разорения, а также необходимой платы, что ярко выражено в событиях разрушения Дейла, смерти некоторых героев (в том числе Торина Дубошита), гибели множества людей/эльфов/гномов и т. д.

Совершенно иной образ у Фродо Беггинса. Он практически лишён всех тех качеств, которыми обладал его дя-

дя. Он лишь наследует «Кольцо Всевластия», как и условный статус вора, хотя в сюжете «Властелина Колец» ему отведена иная роль. Она более пассивна по сравнению с активностью и деяниями Бильбо, но в действительности – одна из важнейших. Он больше напоминает титана Атласа (Атланта), который обязан держать на своих плечах всю тяжесть и ответственность за мироздание. Отсюда и некий тяжеловесный, пассивный и тягучий образ, противоположный образу дяди, который отличался ловкостью, быстротой, стремительностью, выражающимися как в физических, так и интеллектуальных качествах.

Стоит отметить, что Гермес являлся также божеством, связанным с загробной жизнью. Он выполнял функцию психопомпы, т. е. проводника душ в мир мёртвых. Подобная черта присутствует и в образе Фродо: надев кольцо, он видит истинный облик назгулов (призраков); также ему является Саурон («Око Саурона»), он видит мертвых эльфов и людей в «Мёртвых Топях». Его дядя Бильбо не контактировал с умершими и инфернальными силами, и лишь условно подобным опытом можно назвать сюжет, где он, надев кольцо, смог понимать язык гигантских пауков. В данном случае можно сделать вывод, что чем более пассивен герой в материальном мире, тем большая часть его подвигов переходит в сферу иного, потустороннего, и наоборот, чем больше активность, тем меньше связи с этой загробной и инферальной стороной. Кроме того,

стоит указать, что некоторые религиозные традиции (например, в буддизме) рассматривают физические аномалии как отметки, отличающие людей с особыми, в том числе и магическими, качествами.

Таким образом, сюжет о кольце и воре лежит в основе сюжета о «Кольце Всевластия». Воровство и схожие с ним деяния – не только распространённые, но и благородные, героические и даже божественные действия. Их легитимность, аксиологическая и моральная оценка – лишь позиция, с которой идёт повествование. Таким образом, если действие совершает божество или герой – положительная оценка и восхваление как высшее проявление добродетелей персонажа, а если антагонист или демоническое существо – отрицательная, ведь это преступление/зло/грех/богохульство, которое требует наказания. В этом Олимп как институт власти идентичен государству. Т. Гоббс отмечал, что «само государство не связано гражданскими законами, потому что гражданские законы суть законы государства» [3, с. 99], и оно не имеет никаких обязанностей перед гражданином, так как он не может по желанию освободить государство от обязанностей, и воля государства – это воля всех отдельных граждан в одной [Там же]. Справедливо выражение: «Quod licet Iovi (Jovi), non licet bovi» (пер. с лат. «Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку»). Богам можно убивать, воровать, похищать, обманывать, совершать насилие, пресекать чужую свободу и волю и так

далее без порицания и осуждения, так как ввиду сакрализации и нуминозного характера этих персоналий к ним невозможно применение законов юстиции или морали. Ещё Р. Отто указывал, что момент нуминозного самобытия, т. е. не зависит от рационализации и этизации (особенно на первых этапах развития) [12, с. 174]; там, где главенствуют эти процессы, происходит упадок «священного» [Там же, с. 176]. Будь то нечто несправедливое, жуткое или отвратительное – всё это недопустимо ограниченному пониманию человека, а потому имеет характер «совершенно иного». Подобная нуминозность может быть оправданием самых жестоких и аморальных деяний, т. е. особым «возвышенным» алиби, примеры чему можно было наблюдать в истории человечества. Жестокие деяния получают легитимность через их приобщение к статусу «героизма», «священного», «божественного» и т. д. Сократ, видя аморальность и развращённость богов греческого пантеона, исключил божественный источник происхождения нравственности, наделив её истоком самого человека.

Действительно, языческим (политеистическим) богам различных религий мира можно инкриминировать различные преступления. Это и убийство (в том числе собственных родственников и детей), и похищение, и изнасилование, и другие виды насилия, а также принуждение, воровство, мошенничество, обман, лжесвидетельство, инцест и даже склонение к суи-

циду¹. При этом чем выше статус бога в пантеоне, тем больше подобных деяний он совершает: Зевс, который, как и его отец и дед, пытался убить своё дитя, а также брал силой то, что ему хотелось; Один украл мёд поэзии; Аид похитил Персефону; Тор нарушил договор, убив каменщика (великана), и т. д. Подобное можно наблюдать и в произведениях Дж. Р. Р. Толкиена, да и в целом это характерно для жанра «fantasy». Воровство в мифе – это и инструмент, и способ циркуляции ценностей в божественно-героическом мире. Как некий метод обогащения и приобретения силы/власти, он есть неотъемлемое явление любой мифологии, особенно когда мотив предполагает не прямое противостояние/проявление божества, а необходимость сохранить некий статус инкогнито. Это, в свою очередь, подчёркивает такие качества божества, как интеллект, хитрость, смекалку, плутовство и т. д. Положительный статус героя/бога permanently оправдывает и облагораживает любой, даже самый аморальный, поступок если не в качестве примера для подражания, то в качестве наказания/предупреждения смертным как не стоит поступать, иначе их ждёт наказание.

Само «Кольцо Всевластия» имеет неоднозначные характер и значение для самого сюжета работ Дж. Р. Р. Толкиена.

¹Некоторой гиперболической формой данного акта можно считать миф о Нарциссе. Одаренный божественной красотой, он пал от полученного дара за оскорбление богини Афродиты.

Выше были приведены три разных перевода «заклинания», которое было нанесено на поверхность кольца. С каждым новым вариантом упоминание собственно хозяина исчезает: в первом случае он упоминается дважды, во втором – лишь посредством связи с его владениями (Мордор), в третьем его упоминание вообще отсутствует. Таким образом, можно сделать следующие выводы. Во-первых, наблюдается процесс фетишизации «Кольца Всевластия». Фетишизм – это поклонение материальным предметам, которые наделяются качествами, не присущими им; в результате фетишизации предмет наделяется чувственно-сверхчувственными свойствами акцидентно или в результате неверно понятой причинно-следственной связи [5, с. 1317 – 1318]. Таким предметом может стать что угодно, начиная от простого камня и заканчивая ювелирным изделием. И действительно, в сюжете «Властелина Колец» отношение героев к данному предмету можно назвать фетишистским влечением. Но это лишь явленная, эксплицитная презентация, введенная автором непосредственно в сюжет. Кроме того, фетишизму как первичной форме религии присуща непосредственная закабаленность предметом (сам он представляет собой религию чувственных вожделений). Как общественное явление он репрезентирует определенную социальную норму, титул, власть, а культ авторитарного и харизматического лидера – одно из проявлений фетишизма [11, с. 184]. «Кольцо Всевластия» не про-

сто имеет центральное значение, оно буквально «избавляется» от своего создателя как рудимента. Его значение намного выше, чем значение самого Саурона. Хотя произведение и носит название «Властелин Колец», что указывает непосредственно на создателя «Кольца Всевластия» и остальных колец, но его фигура номинальная, а отсылка к нему чисто текстуальная. Саурон имеет вторичный и ведомый характер, абсолютно зависящий от данного предмета. Сюжет раскрывает не «Властелина», а именно «Кольцо Всевластия» в его значении для повествования. На месте Саурона может быть любой другой персонаж, это совершенно не повлияло бы на развитие романа. Кольцо подвергается фетишизации как со стороны героев произведения, так и со стороны автора и читателя, становясь предметом абсолютно авторитетным и сакральным, самим по себе, независимо от истоков происхождения. Именно «Кольцо Всевластия» можно назвать катализатором «мифологии Толкиена»; оно имеет центральное значение, отрываясь от своих истоков и носителей.

Во-вторых, в образе «Кольца Всевластия» можно выявить компоненты анимизма. Хотя как некий артефакт-вещь кольцо является неодушевленным, но это качество оно теряет в процессе развития сюжета. Согласно «мифологии Толкиена» Саурон вложил часть своей силы и воли в кольцо, и потому оно есть вместилище его стремления, физическое выражение вышеуказанных нематериальных аб-

страктных понятий. Но само кольцо будто обладает своей собственной волей (оно может покинуть любого, кто является его носителем, кроме настоящего хозяина). Ещё интереснее то, что оно «желает» вернуться к своему хозяину. По мере развития сюжета кольцо дистанцируется от Саурана. Совершается некий процесс анимизации, т. е. наделение данного ювелирного изделия неким аналогом души. Оно (как нечто автономное и «живое») может желать, стремиться, захватывать сознание, обманывать и т. д., но его производность от хозяина нивелируется, обретая при этом центральное значение.

В-третьих, выше была отмечена особенность «работы» кольца, которое связано непосредственно с носителем. Оно неактивно, пока Саурон не надевает его на палец. Это относится и к его «хранителям», в частности Бильбо и Фродо Беггинсам. Таким образом, «Кольцо Всевластия» имеет качества, которые присущи такому религиозному явлению, как талисманы. Вера в талисманы формируется в лоне фетишизма и предполагает, что определённые предметы могут обладать определёнными качествами: защиты, укрепления здоровья, оберега от сглаза и проклятий, поддержания молодости и т. д. Изначальное значение талисманов, как и магических символических жестов, постепенно забывается, и многие предметы, особенно ювелирные, становятся лишь украшением. Более того, «сила талисмана тем выше, чем в большей степени удалось магу изобразить на нем сущность своей доктрины»

[6, с. 1228]. Как правило, при изготовлении талисмана использовался определённый символ (или набор символов), которым стремились выразить сакральное значение. Поэтому можно сказать, что «Кольцо Всевластия» представляется яркой репрезентацией данной концепции. Как некое заклинание, оно в полной мере передаёт доктрину мага, т. е. Саурана. Кроме того, оно представляет собой набор звуков¹ и символов, которые также могут быть интерпретированы как ретрансляторы нуминозного значения. Таким образом, вышеизложенное указывает на особое усиленное символическо-магическое значение надписи на «Кольце Всевластия». Визуально эта надпись (написанная на языке Мордора с использованием письменности тенгвар²) очень похожа на арабскую письменность/каллиграфию, а также на древнегреческий и кельтский языки. Стоит отметить, что согласно религиозным традициям ислама было запрещено (или по крайней мере нежелательно) изображение живых существ, а также своего Бога. Для изображения

¹Звуки и музыка играют немаловажную роль в религиозной жизни различных народов мира, начиная от экстатической музыки шаманского бубна и африканских тамтамов и заканчивая протестантскими песнями, индусскими песнопениями с музыкой и сакральным произнесением звука Ом (Оум).

²Дж. Р. Р. Толкиен был переводчиком и лингвистом. Обладая превосходной базой знаний в области языка, в своих произведениях он разработал несколько искусственных языков, а также письменность для придуманных рас.

(написания картин, украшения орнамента и т. д.) использовалась письменность, в частности искусство каллиграфии. Таким образом, написание букв представляется аналогом (возможно и тождеством) изобразительного искусства. Подобное относится и к «Кольцу», так как именно письменное изображение становилось идеальным и единственно возможным способом передачи символа талисмана, который в полной мере передаёт его суть и нуминозное значение.

«Кольцо Всевластия» в полной мере реализует функцию талисмана только будучи во владении своего создателя. В остальных случаях его эффект либо пассивен и/или ограничен, либо полностью отсутствует. Например, в повести «Хоббит» его значение минимально, носит эпизодический и прикладной характер; оно лишь определённый артефакт/предмет, который чудесным образом приобрел герой; это лишь инструмент его деяний. Подобное присутствует в мифологии различных религий мира, где герои/боги получают магический предмет, который в последующем будет использован для достижения определённых целей. Во «Властелине Колец» данный атрибут хотя и подвергается фетишизации, приобретая центральное значение, но его сила и возможности всё так же носят относительный характер. В произведениях Кольцо давало своему носителю лишь невидимость, обеспечивало долголетие, позволяло понимать язык монстров (гигантских пауков) и являлось

неким атрибутом для контакта с inferнальными (загробными) силами (Саурон, назгулы и т. д.).

Тем не менее в сюжете «Властелина Колец» часто упоминается огромная сила данного предмета, а также возможные разрушения, которые он принесёт, если попадёт в руки своего хозяина. Таким образом, автор прибегает к хитрому приёму. Подобно Г. Ф. Лавкрафту, который указывал на неопишуемость жути своих монстров, возможности «Кольца Всевластия» остаются скрытыми. Более того, они выступают аспектом будущности и возможности, что служит алиби для скромного раскрытия его потенциала. Это необходимо для определённого эмоционального и эстетического отклика у читателя, вызывая в нём переживание за персонажей и интерес к развитию сюжетной линии, оставляя место для воображения. Образы «Кольца Всевластия» и Саурана имеют разный чувственный коррелят. Если «Кольцо Всевластия» предполагает инициирование феномена страха, то Саурон – это интерпретация экзистенциального ужаса. Согласно М. Хайдеггеру, нечто открываемое в страхе приходит всегда от внутримирного сущего и встречается именно в нём [17, с. 185 – 186]. У страшного всегда есть конкретное «что», «где», «тут» и «там», перед чем страшатся подручно и налично внутри мира. Именно таково «Кольцо», точнее то разрушение, которое оно потенциально несёт в себе. Образ Саурана – совершенно иной. Ужас с его «ничто» и «нигде», не связанных с подручно-

стью/наличностью, от-чего ужаса есть мир как таковой, а перед чем ужасается ужас есть само бытие-в-мире [17, с. 186 – 187]. Саурон – это ужас, который не имеет своего материального инкарнирования в романе «Властелин Колец» и повести «Хоббит», есть лишь его условные проявления как продолжение или ретрансляторы (Мордор, «Кольцо», войско орков, назгулы, «всевидящее Око» и т. д.), но это такое устройство мира, которое полностью определит всю последующую судьбу всего существующего и всех существующих.

Однако Дж. Р. Р. Толкиен «обескровливает» этот ужас. Инкарнируя его в материальном, ставя условие реализации (возвращение кольца), устанавливая локально-темпоральные границы, погружая развитие в сферу обыденности и возможностей, он лишается своих качеств благодаря процессу эстетизации и становится ручным (подручным). Таким образом, существует сюжетная/текстуальная разница между авторским видением/интерпретацией (искусственное явление, заимствующее внешние аспекты ужасающего) и тем, какое значение придают Саурону сами персонажи (ужас). Таким образом, автору удаётся создать напряжённую, а порой пессимистичную и трагическую атмосферу, способную затронуть самого читателя, имманентно сохраняя бессилие антагонистических сил и героический примат истории.

Ещё одно алиби бессилия кольца – непосредственно обладатели кольца. В произведениях «Властелин

Колец» и «Хоббит» носителями артефакта кроме самого хозяина были король Исильдур, Голлум¹, Бильбо и Фродо Беггинсы. Подобно тому как функциональность и эффективность определённого инструмента зависит от непосредственно его использующего, так и сила «Кольца Всевластия» зависит от носителя. Если же рассмотреть идею о том, что данный артефакт раскрывает некоторые особенные качества носителя, то становится проблемой то, что способности «Кольца» проявляются совершенно одинаково. Подобное положение вещей можно

¹Интересно, что образ Голлума сильно изменился в окончательной редакции. Первоначально он отличался цветом кожи (она была чёрного цвета), а также внутренними качествами. Он изображён как достаточно дружелюбное и почтенное существо. После проигрыша в игре в загадки, где на кон он ставил «Кольцо Всевластия», понимая, что кольцо потерялось, извиняется перед Бильбо, а вместо поставленного на кон трофея предлагает показать ему выход из пещеры. В этом варианте он выглядит более достойным и честным, чем Беггинс, так как тот знает, что «Кольцо» уже у него, но тем не менее требует выигрыш. Тогда Голлум ещё не был хоббитом, а относился к какой-то иной расе. Изначально он сам случайно находит кольцо в реке. Позднее в эту историю был добавлен родственник Деагол, или Дигол (в первой версии это имя принадлежит Голлуму), который нашёл артефакт и был убит Голлумом в драке за кольцо. Во втором варианте его именовали Смеагол. Такие метаморфозы были необходимы, чтобы усилить значение «Кольца», т. е. для транспозиции из ряда вторичных элементов сюжета в центральное место.

хоть как-то отнести к Бильбо Беггинсу, который в рамках сюжета выполнял функции вора/взломщика, а невидимость предполагает усиление данного функционала. Подобное можно отнести и к Фродо Беггинсу, которому необходимо тайно проникнуть в Мордор (подобно вору или шпиону), или Голлуму, который охотился, чтобы найти пропитание (эффективность охоты зависит от способности маскировки, т. е. незаметности и умения атаковать из засады). Возможно также, что данная способность характерна непосредственно для расы, в данном случае – хоббитов, ведь Голлум в соответствии с окончательным изданием «Властелина Колец» до обретения кольца был представителем именно этого народа. Но тогда проблема в том, что и король Исильдур, не являясь представителем данной расы, также исчезал, когда «Кольцо» оказывалось на его пальце. Если же «Кольцо» как бы считывает желаемое своего носителя (например, желание скрыться,

тайно проникнуть куда-то), т. е. магическим образом «материализует» в действие чувства (страх) и интеллект (хитрость), то возникает вопрос о причине такой реализационной ограниченности.

В действительности «Кольцо Всевластия» наделяет своего временного носителя, в отличие от хозяина, реверсивными способностями и качествами: если данный артефакт связан с материализацией Саурона в материальном мире, то для других – наоборот; если хозяин «Кольца», обретая форму, становится «смертным» (естественно, в относительном смысле), то другим обеспечивается долголетие и т. д. Таким образом, оно, подобно силе Дао [4, с. 56, 61, 94], представляет собой некую силу, предполагающую переход одного качества в другое, формы – в бесформенность, материальности – в нечто метафизическое (идеальное, духовное), меняет характеристики времени и пространства (в частности, для носителя) и т. д.

Библиографические ссылки

1. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М. : КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.
2. Боден Л. Инки. Быт. Культура. Религия. М. : Центрполиграф, 2004. 255 с.
3. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М. : АСТ, 2001. 304 с.
4. Дао дэ цзин. СПб. : Азбука, 2013. 144 с.
5. Красников А. Н. Фетишизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академ. проект, 2005. С. 1317 – 1318.
6. Кузнецов В. Г., Миронов В. В. Талисман // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академ. проект, 2005. С. 1228.

7. Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев : Тип. С. В. Кульженко, 1899. 128 с.
8. Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. СПб. : Азбука, 2013. 512 с.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет. М. : Академ. проект, 2017. 154 с.
10. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // Труды по знаковым системам. 1975. № 7. 38 – 51 с.
11. Огурцов А. П. Фетишизм // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Науч.-ред. совет: пред. В. С. Степин, зам. пред. А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, учен. секретарь. А. П. Огурцов. М. : Мысль, 2010. Т. IV. С. 184.
12. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 272 с.
13. Рак И. В. Мифы Древнего Ирана. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. 400 с.
14. Стурлусон С. Младшая Эдда. СПб. : Наука, 2005. 139 с.
15. Толкин Дж. Р. Р. Сильмариллион. М. : АСТ, 2007. 428 с.
16. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб. : Евразия, 1998. 376 с.
17. Хайдеггер М. Бытие и Время. М. : Академ. проект, 2015. 460 с.
18. Широкова Н. С. Мифы кельтских народов. М. : Астрель, 2005. 431 с.
19. Элиаде М. Аспекты мифа. М. : Академ. проект, 2010. 251 с.
20. Элиаде М. Тайные Общества. Обряды инициации и посвящения. СПб. : Унив. кн., 1999. 356 с.
21. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М. : Port-Royal, 1997. 384 с.
22. Flood A. JRR Tolkien's Nobel prize chances dashed by «poor prose» [Электронный ресурс] // The Guardian. 5 January. 2012. URL: <https://www.theguardian.com/books/2012/jan/05/jrr-tolkien-nobel-prize> (дата обращения: 18.11.2020).

N. I. Petev

**THE CONSTRUCTION OF AN ARTIFICIAL MYTH
AND THE ACTUALIZATION OF TRADITIONAL MYTHOLOGY
IN THE WORKS OF J. R. R. TOLKIEN: «THE RING OF OMNIPOTENCE»
AND THE COSMOGONIC-ACTOR SPECIFICITY OF PERSONALITIES**

The work of J. R. R. Tolkien is known all over the world, and the «world» created by him became the motive for future creativity in the «fantasy» genre. In addition, at present there are various communities based on the work of J. Tolkien, the purpose of which is not only cosplay (i. e. reincarnation in various roles), in particular at various festivals and symposiums, but also role-playing games with the restoration of various events of the works of this writer. Although Tolkienism is an actual and

modern phenomenon, however, the ideas and main elements of the plots of this writer's work have the character of borrowing from the sphere of traditional mythology. Entire storylines, characters, artifacts, and etc. have obvious parallels with the mythological heritage of various peoples of the world. Creating his «mythology», Tolkien J. reactualizes various religious motives, including «dead» religions, under the guise of a completely new, although in reality artificially developed within the framework of creativity in the genre of «fantasy», «mythological» system.

Keywords: «One Ring», fetishism, talisman, blacksmith, polytheism, alchemical work, creativity and destruction, fear and relational horror.

УДК: 2.1; 130.121; 303.01

А. С. Тимошук

ГАУДИЯ-ВАЙШНАВИЗМ: ПРОЛИФЕРАЦИЯ МЕМОРИАЛЬНЫХ ЭСТАФЕТ

Индуизм выглядит хаотическим нагромождением текстов, тем, учений. Глобализация подтолкнула экспорт индуистских учений и способствовала реэкспорту вестернизированных индуистских практик, что обеспечило ещё большую пролиферацию традиционной и посттрадиционной религиозности. В статье анализируются ключевые ценностно-смысловые моменты генезиса культа Чайтаньи в Западной Бенгалии, а также философские формы становления теологии Гаудия (бенгальского вишнуизма). Пространственно-временная перспектива культа Чайтаньи предстаёт как череда преобразований, заменяющих незавершённость и поэтичность институализацией и формой, где нарративы – это ключ к визуализирующему мышлению, незавершенности и автопоэзису.

Ключевые слова: Чайтанья, бхакти-йога, сампрадаёа, парампара, паривар, гуру-варга, преемственность, эстетика религии, феноменология религии, пролиферация традиции, диверсификация памятования.

Введение

В 2021 году исполняется 535 лет со дня рождения проповедника бхакти Чайтаньи (1486 – 1534). В глобальных трендах деколонизации, ремифологизации и ориентализма движение бенгальского мистика интересно своим влиянием на становление бенгальского фольклора (сангит) и литературы (сахитья), своей реактуализацией эпической тра-

диции пуран и итихас [3; 7; 8]. Чайтанья через практику нагара-киртана (уличного пения мантр) соединяет практику внутренней работы с социальным присутствием, закладывая далекоидущие механизмы медиатизации религии. Духовная эмоция (бхава) интегрируется с социальным действием, что позднее на Западе даст эффект демонстративной религии, когда уличная санкирта-

на – это визитная карточка кришнаитов в мегаполисах.

Сто лет назад, когда бенгальский учёный Рай Бахадур Динеш Чандра Сен говорил о значении Чайтаньи, он признавал, что его учение не получит универсального признания в материалистическую эпоху, однако выразил надежду, что когда наступит духовное просветление, то миссия Чайтаньи будет полностью оценена, потому что бенгальский мистик принёс практику достижения высоких состояний сознания и сделал из запутанного, как волосы Шивы, индуизма ясную теологию бхакти [19, с. 9]. С высоты 535 лет мы особенно отчётливо можем наблюдать, какую поступательную эволюцию совершил гаудия-вайшнавизм от секты округа Надия в Бенгалии до претендента на эмерджентную мировую религию.

Индолог из Канады К. Клостермайер обращает внимание, что концепт сознания, который стал брендом движения Чайтаньи, постепенно становится крупным направлением и на Западе, который после ренессансного распада души открывает заново сознание благодаря философии Декарта, Лейбница и Канта [Там же, с. 96]. Пока на Западе медленно происходило накопление феноменологического знания, завершившееся гуссерлианским поворотом и признанием зоопсихологии, индийская мысль ещё с Упанишад была ориентирована на «читта» и разрабатывала тонкие демаркации внутреннего мира – «аханкара», «манас», «буддхи», «вигьяна», «васана», «самвид», «анубхава», «прабоддха».

Индуизм находится в постоянном изменении, творческом процессе создания новых текстов, сохраняя при этом диалектику гражданственности и приватности, дискурсивности и антидискурсивности, гетеродоксии и ортопраксии. Гаудия-вайшнавизм заимствовал эти структурные детерминанты; при этом открыл для себя широкий простор для социальной инклюзии в условиях глобализации [6]. Движущим фактором вишнуитского миссионерства стал биографический нарратив основателя учения – Чайтаньи.

Агиографии Чайтаньи: первая пролиферация смыслов

Магнетизм Чайтаньи опосредует генерацию всевозможных нарративов о его времени и судьбе. Биография выступает как идеологический конструкт и основание для конверсии. Только в конце XVI века было написано около двенадцати агиографий Гаудия, интерпретирующих историю движения, раскрывающих теофанию священного в повседневности героя, созидающих мемориально-литургическую практику для последующих поколений учеников [11].

Письменные источники о Чайтанье опирались главным образом на произведение Мурари Гупты, его последователя, но стремились представить личность основателя религии для своих аудиторий, как когда-то это делали евангелисты. «Чайтанья-мангала» Лочаны была призвана служить нарративом наподобие «Махабхараты» и «Рамаяны», которые мож-

но было петь на разные раги в бенгальских деревнях. «Чайтанья-бхагавата» Вриндавана даса – повествование, созданное внутри Нитьянанда вамши (особого ответвления последователей Чайтаньи). Кави Карнапур писал на ученом языке для образованной аудитории в стиле санскритской драмы.

Самая первая агиография Мурари впоследствии была практически утеряна, а дошедшая версия, вероятно, контаминирована. Любопытно, что подобное пренебрежение первым текстом может быть свидетельством конкуренции среди последователей Чайтаньи. Два основных конкурирующих текста – агиографии Вриндавана и Кришнадаса – имели значительные группы поддержки в виде бенгальских последователей Нитьянанда и Госвами. Мурари не имел последователей и к тому же остался преданным Раме, не смотря на просьбу Чайтаньи обратиться в кришнаизм. Таким образом, он представлял в некотором смысле маргинальную фигуру, для которой не нашлось даже роли в «Кришна-лиле».

Диверсификация памятования Чайтаньи – это характеристика разных родовых и ценностно-смысловых групп. Помимо Нитьянанда вамши, существует клан Адвайты, поддерживающий иные версии создания религии Гаудия и роли их основателя. В «Адвайта-мангале» Харичарана даса, «Балья-лила-сутре» Лаудия Кришнадаса и «Адвайта-пракаше» Ишаны Нагары поддерживается точка зрения божественности Адвайты и его опреде-

ляющего влияния на последующую судьбу учения Гаудия. Адвайта Ачарья был примерно на пятьдесят лет старше движения, зародившегося в Бенгалии в XV веке. Он был ученым и очень уважаемым человеком, транслирующим мнение высшего общества. Адвайта содействовал пришествию Махапрабху и своим статусом придал новому религиозному движению аутентичный характер [15, с. 5 – 12].

Свидетельствуя о пришествии Кришны в образе Чайтаньи, с точки зрения феноменологического изоморфизма Адвайта выступает в роли Иоанна Предтечи, проповедовавшего о явлении Мессии. Религиозная среда готовит лидеров на протяжении длительного цикла. Кумраниты, иоанниты, эбониты, назореи, египетские терапевты – это общины, создававшие новую живую религиозность на Ближнем Востоке и имевшие своих харизматических лидеров, самый яркий из которых стал символом христианства. В Бенгалии эпохи Чайтаньи такими вишнуитскими «флагманами» были Мадхавендра Пури, Адвайта, Ишвара Пури, Нитьянанда. Парадигма лидерства в религиозных организациях вырабатывается постепенно и обусловлена несколькими факторами, такими как функциональность главы общины, приближенность к сакральному, проповеднический дар, способность к медиации разнородных последователей.

В разных общинах Гаудия – в Навадвипе, Ориссе (Одиша) и Вриндаване – хранились разные коммеморации Чайтаньи, и эту нарастающую проблему ди-

версификации памятования основателя религии попытался решить Кришнадас Кавирадж, который постарался унифицировать и примирить образы Чайтаньи в своём догматическом произведении «Чайтанья-чаритамрита» (далее – ЧЧ).

Составленная на бенгали в середине XVI века агиография Кришнадаса Кавираджа претендует на официальный статус, так как она охватывает весь временной период чайтанья-лилы и создаёт подобие объективности, будучи отстранённой от конкретной общины последователей Махапрабху. Вдобавок ЧЧ на 7 % состоит из санскритских шлок из более чем 50 источников, что делает её некоторым образцом средневекового «научного» текста, имеющего обширный отсылочный аппарат. Поэтому, применяя частотный анализ и исходя из наибольшего цитирования, можно выделить ядро источников, послуживших основой для формирования гаудия-вайшнавизма: «Бхагавата-пурана», «Бхагавад-гита», «Падма-пурана», «Вишну-пурана», «Брахма-вайварта-пурана», «Курма-пурана» и др.

Помимо известных текстов, ЧЧ насыщена новой теологией. Постоянное цитирование только созданных источников, написанных последователями Чайтаньи, делает из движения бхакти настоящее новое религиозное движение (НРД): Бхакти-расамрита-синдху, Видагдха-Мадхава, Лалита-Мадхава, Говинда-лиламрита, Чайтанья-Чандродая-натака, Хари-бхактивилас, Падьявали и др. В ЧЧ (Мадхья, 9: 234 – 241) происходит также фунда-

рование нового источника, который позиционируется как вновь обретенный, найденный Чайтаньей в Южной Индии в 1510 году (храм Ади Кешава Перумал, г. Тируваттар, штат Тамил Наду), – «Брахма-самхита» (далее – БС). Теология «Брахма-самхиты» оказывается столь конгруэнтной новому учению, что 20 раз цитируется в ЧЧ, а это свидетельствует о распространении и одобрении данного нового текста. Любопытно, что использование эзотерических символов в БС (тысячелепестковый лотос, шестиугольная янтра, линга-йони, кама биджа) вносит необычную тему «перекрёстного опыления» текстов и практик вайшнавизма и тантризма [14, с. 55 – 56].

Учение Чайтаньи выстраивается по точкам сборки из малоизвестных текстов. Помимо БС к таким «нивелирам» относится и «Кали-сантарана упанишад» – ещё один концептуальный для движения Гаудия, но малоизвестный источник; это вишнуитский текст, связанный с Кришна Яджурведой. «Кали-сантарана» относится к числу поздних, она вошла в список Муктика упанишад под номером 103 и содержит мантру Харе Кришна, ставшую основанием практики последователей Чайтаньи.

Существенно, что не все цитируемые стихи из старых, «авторитетных» источников сегодня можно идентифицировать, что говорит о пролиферации разных списков, а также об утрате ряда текстов, связанных с определёнными сектами. Когда формируются новые ключевые тексты, старые

теряют свою мнемоническую релевантность и перестают так охраняться и передаваться как прежде, их место занимают новые тексты, а к старым остаются лишь отсылки.

Вайшнавизму потребовалось 100 лет, чтобы институализировать официальную биографию Махапрабху. Произошла сборка/сверка/критический отбор разных фиксаций многоликого образа мистика. Движение стало перерастать эмоциональную близость группы родственников по духу последователей. «Чайтанья-мангала» Лочана даса оказалась слишком домашней, а «Чайтанья-бхагавата» Вриндавана даса – слишком субъективной, так как главным образом описывает деяния Махапрабху в Бенгалии, а это только половина его жизни.

Кришнадас Кавирадж представляет официальную версию жития Чайтаньи, поскольку он сам – последователь шести Госвами, основавших пуританский вайшнавизм [13]. Госвами выделялись в вайшнавской общине своим происхождением, образованием, близостью к Чайтанье и особой миссией, которую они получили от него. Их книги, храмы и открытые места паломничества создали для Госвами уникальный статус теологов и авторитетов Гаудия.

Рупа, Санатана, Джива, Рагхунатха, Гопал Бхатта, Рагхунатха Бхатта – за этими патриархами закрепился термин «шад-госвами», или шесть Госвами. Это родоначальники теологии Гаудия, которую они генерировали из наставлений Чайтаньи и компилирова-

ли из более ранних драматургических и теологических работ. Рупа Госвами – центральная фигура среди шести «генералов» бхакти-марга, так как стержневая эстетическая концепция в теологии Гаудия (раса таттва) создана именно им [9]. Поэтому родовая принадлежность любого бхакты в бенгальском вишнуизме – это «рупануга», т. е. последователь Рупы, а его вайшнавская практика – это «рупанугадхарма». Проводя аналогии с христианством – это ранние Отцы Церкви Чайтаньи, безусловные ортодоксы, чьи труды принимаются всеми без исключения сектами Гаудия.

Пролиферация нарративов ухода Чайтаньи

По мере институализации интимность доверительных отношений близкого круга единомышленников заменялась на более формализованные структуры и описания. ЧЧ – это официальная интронизация Махапрабху на престол Всевышнего. Если ранние агиографии говорят намёками и метафорами, то здесь имеет место публичный вишнуитский текст.

Своеобразной теологической сверкой стал сюжет смерти Чайтаньи. Игнорирование этой темы или, наоборот, выдвижение некоторой версии («вошёл в тело Божества», «растворился в океане», «умер от инфекции стопы», «внезапная смерть от эпилепсии») стали маркером принадлежности к той или иной группе последователей [21].

Расхождения в описании ухода Чайтаньи или игнорирование этого

сюжета в произведении свидетельствуют о конфликте концептуализаций внутри общины, а также об интеллектуальной свободе среди последователей. Кришнадас Кавирадж, представляя теологический мейнстрим, подходит к сюжету ухода очень деликатно. Последние главы завершающей части («Антья-лилы») его произведения полны грусти и волнения. Близкий круг помощников Махапрабху не отходит от него, боясь оставить одного как тяжелого пациента. Чайтанья то убегает к океану, пропадает и его вылавливает сеть рыбаков; то он ночью ранит себя о стены, пытаясь выйти из комнаты. Мистик агонизирует в своей разлуке с Кришной, принимая своих друзей за гопи. Он тяжело болен любовью к Кришне и ничто не может его успокоить. Вдобавок Адвайта делает намёки, что «Божество пора отзывать обратно». Чайтанья говорит об этом саркастически, вызывая тревогу у своего окружения. Сварупа Дамодар и Рамананда Рая изобретают всё новые и новые способы, как поддержать своего пациента в нормальном сознании, чтобы он не навредил себе. Молчание об уходе Махапрабху символично и художественно: Бог не может умереть, он приходит при определённых теологических обстоятельствах и восходит на небеса в атмосфере тайны.

Вриндавана даса в первом официальном тексте – «Чайтанья-бхагавата» опускает детали ухода Махапрабху, ограничиваясь общей фразой, что Бог приходит и уходит из этого мира. Лочан даса («Чайтанья-

мангала») также не касается вопроса о смерти Чайтаньи.

Таким образом, все первые источники обходят стороной вопрос тиробхавы (ухода). Некоторая информация появляется в более поздних текстах. Джаянанда («Чайтанья-мангала») указывает, что Чайтанья повредил ногу во время фестиваля Ратхатры и умер от сепсиса в храме Тота Гопинатха.

Вайшнава даса («Шри Чайтанья Гоуранга Чадка») высказывает версию, что мёртвое тело мистика было найдено за Гаруда стамбхой в храме Джаяганнатха, а похоронено было в храме Тота Гопинатха. Этот храм основал сам Чайтанья, храм был настолько ему дорог, что он вверил его своему сподвижнику из Бенгалии Гададхаре. Служители Тота Гопинатха поддерживают версию ухода Махапрабху, связанную с вхождением в тело Божества.

Ишвара дас («Чайтанья Бхагават») высказывает комплексную версию, что сознание Махапрабху слилось с чанданой, которую тот наносил на Джаяганнатха, а его тело было перенесено и спущено на воду по реке Прачи, что примерно в 60 километрах от Пури.

Говинда дас («Шри Чайтанья Чадка») сообщает, что во время вечернего богослужения в храме Джаяганнатха внезапно из Гаруда стамбхи, где обычно стоял Чайтанья в храме, исчез яркий свет и слился с мурти Джаяганнатхи.

Конспирологическая версия исходит из того значения, которое для

Махапрабху и его последователей имел храм Джаганнатхи, политика которого отличалась от гаудия-вайшнавизма и служителям которого не нужен был ни конфликт, ни появление сомнительного места паломничества для новой религии. Чайтанья умер в храме и его служители, опасаясь неблагоприятных социальных последствий или конфликта с последователем Чайтаньи царём Пратапарудрой, захоронили тело тайно и объявили, что Махапрабху слился с Джаганнатхой [19, с. 264].

Таким образом, противоречащие друг другу повествования о Чайтаньи, вдохновившем вайшнавское движение Бенгалии, дают представление о том, как члены общины верующих раскрывают историческую информацию о себе, и о том, как они думают. Доминирующий дискурс близких последователей Чайтаньи из Бенгалии, Ориссы и Вриндавана заключается в том, что неправильно говорить о смерти Чайтаньи, потому что он – Кришна, сваям бхагаван («сам Бог») и как таковой он только спускается на землю и возносится обратно на небеса. Первые агиографы (Мурари, Лочан, Вриндаван, Кави Карнапур) подчеркивают это, отказываясь говорить о событии, давая понять, что оно не имеет сотериологического значения. Однако более поздние жития других авторов предлагают альтернативы: Чайтанья исчезает в храме Джаганнатхи, в храме Гопинатхи, в водах моря или умирает от инфекции стопы. Несмотря на очевидные различия, повествования следуют

определенному образцу описания: уход – это религиозное действие, разделение и соединение. Хотя описания тиробхавы Чайтаньи несколько нарушают представление о его божественности и богословски неортодоксальны, они сохраняют флёр таинственности и всё равно находятся в плоскости религиозного мышления.

Мистическая компонента жизненного мира – важная детерминанта многих процессов. Мистицизм имеет общие, особенные и индивидуальные характеристики в разных традициях.

Существенным общим атрибутом религиозного мистицизма считается постоянство созерцания Бога. Мистическая традиция – это комплекс практик, ритуалов, священнодействий, поддерживающих адепта в изменённом состоянии сознания, отрешённого от всего земного и сосредоточенного на объекте своего трансцендирования [2, с. 189].

Общим для религиозных братств называют практику равенства участников мистерий, преодоление социальных рамок, переживание единения с Богом. Особенности признаки мистицизма, характерные для некоторых общин францисканцев, суфиев, вайшнавов, – экофильное отношение ко всем природным объектам, всему живому, что есть фактор гармонии с Абсолютом.

Чайтанья развивает новый вид мистики – созерцание состояний экстаза (бхава-таранга), которые, как на ленте кинохроники, пробегают перед наблюдателем и делают незаметным

нахождение в волнах океана времени (бхава-сагара). Этот радикальный вид мистицизма отличается от пророческой практики Маймонида или Сведенборга или даже мистической интуиции Экхарта или Бёме.

Кумранский мистицизм, как и впоследствии многие другие авраамические ответвления (манихейский, апокалиптический, суфийский и др.), – гностический. Особенность мистицизма Чайтаньи – его эстетическая и экстатическая доминанта над гнозисом и праксисом. Он пребывает в изменённом состоянии сознания практически 18 лет, поддерживаемый своими последователями, которые ведут и поддерживают его деятельное экстатическое сознание (Махапрабху).

Сообщество Гаудия и пролиферация эстетических нарративов

Кинематографичность образа Махапрабху заключается в том, что у нас сохранился в большей степени визуальный образ танцующего мистика или странствующего санньяси, ибо Чайтанья как чакравартин следует традиционной топологии проповеди юг – север, восток – запад. Известно, что он устраивал дебаты с Сарвабхаумой в Пури, давал наставления Санатане и Рупе Госвами, вёл беседу с Рамананда Раем, но мы не знаем, проводил ли он публичные лекции или выступал проповедником в поздний период. Круг Чайтаньи – это его друзья и последователи из Бенгалии, жившие с ним и приходившие в Пури из Бенгалии каждый год на Ратха-ятру. Ма-

хапрабху в Пури – это жизнь в медитации, публичное молчание на фоне экстатических практик пения и танца в процессии колесницы Джаганнатхи.

Инклюзия Чайтанья – это практика общения, массового киртана, разделения трапезы с неприкасаемыми. Он не читал лекции на тему преодоления кастовых предрассудков и не боролся с храмовыми запретами, не позволявшими его ученикам посещать храм Джаганнатхи. Он даже не похож внешне на социального реформатора, так как не ставил такой цели и не принимал соответствующей программы. Чайтанья в принципе был отстранен от внешних вопросов и даже не создавал философскую систему, не организовывал секту. Будучи погружённым во внутреннее состояние, он воздействовал на последователей духовно.

Вайшнавизм Чайтаньи представлял индуистскую альтернативу бенгальскому исламу, распространённому среди низкорождённых. Социальная инклюзия Чайтаньи не знала ни верхних, ни нижних границ, так как не настраивала париев против брахманов. Происходило единение классов вокруг божественной любви (према); вселенская эмансипация дживы, которая через садхану достигает изменённого состояния Божества, – высочайшая возможная трансформация. В индуизме не были распространены коллективные религиозные практики, в отличие от ислама, принесшего равенство и единение индусам. Киртан Чайтаньи – первая массовая практика пения имён

Божества в индуизме – не могла не произвести впечатления на классы индийского общества и составила реформаторскую альтернативу исламу.

Говоря о конструировании культа Махапрабху и превращении его в целое направление бенгальского вишнуизма, нельзя не отметить, что Махапрабху стал иконой нового движения не на пустом месте. Объективные предпосылки к вайшнавской самоорганизации в Бенгалии существовали в связи с социальной дифференциацией, которую должны были реализовать индусы во взаимодействии с радикальным Другим в виде ислама. Чайтанья возглавлял общину, где было несколько лидеров мнений, таких как Адвайта, Нитьянанда, Шривас, Гададхар, и связывал идиосинкразию умонастроений, амбиций и целей растущего движения бхакти. Отдельные сюжеты несводимости образов преданности и индивидуальных стилей проповеди можно увидеть в сглаженных конфликтах ортодокса Адвайты и безумного Нитьянанда.

Чайтанья примирял разнородных последователей, был естественным лидером, однако не известно, чтобы он заботился о создании матха или религиозной организации. Он не писал религиозных трудов, не был теологом, но воздействовал так на своё окружение, что они делали всё, что необходимо для создания обновлённого вайшнавизма с новыми книгами, новой теологией Радхабхавы, новыми храмами и новыми местами паломничества.

В некотором смысле Чайтанья не изобретал ничего нового: киртаны, па-

ломничества, ритуальная еда, аскетизм, поклонение Кришне, эзотерическое учение о роли шакти – всё это было и до Махапрабху, но в разрозненном состоянии. Он актуализирует, собирает, направляет новое духовное движение своим вдохновением (бхавя) и эстетическим отношением (раса) [4, с. 36 – 37, 82].

Пение мантры на определённый мотив (рага) придает мощный динамизм и насыщенность инициативам зарождающейся религии. Нимаи пандит, ранее скептик и логик, критиковавший вайшнавов, после своего обращения в Гаиа приходит в изменённое состояние сознания: он льёт слёзы, повторяя имена Кришны, бежит как сумасшедший по улицам Навадвипы и пристаёт к вайшнавам, которые из эмпатии поддерживают уличные инициативы Нимаи, жертвуя своей репутацией. Сама социальная практика санкиртаны рождается из духа мелоса Махапрабху.

«Кинотеатр» времени Чайтаньи – это доминанта звука над образом. Движение на экране сознания изображений проецируется трансцендентным звучанием. Вместо музыкального сопровождения звук получает значение определяющего визуализатора духовного опыта. Ассоциативная нагрузка памятования (смаранам) достраивает звукозрительную концепцию Чайтаньи, развитую из лирической поэзии Джаядевы, Билвамангалы, Чандидаса и Видьяпати. Слуховое восприятие религиозной лирической поэзии определяет конструирование визуальной

формы, а лейтмотив мантры – сюжетные повороты эстетической драмы воображаемых героя и героини Махапрабху: встречу, разлуку, ревность, удивление. Аудиовизуальный «кинотеатр» расширяет наши представления об эффекте синтеза образа и звука.

Что же выделяет учение Чайтаньи среди бесконечного потока пропонентов, нарративов и практик индийской религиозной мысли? Во многом это качество теологии Гаудия. Мы имеем дело с весьма изощрённой концепцией, которая собирает лучшие идеи индийской мысли и располагает их вокруг древнего народного культа Кришны.

Брахманизация пасторальных нарративов, нагрузка их философией позиционируют теологию Гаудия как тренд по многим параметрам: энергичность (восприятие мира как совокупности энергий); процессуальность (развитие идеи энергичности, доминанта взаимодействий над онтологией вещиности); феминность (актуализация божественного как женственного и женственного как божественного); сложность бытия (вайшнавская концептуалогия описывает мир как совокупность духовных и материальных энергий); персонализм (нарезка реальности крайне личностна: нама – рупа – гуна – лила); эстетизация реальности (задействование художественных практик и драматургии в конструировании теологии); прагматизм (материальный мир не отвергается как ложный, а вовлекается в служение согласно принципу юкта вайрагья).

Социальная трансгрессия и индивидуация

Движение Чайтаньи интересно процессом созидания новой социальной структуры, возникающей в эпоху радикальных преобразований, когда региональные сообщества и глобальные связи находятся в процессе трансформации. Движение Чайтаньи ширится и скоро вполне может претендовать на статус мировой религии спасения, выгодно отличаясь от авраамических религий инклюзивизмом и плюралистичной онтологией, релевантной для современного наукоцентрического общества. Буддизм располагает сходными эмерджентными основаниями, что позволяет ему оставаться самой долгоживущей мировой религией, но не имеет такой эмоциональной и эстетической составляющей, как гаудиявайшнавизм. Ренессанс буддизма в XX веке и интерес к восточным религиям – это курс на ориентализацию Запада и актуализацию активистской теодицеи кармы вместо страдательной теодицеи христианского предопределения [12, с. 9 – 10].

Самосовершенствование, которое стало тенденцией современности, – это кредо религий Юго-Восточной Азии, где оно не только не заканчивается, но и капитализируется до бесконечности. Это одна из причин западного ориентализма, когда рациональные субъекты трансформируют свою жизнь, меняют парадигму, осуществляют радикальную конверсию жизненных смыслов. Дхармические религии более вариативны и практикоориенти-

рованы в своём конструктивизме жизненного пути садхаки. В любом случае все мировые религии зародились как путь бхакти (личностная приверженность близким отношениям с духовным), а развивались как повседневная практика ритуалов (карма) и тайные эзотерические знания для избранных (гьяна). Неизвестно ещё ни одной мировой религии, которая смогла бы сохранить бхакти как приоритетную составляющую, и этот вызов, несомненно, существует и для движения санкиртаны Чайтаньи.

Все названные мировые религии возникают как движения, которые предлагают эгалитарные социальные утопии, объединяющиеся вокруг идеалов. Махапрабху вводит необычную социальную практику для кастового общества – танец, пение и вкушение ритуальной пищи – в качестве постоянного образа жизни. Этот опыт санкиртаны, коммунитарные ритуальные практики нарушали повседневность мирской религии. Чайтанья «взрывал» повседневность карма-канды, фарисейства и книжничества, кастовых предрассудков «чистое – нечистое». Он объявлял и эмоциональное пение имён Божества высшей практикой. Распространение религии вызывало сопротивление книжников и идолопоклонников, что до сих пор имеет последствия для признания индуистской идентичности движения [5].

Революционный настрой основателя религии наметился с самого детства. Нимай играл на битых горшках фактически на помойке у своего

дома, на отвале, что для его матери, благочестивой хинду, было шоком. В его брахманической семье следование всем ритуалам было нормой, это маркер социального благополучия жреческого сословия, а Нимай их постоянно нарушал. Он мучал свою мать Шачи, принося домой щенков, что исключено для брахманов, и устраивал скандалы, когда она их выбрасывала. Отца Джаганнатха Мишру он злил тем, что отказывался обучаться, а время проводил на улице.

Религия Махапрабху построена на определённой трансгрессии кастовых предрассудков: брахманы не должны танцевать – это недостойно; брахманы не должны принимать ритуальную пищу от низкорождённого – это недопустимо. Чайтанья нарушает границы кастового общества через самоидентификацию со слугой слуги Кришны: «Я не брахман, я не кшатрий, не брахмачари, не грихастха и т. д. (ЧЧ, 2:18 – 30).

Эти соображения нужно иметь в виду, когда мы анализируем этап глобальной экспансии Харе Кришна. Этот заряд трансгрессии архетипически структурирует движение Чайтаньи и позволяет ему разворачиваться в сложных цивилизациях, где драматизируется социальная напряжённость [20].

Чайтанья повлиял на творчество Панчасакха – пяти родственных по духу писателей ОриССы, живших в одно время с Чайтаньей, выступавших против кастовой гегемонии и религиозных формальностей. Их национальный ва-

риант вайшнавизма – уткалия – основывался на гностических произведениях буддизма ваджраяна (Чарьяпада). Атибади Джаганнатха дас, Шишу Ананта дас, Ясованта дас писали на народном языке одиша, содействуя распространению вайшнавизма в народе. Их стихи разбирались на цитаты и становились поговорками, пословицами и другими малыми фольклорными жанрами. Махапуруша Ачьютананда создал саму теологическую концепцию Панчасакха, схожую по замыслу с тамильскими альварами, описав пять поэтов Ориссы как божественных аватар в Кали югу на священной земле Калинга (Уткал, Одиша), где издревле поклонялись Джаганнатху, Шакти, Шиве. Поэт Баларам дас известен смелым произведением в защиту равенства женщин и заявлением о необходимости открыть храмы для низших каст. Его Лакшми-пурана не только описывает богослужение богине процветания, но и косвенно призывает к почитанию матерей, жен, дочерей. Панчасакха были, по-видимому, инициированы Чайтаньей, разделяли его миссионерские взгляды и содействовали распространению вайшнавизма.

Синкретизм бхакти-йоги сочетается с глубоко индивидуализированным религиозным опытом, характерным для Новой Эры Водолея. Среди адептов гаудия-вайшнавизма вообще нет стандартизированного пути бхакти, потому что стать преданным и поддерживать религиозную жизнь – это процесс, который постоянно выстраивается индивидуально.

Выводы

Каждый религиозный реформатор должен решить дилемму сохранения и обновления. Чайтанья как религиозный тип был далёк от планирования и выработки долгосрочной стратегии. Махапрабху – это богочеловек в экстазе, особый религиозный тип.

Идея статьи заключалась в том, чтобы продемонстрировать, как социальная динамика меняет художественное содержание религии. Гаудия-вайшнавизм начинался как театральная мистерия, но пришёл к кинематографической эстетике, что означает массовую гегемонию визуальности. Метафорические, абстрактные, символические образы обретают евангелистский характер по мере воплощения в НРД, самым ярким примером которых является Международное общество сознания Кришны. Эта пролиферация вестернизированных нарративов в западном мире лишь продолжила индийскую тему философско-эстетической экзегезы: «...на протяжении веков отдельные его течения тесно взаимодействовали с другими древнеиндийскими культурами и философскими течениями, подчас вступая с ними в столкновение, – ср. связь культа Нараяны с учением о Брахмане в упанишадах и с идеями санкхьи; отражение образа Кришны у джайнов – как одного из черных божеств-васу, у буддистов – как главы черных демонов, враждебных Будде, и т. д.» [1, с. 21]. После реэкспорта индийского продукта на родину он лишь приобрёл новую цену и западные стратегии маркетинга на религиозном рынке. Обзор генезиса бенгальского

вишнуизма позволяет сделать несколько выводов.

1. Фиксация образа Чайтаньи в разных религиозных биографиях отражает динамику его перцепции в первых общинах последователей. При этом три агиографии сориентированы на разные целевые аудитории (Кави Карнапур – санскритизированные последователи, Лочан даса – бенгальская община Надии, Вриндаван даса – последователи Нитьяланды). Наиболее «объективной» представляется биография Кришнадаса Кавираджа, где сделана попытка примирить и учесть вклад каждой общины, а также интегрировать в текст теологию Чайтаньи, созданную Госвами Вриндавана.

2. Созданный в разных общинах образ Чайтаньи представляет собой демонстрацию оппозиции «миф – история». Религиозная история мифологизирована и передаёт ценности последователей, идеалы, надежды. С одной стороны, для того чтобы прочесть его нейтрально, нужно демифологизировать, убрать чудеса веры. С другой стороны, наличие в нарративах сказочных событий позволяет ранжировать систему ценностей той или иной общины, выделить общее ядро и различать социокультурные особенности конструирования. Каждый такой текст, принятый общиной, становится священным мифом и функционирует по законам самосогласованной самодостаточной культурной Вселенной, живущей по своим законам истинности. До тех пор, пока нарратив действует преобразующе, изменяя со-

знание, он сохраняет свою релевантность.

Религиозные нарративы о Чайтанье фиксируют эмоциональное впечатление его современников во времени. Агиографии – это, прежде всего, переживания трансформации последователей, их способ освобождения. Сюжеты, собранные в религиозном тексте, выступают знаками символического мира общины, позволившей ей преодолеть исторические трудности внешнего мира (колонизация, преследования, ограничения в правах и т. п.).

Когда спрашивают, можно ли считать агиографии историческим документом, можно дать такой ответ: часто это единственная мемориальная «эстафета» об определённом регионе, времени и людях, живших тогда. И пусть она носит религиозно-мифологический характер, однако имеет историческую ценность, конечно, если текст рассматривается критически, в контексте других источников. Религиозные лидеры рождаются в определённом символическом контексте, и тексты, создаваемые о таких харизматических лидерах, не могут не содержать множество цепочек мифологем, тянущихся из далёкого и близкого прошлого общины. Из такой агиографии всегда можно экстрагировать события, которые носят более или менее вероятный характер, для религиозно-ведческого анализа.

3. Агиографии Чайтаньи в контексте эволюции традиции Гаудия позволяют сделать несколько выводов об эмерджентном характере теологии Гаудия. В XX – XXI веках в теологию

культуры, теологию процесса, теологию освобождения, эсхатологию, приватную религию и десекуляризацию, социальную теологию – во все эти темы очень органично вписывается Гаудия, внося динамику развития Юго-Восточной Азии, без которой уже нельзя представить современный мир.

4. Движение Гаудия – ещё одно подтверждение феноменологического реализма, когда достоверность фиксируется на основании опыта верующих. Феноменология – направление в философии, которое занимается непосредственным опытом, ситуативной системой релевантности субъекта. Феноменологическая достоверность (инструментальный реализм) – это система установок, помогающих объяснить когнитивное одобрение нового благодаря самоорганизации разных уровней смысла, учету культурного контекста в формировании очевидностей познания [10].

Феноменологический (инструментальный) реализм помогает объяснить паранепротиворечивое состояние религии, конституирующей свои ценностно-смысловые миры и не зависящей от формально-логических или исторических доводов. Религия истинна не потому, что она логична и традиционна, а потому что она социальна, т. е. встраивается в систему релевантностей жизненного мира субъекта, помогает решить жизненно важные проблемы. Именно поэтому идеализированное, сконструированное индийское прошлое становится более значимым, нежели модернизированное научно обоснованное настоящее.

Поразительна не деификация Чайтаньи, что постоянно происходит в Индии с тысячами новых аватар, а то, как локальный культ развился до сети международных организаций. Особенность обожествления Махапрабху заключается в том, что близкий круг его последователей наделил его божественностью при жизни, а именно бенгальские последователи, увидевшие в Чайтанье самого Кришну. Вайшнавизм в Бенгалии находился под многовековым прессом буддизма, шактизма, тантризма; сильны были народные языческие культы, а брахманы развивали книжную культуру ньяя. Для вайшnavов Навадвипы появление такого харизматического лидера, как Чайтанья, было принято как избавление свыше, снисхождение самого Кришны. Махапрабху укреплял веру в Кришну своими действиями и объединял вокруг себя.

Постхаризматическая теология, связанная с конфессиональной демаркацией и институциональным становлением, добавляет к харизматическому ядру учения легитимирующие концепты вроде Троицы в христианстве или Панчататтвы в Гаудия. Если бы Иисусу сказали, что он второе лицо Троицы, скорее всего, он не понял бы нас и не согласился бы, равно как и Чайтанья, если бы узнал, что он центральная ипостась пятеричного Бога.

Макдональдизация традиции есть неизбежная примета общества потребления с его культурой вуайеризма, урбанизацией, омассовлением

элитарного и клиповым мышлением. Экспериментальный эстетический проект Чайтаньи, пропущенный через механический аппарат институализации, а затем – через американизацию традиции, т. е. её колониальный захват и реэкспорт, производит масштабное эстетическое превращение – от свободы театра и поэзии к кинематографической тотальности. Данная метаморфоза чувственности принесла популярность, но угрожает дальнейшим превращением в мультимедийный шум большого города.

Библиографические ссылки

1. Гитаговинда : пер. с санскрита / Джаядева ; вступ. ст., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. М. : Вост. лит., 1995. 190 с.
2. Сечжин Ч. Общие религиозные аспекты мистицизма в суфийской традиции // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 186 – 194.
3. Тимошук А. С. Героический эпос Махабхараты // Уваровские чтения – IV. Богатырский мир: эпос, миф, история, 14 – 16 апр. 1999 г. / под ред. Ю. М. Смирнова. Муром : МИ ВлГУ, 2003. С. 61.
4. Тимошук А. С. Эстетика ведийской культуры : монография. Владимир : ВЮИ, 2003. 112 с.
5. Тимошук А. С. Индуизация Общества сознания Кришны // Религия в истории народов России и Центральной Азии : II Междунар. науч. конф. Барнаул : АГУ, 2014. С. 351 – 353.
6. Тимошук А. С. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации // Народы и религии Евразии. 2018. № 1 (14). С. 72 – 80.
7. Тимошук А. С. Эпос «Махабхарата» как ретранслятор эстетических смыслов // Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского : материалы междунар. конф. Якутск : СВФУ, 2018. С. 143 – 144.
8. Тимошук А. С. Древнеиндийский эпос: сущность и существование // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2018. № 3 (11). С. 5 – 19.
9. Тимошук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в литературе Рупы Госвами // *Orientalistica*. 2018. Т. 1, № 2. С. 289 – 302.
10. Тимошук Е. А. Инструментальный реализм и социокультурная феноменология // Актуальные проблемы социологии культуры, образования, молодежи и управления. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 992 – 997.
11. Филькин К. Н. Бенгальские агиографии как письменные источники по истории доколониальной Индии // Вопросы истории, международных отношений и документоведения : сб. материалов XI Междунар. молодеж. науч. конф. Томск, 8 – 10 апр. 2015 г. / науч. ред. А. Н. Сорокин. Томск : ТГУ, 2015. Вып. 11. В 2 т. Т. 1. С. 40 – 409.
12. Campbell C. A *Orientalizacao do Ocidente* // *Religiao e Sociedade*. 1997. 18(1). P. 5 – 22.

13. Choudhury A. R. The position of Chaitanya in Bengal Vaishnavism // Ensemble. 2019. Vol. 1. No. 1. P. 14 – 22 ; Тимошук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в литературе Рупы Госвами // Orientalistica. 2018. Т. 1, № 2. С. 289 – 302.
14. Dimock E., Flood G. The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiya Cult of Bengal. Chicago : The University of Chicago Press, 1989. P. 55 – 56.
15. Manring R. The Fading Light of Advaita Acarya: Three Hagiographies. Oxford University Press, 2011. 312 p.
16. Klostermaier K. Will India's Past be America's Future? Reflections on the Caitanya Movement and its Potentials // Tradition and Modernity in Bhakti Movements / Jayant Lele. Leiden : Brill Archive, 1981. P. 94 – 112.
17. Majumdar S. Post-Chaitanya Vaisnavite Sects in Bengal // Medieval Bhakti movements in India. Delhi : Munshiram Manoharlal, 1989. P. 356 – 382.
18. Ruud A. E. Socio-cultural changes in West Bengal. Submitted for the PhD degree. London school of economics and political science. April, 1995. UMI dissertation publishing, 2014. 316 p.
19. Sen R. B. D. C. Chaitanya and His Age: Ramtanu Lahiri Fellowship Lectures for the year 1919 and 1921. University of Calcutta, 1922. 425 p.
20. Da Silveira M. S. The Universalization of the Bhakti Yoga of Chaitanya Mahaprabhu. Ethnographic and Historic Considerations // New Ethnicities, New religiosities: Global Production of the Local. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. 2014. 11 (2). URL: <https://doi.org/10.1590/S1809-43412014000200013> (дата обращения: 19.11.2020).
21. Stewart T. K. When Biographical Narratives Disagree: the Death of Krsna Caitanya // Numen. 1991. Vol. XXXVIII. Fasc. 2. Pp. 231 – 260.

A. S. Timoshchuk

GAUDIYA VAISHNAVISM: PROLIFIRATION OF MEMORIAL RELAYS

Hinduism appears like a chaotic jumble of texts, topics, teachings. Globalization has exported Hindu teachings and facilitated the re-export of Westernized Hindu practices, which further proliferated traditional and post-traditional religiosity. The article analyzes the key value-semantic moments of the genesis of the Chaitanya cult in West Bengal, as well as the philosophical forms of the formation of the Gaudiya theology. The space-time perspective of the Chaitanya cult appears as a series of transformations replacing incompleteness and poetry with institutionalization and form, where narratives are the key to visualizing thinking, incompleteness and autopoiesis.

Keywords: Chaitanya, bhakti yoga, sampradaya, parampara, parivar, guru varga, succession, aesthetics of religion, phenomenology of religion, proliferation of tradition, diversification of memorization.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АРИНИН Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
eiarinin@mail.ru

АТАМАНОВА Елена Тихоновна – кандидат филологических наук, доцент доцент кафедры туризма и гостиничного дела Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина, г. Елец
et-atamanova@mail.ru

БУТ-ГУСАИМ Светлана Феодосьевна – кандидат филологических наук, доцент доцент кафедры белорусской филологии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина, г. Брест
svfbg@tut.by

КОРЮЧКИНА Екатерина Михайловна – студент Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
koryuchkina.ek@gmail.com

ЛЯПАНОВ Артем Владимирович – кандидат исторических наук доцент кафедры истории России Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
Lyapanov@mail.ru

МАРКОВ Александр Викторович – доктор филологических наук профессор кафедры кино и современного искусства Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва
markovius@gmail.com

МАРТИРОСЯН Вергине Самвеловна – кандидат филологических наук ассистент кафедры богословия Ереванского государственного университета, г. Ереван
pochta2008_91@mail.ru

МАТВИЕНКО Валентина Анатольевна – кандидат политических наук, доцент старший научный сотрудник Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина, г. Елец
vamatv@mail.ru

САФРОНОВА Наталья Анатольевна – кандидат филологических наук доцент кафедры русского языка Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
natalia_1271@mail.ru

ПЕТЕВ Николай Иванович – кандидат философских наук доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
cyanideemo@mail.ru

ТИМОЩУК Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, г. Владимир
a@timos.elcom.ru

ТРЯХОВ Илья Сергеевич – кандидат исторических наук доцент кафедры истории России Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
ilja.tryahoff@yandex.ru

ФОМИНА Александра Александровна – аспирант кафедры русской и зарубежной филологии Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, г. Владимир
f-alexandra-a@yandex.ru