

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**4 (8)
2015**

ВЛАДИМИРСКОГО
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, 2015

Редактор
А. П. Володина

Корректор
Е. С. Глазкова

Технический редактор
С. Ш. Абдуллаева

Верстка оригинал-макета
Е. А. Кузьминой

Автор перевода
А. В. Борзов

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

Адрес учредителя:
600000, Владимир,
ул. Горького, 87.
Владимирский
государственный
университет имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых

Адрес редакции:
600014, г. Владимир,
пр-т Строителей, д. 3/7,
ауд. 231^а

Подписано в печать 28.12.15
Заказ №

Формат 60×84/8
Усл. печ. л. 12,56
Тираж 500 экз.

Отпечатано в отделе
оперативной полиграфии
издательства
Владимирского государственного
университета имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых
600000, Владимир,
ул. Белоконской, 3Б

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)
- 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
- И. Я. Кантеров* доктор филос. наук, заслуженный
профессор МГУ им. М. В. Ломоносова
- 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
- А. В. Лубков* доктор ист. наук, профессор
проректор Московского педагогического
государственного университета
- С. А. Мартынова* кандидат филол. наук, доцент
зав. кафедрой русской и зарубежной
филологии
- М. В. Пименова* доктор филол. наук, профессор
зав. кафедрой русского языка
- Г. С. Егорова* кандидат ист. наук, доцент
кафедры истории России (отв. секретарь
редакционной коллегии)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

К. Е. Балдин

Мемуары В. П. Крючкова о паломничестве в Палестину (конец XIX века) 5

Е. В. Головешкина, О. В. Захарова

Положение женщин во Франции накануне Великой французской революции... 14

Е. В. Будник, Н. В. Аронина

Повседневная жизнь эфиопов в конце XIX века в восприятии русских офицеров А. К. Булатовича и Л. К. Артамонова 21

А. В. Маковецкий

Новейшая история Русской Православной Церкви Заграницей в материалах архива Владимирской епархии. Ишимско-сибирская епархия Русской Православной Церкви Заграницей 30

ФИЛОЛОГИЯ

Адриано Делл Аста

Вся истина без слов: радость встречи и общения с А. И. Солженицыным в дневниках прот. Александра Шмемана 42

К. М. Богрова, А. С. Малахов

«Мечь» как лексическая доминанта рассказа В. Солоухина «Мститель» 49

Л. О. Петухова, Е. В. Крикливец

Мотив метаморфозы как жанрообразующий фактор плутовского романа 56

И. К. Жилина, А. М. Мезенко

Банконим как объект ономастических исследований 62

ФИЛОСОФИЯ

Е. И. Аринин, В. А. Медведева

Измененные состояния сознания в религии: анализ языка описания феномена в религиоведении 70

Е. И. Аринин, С. Ш. Абдуллаева

Наименование ислама в российских источниках X – XV веков. 79

А. С. Тимошук

Светская духовность как образ человека будущего 87

М. Т. Андрюшенко

Познанность: от традиционного видения к нетрадиционному 94

Сведения об авторах 106

CONTENTS

HISTORY

K. E. Baldin

A Memoir of the Pilgrimage to Palestine by V.P. Kryuchkov (Late 19th Century) 5

E. V. Goloveshkina, O. V. Zakharova

The Status of Women in France before the French Revolution 14

E. V. Budnik, N. V. Aronina

Ethiopians' Everyday Life in the Late 19th Century in the Perception of the Russian Officers A. K. Bulatovich and L. K. Artamonov..... 21

A. V. Makovetskii

Recent History of the Russian Orthodox Church Outside of Russia in the Materials of the Archive of the Vladimir Diocese. Ishim-Siberian Diocese of the Russian Orthodox Church Outside of Russia..... 30

PHILOLOGY

Adriano Dell'Asta

The Entire Truth without Words: Joy of Meeting and Communicating with Solzhenitsyn in the Diary of Alexander Schmemann.....42

K. M. Bogrova, A. S. Malakhov

“Revenge” as a Lexical Dominant of the Short-Story “Mstitel” by V. Soloukhin 49

L. O. Petukhova, E. V. Kriklivec

Metamorphosis Motif as a Genre-Forming Factor of Picaresque Novel..... 56

I. K. Zhilina, A. M. Mezenko

Bankonym as an Object of Onomastics Research 62

PHILOSOPHY

E. I. Arinin, V. A. Medvedeva

Altered States of Consciousness in Religion: Analysis of Language of the Phenomenon Description in Religious Studies 70

E. I. Arinin, S. Sh. Abdullaeva

The description of Islam in Russian resources of X – XV centuries..... 79

A. S. Timoschuk

Secular Spirituality as an Image of the Future Human..... 87

M. T. Andrjuschenko

Erudition: from Traditional Vision to Untraditional Vision..... 94

Contributors 106

**МЕМОУАРЫ В. П. КРЮЧКОВА О ПАЛОМНИЧЕСТВЕ
В ПАЛЕСТИНУ (КОНЕЦ XIX ВЕКА)**

В статье анализируются воспоминания одного из русских паломников на Ближний Восток. Автор уделяет внимание внешней и внутренней критике источника личного происхождения. Статья посвящена положительным и отрицательным впечатлениям, полученным мемуаристом в чуждой этнической, конфессиональной и культурной среде, в которую паломники попадали в Восточном Средиземноморье.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, греческая церковь, Османская империя, православное паломничество, православное духовенство, богослужebная практика.

В XIX в. в российскую литературу прочно вошел такой жанр, как паломнические мемуары. Отдельные воспоминания о «хождении» к христианским святыням появлялись и ранее, но только в позапрошлом столетии возник целый комплекс таких источников личного происхождения, насчитывавший десятки произведений, принадлежавших перу мирян и духовенства, дворян и купечества. Значительная часть этих мемуаров публиковалась на страницах местных «Епархиальных ведомостей», большинство авторов их прочно забыты, а их путевые записки пока не вводились в научный оборот исследователями, занимающимися историей русского паломничества.

Автор одного из таких источников личного происхождения – священник из Олонецкой епархии Владимир Павлович Крючков. Био-

графические сведения о нем крайне скудны. На страницах «Олонецких епархиальных ведомостей», где увидели свет его путевые записки, он счел нужным только указать, что он служит священником больничной церкви в Петрозаводске, являвшемся центром епархии. По «Памятной книжке Олонецкой губернии за 1916 г.» эти данные подтверждаются с тем уточнением, что его приходским храмом являлась церковь при больнице Олонецкого губернского земства [3]. По данным за 1904 г., Владимир Павлович Крючков служил в Кенозерском приходе Пудожского уезда Олонецкой губернии, т. е. на момент своего паломничества в Святую землю (1901 г.) он являлся приходским священником в провинциальной глуши [6]. Кроме его мемуаров, которые анализируются в данной публикации, нам удалось найти еще одну его публикацию в тех

же «Ведомостях», это некролог диакона Петрозаводского кафедрального собора П. А. Миролюбова [4].

Из мемуаров явствует, что В. П. Крючков уехал в паломничество в конце августа 1901 г., а вернулся 11 ноября того же года. Следовательно, он отсутствовал в родных местах примерно два с половиной месяца. По две недели у него ушло на пребывание сначала в Палестине, а потом на Афоне. Следовательно, полтора месяца он находился в пути. Мемуары о. Владимира Крючкова называются «Из воспоминаний о путешествии в Святую землю». Воспоминания увидели свет в семи номерах этого журнала, подряд с 3-го по 9-й номер. Печатались они там небольшими отрывками.

В. П. Крючков был сначала приходским священником в Пудожском уезде, располагавшемся к востоку от Онежского озера на территории современной Республики Карелии. В дальнейшем он стал настоятелем больничной церкви в Петрозаводске. Правда, она была далеко не самым важным храмом в епархиальном центре. Судя по этим должностям, он окончил духовную семинарию, а не академию, семинарское образование в дореволюционной России имело преимущественно практическое назначение, а не теоретическое (как в духовных академиях). Именно этим объясняется отсутствие в тексте ученых экскурсов в области богословия, истории или археологии. Правда, автор в ряде случаев вдаётся

в подробности ведения богослужения, как видно эти проблемы ему интересны. Текст не изобилует эмоциями, автор не осуждает те негативные явления, с которыми сталкивается, а скорее, констатирует их. В тексте иногда встречаются просторечные слова и речевые обороты, которые свидетельствуют о том, что он не принадлежал к ученому духовенству с академическим образованием, например: «совершается сначала утренняя, зараз после нее литургия», «владыка поскорю был облачен...» и т. п.

Начнем с впечатлений о внешней обстановке путешествия. Настоящим приключением, местами граничившим с испытанием, становился для русских паломников морской путь в Святую Землю и Афон. Большинство их было сугубо сухопутными людьми, в лучшем случае имевшими опыт передвижения по рекам. Во время паломничества им приходилось несколько суток находиться во власти водной стихии на морских судах. Одновременно путешественников подхватывал буквально вал новых впечатлений в тех портовых городах, в которых они делали стоянку. В. П. Крючков вместе со своими спутниками на пути из Одессы в Палестину побывал в греческих, турецких и левантских городах. Это Константинополь, Смирна, Солунь, Митилина, остров Хиос, Триполи, Бейрут. В каждом из них пароход стоял довольно долго, производя разгрузочно-погрузочные работы, и у паломников была реальная возмож-

ность познакомиться с достопримечательностями. По дороге в Святую Землю погода радовала паломников – море было спокойным [5, № 3, с. 75].

Совершенно по-другому обстояли дела во время переезда о. Владимира Крючкова из Палестины на Афон. В Эгейском море их застала буря, которая продолжалась почти сутки. Мемуарист свидетельствовал, что «большой пароход качало так, что не было никакой возможности стоять, лежали все пассажиры, крепко держались за железные перила около сидений: замирало сердце, когда при качке парохода нас ставило то стоя, то спускало вниз головой» [5, № 9, с. 179 – 180]. Качка, а также морская болезнь представляли собой суровое испытание для людей, которые видели море первый раз в жизни. Однако они воспринимали выпадавшие на их долю серьезные неудобства как испытания, которые посылает Бог для того, чтобы убедиться в крепости их веры.

Практически во всех воспоминаниях паломников, побывавших в Палестине весной, осенью, а тем более летом, мы находим жалобы на жару. Правда, они не рассыпаны по всему тексту, а носят единичный характер. Вероятно, это происходило по уже указанной выше причине: паломники воспринимали иссушающий климат Восточного Средиземноморья как еще одно испытание, посылаемое им Богом. В. П. Крючков в своих мемуарах констатирует жаркую погоду только один раз при этом удивляясь,

что такое возможно в конце сентября, когда у него на родине в Карелии в это время регулярно лили дожди и столь же регулярно случались заморозки [5, № 6, с. 134].

Мемуары В. П. Крючкова в первую очередь представляют собой рефлексию рядового российского паломника по поводу увиденного на Ближнем Востоке, но этим их значение не ограничивается. Путевые записки представляют собой своего рода краткий путеводитель, в котором рассказывается о важнейших достопримечательностях Святой Земли и Афона. Как и в любом печатном источнике, здесь встречаются советы путешественникам. В частности, автор перечисляет документы, которые потребуются любому паломнику для того, чтобы беспрепятственно получить в Одессе – точке отбытия из России – заграничный паспорт и взойти на борт парохода, который направлялся в Восточное Средиземноморье [5, № 3, с. 74].

Начиная свое повествование, автор сообщает читателям, что он, получив обязательное в таких случаях благословение от епархиального владыки, счел нужным получить напутствие еще и от о. И. Кронштадтского. О. Иоанн принял В. П. Крючкова в Кронштадте в Андреевском соборе, намерение паломничать одобрил и по просьбе петрозаводского священника сотворил для него напутственную молитву. На следующий день В. Крючков в сослужении с о. Иоанном участвовал в литургии, а

затем слушал богослужение о. Иоанна в кронштадтском Доме Трудолюбия. Здесь бедняки работали за свой кусок хлеба вместо того, чтобы просить милостыню, а для о. Владимира Крючкова это социальное учреждение послужило в Кронштадте в качестве гостиницы [2, с. 100; № 3, с. 74]. Рассказывая об этом, Крючков намекает потенциальным паломникам о том, что они должны испросить благословения на далекое путешествие, по крайней мере, у своего духовника.

Первую остановку паломники всегда делали в Константинополе. Список священных достопримечательностей здесь был традиционным. Помимо визита в Константинопольскую патриархию россияне посещали храм св. Софии, Влахернскую церковь, Живоносный источник, а другие греческие церкви – в зависимости от обстоятельств [5, № 3, с. 75].

В Палестину русские паломники в абсолютном большинстве своем попадали на пароходе, высаживались на берег в Яффе и пешком, а с 1892 г. по железной дороге направлялись в Иерусалим. Большинство их останавливались на русском подворье Императорского православного палестинского общества. По традиции для очередной партии вновь прибывших здесь служили благодарственный молебен в связи с окончанием путешествия.

В. П. Крючков являлся приходским священником в Олонецкой губернии и не мог оставить свой храм и прихожан без окормления надолго. Поэтому его путешествие по Пале-

стине было довольно кратким и длилось две недели (некоторые паломники задерживались здесь на несколько месяцев).

Первый священный объект, куда паломники направлялись немедленно по прибытии в Иерусалим или же на следующий день, был храм Гроба Господня. Причем традиция русского паломничества требовала, чтобы путешественники во время пребывания на Святой Земле не раз посетили это священное место. В. П. Крючков сообщает, что после одного из таких посещений, когда богослужение вел архиепископ Иорданский Елифаный, паломники отправились обратно по домам «по образу пешего хождения, а владыка – верхом на муле» [5, № 3, с. 75 – 76; № 5, с. 110 – 111]. Как нам представляется, в тексте содержится аллюзия по поводу того, что Иисус Христос въезжал в Иерусалим «на ослиати».

Вторым по значению священным местом вселенского христианства в Палестине был храм Рождества Христова в Вифлееме. Он входил в число первоочередных целей для приехавших в Палестину, тем более что место появления Христа на свет находилось совсем недалеко от Иерусалима. Участие в богослужении на этом священном месте подразумевалось по умолчанию. Далее путь В. П. Крючкова и его спутников лежал к Мамврийскому дубу, под которым, согласно Библии, Авраам принимал Бога. Здесь путешественники, с одной стороны, порадовались, так

как рядом находилась русская гостиница, а с другой – испытали разочарование, увидев печальное состояние этого древнейшего дерева. Дуб почти весь засох, на нем имелись лишь два отростка с зеленью, дупла в стволе были залеплены глиной [5, № 6, с. 135; № 7, с. 150 – 151; № 8, с. 166].

После Вифлеема последовало гораздо более длительное путешествие на реку Иордан, где русские паломники посетили место крещения Иисуса Христа. Здесь они обзавелись такими сувенирами, как бутылки с иорданской водой. Находящийся рядом город Иерихон разочаровал паломников. Зная о нем из Священного писания, они представляли его обширным и многолюдным. В реальности он напоминал по размерам деревню [5, № 8, с. 166 – 167].

Вторая часть паломничества о. Владимира Крючкова проходила на Афоне, куда он отправился из Палестины. Кроме главного афонского порта Дафны, он за два дня, проведенных на Святой Горе, побывал также в целом ряде монастырей. В первую очередь его привлекли, конечно, русские обители – Пантелеймонов монастырь и скиты – Андреевский и Ильинский. Судя по мемуарам, из-за краткости пребывания на Афоне Крючков не сумел найти время для подъема на гору Афон, считавшегося в православной среде особенно благодатным [5, № 9, с. 180 – 182].

Большинство авторов паломнических мемуаров были представи-

телями духовенства: приходские священники или преподаватели духовных учебных заведений, которые имели академическое образование. Все они хорошо разбирались в литургике – специальной науке о правилах богослужения. Поэтому от их внимания не ускользали различия в отправлении его у них на родине и на православном Востоке.

Первое, что сразу бросалось им в глаза – отсутствие в православных греческих храмах иконостаса, который в России отделял алтарь от основного пространства церкви и в котором имелись Царские Врата для прохода духовенства. В храме Гроба Господня в Иерусалиме пространство алтаря было скрыто от богомольцев завесой из ткани, в Вифлееме же в храме Рождества Христова не было даже этой преграды. При богослужении в Святой Земле русские священники во время священных действий чувствовали себя дискомфортно, будучи открыты взглядам богомольцев [5, № 7, с. 151].

В мемуарах, которые были предназначены для довольно широкого круга читателей, было уделено, как нам представляется, слишком много внимания различиям в богослужественной практике двух родственных церквей – русской и греческой. Перечислять все эти различия, скрупулезно упомянутые в тексте, не стоит. Ограничимся в этом отношении буквально несколькими деталями, которые особо отмечает В. П. Крючков. Он пишет, что кадил ладаном в

храме не какой-либо рядовой клирик, а сам владыка (архиепископ), который вел службу в храме Гроба Господня. Служба здесь велась на двух языках – греческом и русском. Последний употреблялся наравне с первым потому, что значительную часть богомольцев составляли русские паломники, численность которых в разы превышала число паломников из других стран. Позитивной деталью, которая особенно понравилась гостям с севера, было то, что во время службы поминали не только греческого короля и патриарха Иерусалимского, но и российского императора и всех членов дома Романовых. Крючков констатирует, что чинопоследование богослужения, хотя и оно было православным, оказалось незнакомым для русских клириков, и они наверняка могли что-либо напутать, если бы не греческий архиепископ, который сам указывал сослужащим, что говорить, петь и куда двигаться в храме во время службы [5, № 5, с. 109 – 110].

Любой клирик Русской Православной Церкви, отправлявшийся в Святую Землю, мечтал о том, чтобы принять там участие в богослужении, считавшемся особо благодатным. Позаботиться об этом надо было еще в России и заблаговременно взять удостоверение от епархиального владыки о том, что будущий паломник не находится под запретом на богослужение. Для начала этот документ надо было предъявить начальнику Русской духовной миссии, который

выдавал претенденту свою визитную карточку с соответствующей надписью. Это давало право паломнику-клирику служить во всех русских православных храмах в Палестине, а таких было несколько. После визита в духовную миссию В. Крючков отправился в Иерусалимскую патриархию. Из-за отсутствия патриарха он получил разрешение служить в греческих православных храмах Святой Земли от наместника предстоятеля. Из перечисления в тексте храмов, в которых удалось послужить В. П. Крючкову в Палестине, явственно чувствуется его гордость и удовлетворение по поводу достигнутой цели. В этом списке значатся: храм Гроба Господня в Иерусалиме, Рождества Христова в Вифлееме, православная церковь в Иерихоне, на берегу реки Иордан, при гробнице Божией Матери и у Мамврийского дуба [5, № 3, с. 74; № 4, с. 99].

Не меньшими, чем в Палестине, были отличия православной службы в России от той, что велась на Афоне. Последняя всегда считалась в России более строгой, истовой и благодатной. Особенно большое впечатление своим строго-уставным характером произвело на автора богослужение в главной русской обители на Святой горе – Пантелеймоновском монастыре. Здесь в разных церквях одновременно совершалось 18 литургий. Всенощное бдение на Афоне продолжалось девять часов, на двенадцатые праздники оно достигало 12 часов, а на день тезоименитного

святого Пантелеймона – 18 часов подряд. Также автор указывает на особую строгость трапез афонских монахов. Даже в скоромные дни они состояли в основном из овощей, а рыба полагалась только в праздники, о мясе речь вообще не заходила. После обеда русские паломники заметили падших ниц 10 – 15 монахов. Они лежали распростертыми, пока все не вышли из трапезной. «Это готовые трапезу просят прощения у братии, если они чем не могли угодить ей», – пояснил один из монахов [5, № 9, с. 180 – 182].

Мемуары о. Владимира Крючкова относятся к тому времени, когда территории, на которых располагались святыни вселенского христианства в Палестине и православные святыни Афона, принадлежали Османской империи. В некоторых случаях турки владели не только территориями, но и культовыми зданиями, которые изначально были построены христианами. Практически все паломники останавливались на пути в Яффу в Константинополе. Среди традиционного набора достопримечательностей, который они осматривали в этом большом восточном городе, обязательно значился храм св. Софии, превращенный турками в мечеть после падения Византийской империи. Крючков скорбно констатировал, что христианские фрески и мозаики в Айя-Софии выскоблены, замазаны или закрыты щитами [5, № 3, с. 75].

Такие христианские святыни, как место Вознесения Иисуса Христа

на горе Елеон рядом с Иерусалимом, а также камень с отпечатком его ноги находились внутри турецкой мечети. Этот факт с душевной скорбью описан в рассматриваемых мемуарах. Однако Крючков отмечает то обстоятельство, что мусульмане чтут этот камень как одну из своих святынь [5, № 9, с. 178].

В тех случаях, когда вселенские христианские святыни принадлежали тем, кто исповедует эту религию, турки нередко ставили возле них свою стражу. Пришедший в приподнятом молитвенном настроении в первый раз в храм Гроба Господня В. Крючков обнаружил у входа турецкого часового, который разлегся на особо устроенном ложе. Турки запирали этот храм на замок с шести часов вечера до шести утра. Поэтому желавшие присутствовать на заутрене вынуждены были ночевать в храме. У мемуариста необходимость проводить половину суток под замком не вызвала энтузиазма. С аналогичной ситуацией он столкнулся и в Вифлееме, где возле пещеры с храмом на месте Рождества Христова также стоял турецкий часовой в феске и с оружием в руках. В мемуарах по этому поводу говорится, что он стоял «для предупреждения беспорядков, коих здесь бывает немало...» [5, № 4, с. 100; № 6, с. 135].

Русских паломников неприятно поражал на Востоке обычай платить за все нужные и ненужные услуги деньги, которые назывались здесь словом «бакшиш». Пытались взять

его все, начиная с должностных лиц и заканчивая нищими на улицах. На таможне каждому путешественнику приходилось платить по 30 коп. (на русские деньги) турецкому таможеннику за то, чтобы он не осматривал багаж. При этом паломники не везли ничего запрещенного. Просто, если бы они не уплатили бакшиш, то таможенник долго бы копался в их багаже и перерыл его до состояния полного беспорядка [5, № 9, с. 179].

Слово «бакшиш» трактовалось на Востоке очень широко. Этим термином называли также подаяние, которое слишком назойливо выпрашивали на улицах Иерусалима и других городов местные нищие – турки, арабы и греки, «причем турки забегают вперед, касаясь двумя пальцами земли своего лба и рта, не отстанет до тех пор, пока не получит удовлетворения своей просьбы». Одного из таких попрошаек, немного понимавшего по-русски, два русских паломника, т. е. В. П. Крючков и его земляк, неосторожно наняли в качестве гида по Иерусалиму. Через него русские паломники решили подать милостыню другим нищим, но новоявленный «экскурсовод» утаил часть денег, что заметили его сотоварищ. В результате громкая брань между ними перешла в драку. О. Владимир Крючков со своими спутниками решили поскорее ретироваться, так и не воспользовавшись услугами турка [5, № 6, с. 134 – 135].

Изощренные обманщики нашлись и там, где русские паломники их

меньше всего ожидали – среди местного православного духовенства, правда, арабского происхождения. Товарища В. П. Крючкова по путешествию уговорили в Вифлееме стать восприемником ребенка из семьи местных жителей. После этого таинства оказалось, что незадачливый русский паломник должен мошенникам немалые деньги: за крестины – 5 рублей, за «ризки», взятые у тех же арабов – 3 рубля, да еще по традиции «на зубок» новорожденному пришлось отдать 10 рублей. Те же плутоватые служители церкви настоятельно предложили русским записать имена свои родственников для молитв в синодик вифлеемского храма Рождества Христова, это еще больше опустошило кошельки паломников [5, 1912, № 7, с. 151]. С такой схемой изощренного мошенничества на религиозной почве русские у себя на родине никогда не встречались, поэтому и попались.

Еще раз пришлось столкнуться с выманиванием денег под благовидным предлогом на «Горе искушения», где Спаситель был соблазняем дьяволом. Здесь стоял крест, иконы и столик. Находившееся на нем объявление гласило: «Жертвуйте, кто что может; вот то место, где искушал Господа диавол». Что характерно, объявление было написано по-русски, оно предназначалось вниманию именно наших паломников и, как видно, этот способ сбора денег использовался постоянно [5, № 8, с. 167 – 168].

Известный русский путешественник XIX в. А. В. Елисеев, автор интересных путевых записок, в том числе посвященных Святой Земле, писал в своих воспоминаниях: «Палестина описана, переписана, но не дописана..., но это не значит, что каждый может сказать о ней свое новое слово» [1, с. 300]. Как нам представляется, скромному мемуаристу о. Владимиру Крючкову свое слово о христианском Востоке все же сказать удалось. На страницах своих воспоминаний он предстает глубоко и искренне верующим человеком, который во время своего путешествия постоянно уповает на Бога и благодарит его за то, что его паломнические планы сбываются. Что касается сказанного им «нового слова», то можно

сказать, что через небольшие эпизоды его встреч с православными греками, арабами и турками читатель лучше узнает реалии многонационального и многоконфессионального Ближнего Востока. Также читатели записок о. Владимира, т. е. клирики РПЦ, знакомилась с особенностями богослужения в храмах Иерусалимской патриархии и в монастырях Афона. Представленные нами записки можно рассматривать и с утилитарной точки зрения, автор делится положительным и отрицательным опытом своих путешествий, этот опыт наверняка оказался востребован теми потенциальными паломниками, которым довелось читать воспоминания о путешествиях олонецкого иерея.

Библиографические ссылки

1. Елисеев А. В. По белу свету. Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого Света. В 4 т. Т.1. Пг. : Изд-во П. П. Сойкина, 1902 – 1915. 362 с.
2. Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М. : Новое литературное обозрение, 2006. 392 с.
3. Лечебные учреждения г. Петрозаводска (до 1917 г.). URL: <http://forum.vgd.ru/post/627/68641/p1966482> (дата обращения: 06.04.2015).
4. Олонецкие епархиальные ведомости. 1909. № 24. С. 527 – 530.
5. Олонецкие епархиальные ведомости. 1912.
6. Список духовенства Олонецкой губернии на 1904 год. URL: <http://petergen.com/bovkalo/sp/olon1904> (дата обращения: 06.04.2015).

**A MEMOIR OF THE PILGRIMAGE TO PALESTINE
BY V. P. KRYUCHKOV (LATE 19TH CENTURY)**

This article analyzes the memoirs of one of Russian pilgrims to the Middle East. The author pays attention to the external and internal critics of the origin of the personal source. The article is devoted to positive and negative impressions received by the memoirist in the alien ethnic, confessional and cultural environment into which pilgrims got in the Eastern Mediterranean.

Keywords: The Russian Orthodox Church, the Greek Church, the Ottoman Empire, the Orthodox pilgrimage, Orthodox clergy, devotional practice.

УДК 94 (44)

Е. В. Головешкина, О. В. Захарова

**ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН ВО ФРАНЦИИ
НАКАНУНЕ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

В настоящей статье анализируются отдельные аспекты развития французского общества накануне Великой революции. Определяются роль и значение деятельности французских женщин в развитии идеи женского равноправия через призму взглядов Олимпии де Гуж.

Ключевые слова: Великая французская революция, французское общество, последняя треть XVIII века, Олимпия де Гуж, «Декларация прав женщины и гражданки», положение женщины.

Великой французской революции как в зарубежной, так и в отечественной историографии посвящено немало трудов. Но одной из актуальных на сегодняшний день тем остаётся вопрос о роли женщин в тех событиях. Отрицать их роль невозможно: активное участие в общественно-политической жизни французского общества, организация клубов, поход женщин на Версаль, убийство Марата Шарлоттой Корде. Уже в конце XVIII века женщины во Франции

стали заявлять о своих политических правах, но после 1793 года все женские клубы были закрыты, а к вопросу о женском равноправии во Франции вернулись лишь в конце XIX века. Напомним, что равными в правах мужчинам француженки стали лишь в 1945 году, однако предпосылки к развитию политического сознания женщин складываются ещё в конце XVIII века.

Прежде чем дать оценку положению женщин стоит разобраться,

что же представляло собой общество накануне революции. Политическое положение Франции накануне революции было нестабильным как во внешней, так и во внутренней политике. К 70-м годам XVIII века возникает проблема конфронтации между абсолютистским правительством и парламентской оппозицией. Можно отследить попытки правительства подавить оппозицию, поэтому в 1770 – 1774 годах канцлер Мопу проводит судебную, или парламентскую, реформу. Парламентам запрещалось использовать термины «единство», «неделимость», «класс» для обозначения своей общности, поддерживать контакты между собой, обсуждать на заседаниях ремонстрации других палат. Магистратам запрещалось прерывать судопроизводство и коллективно уходить в отставку. Подтверждалось право ремонстраций парламентов, но с оговоркой, что после регистрации любого правительственного акта им не разрешается препятствовать их исполнению. Создавались Высшие советы (Аррас, Блуа, Шалоне, Клермон-Ферране, Лион, Пуатье), которые подчинялись юрисдикции столичного парламента. При этом Парижский парламент реорганизовывался, а его территориальное ведение сильно урезалось. Была отменена система продажи должностей и взятки; судопроизводство становилось бесплатным, а назначение на парламентские посты проводилось правительством. Данная реформа вызвала волну недовольства, так как

парламенты фактически ставились под контроль государства («памфлетная война») [3; 4].

Внешнеполитическое положение Франции также являлось крайне неудачным, особенно после Семилетней войны 1756 – 1763 годов. По Парижскому миру от 10 февраля 1763 года Франция передавала в собственность английской короны Канаду и отказывалась от притязаний на земли к востоку от реки Миссисипи (отошли Англии). Таким образом, Франция утрачивает не только колонию, но и свой международный престиж [16].

К 1789 году Франция оставалась преимущественно аграрной страной, но при этом зарождается и развивается промышленность, по большей части легкая и мануфактурного типа: производство полотна, шерсти, шелка. Что касается сельского хозяйства, то тут преобладает выращивание зерновых культур и скотоводство. Об этом можно судить из мемуаров Толозана (1789 г.) [10, с. 110 – 111], из работы Неккера «Об управлении финансами Франции». В этих документах содержатся статистические данные о французской экономике [15]. Кроме того, в 1786 году Франция заключила союз с Великобританией о свободе торговли, но понесла убытки, так как дешевые товары попали на французский рынок. 1788 год выдался неурожайным и возникли продовольственные трудности.

В социальном аспекте французское общество в изучаемый пери-

од являлось неоднородным, особенно дворянство. По словам Пименовой, значительная часть французского дворянства оставалась землевладельцами феодального типа. Но под влиянием капитализма в ряде районов традиционные феодальные платежи стали вытесняться фермерской рентой. В некоторых районах формируется «деловое дворянство», занимающееся промышленностью [17, с. 67]. Но при этом, по мнению другой исследовательницы Лебедевой, дворяне не желали расставаться со своими привилегиями: это продемонстрировало, по её мнению, обсуждение проекта бессословного, территориального земельного налога в 1787 году [14, с. 80 – 81].

Многие современники отмечали нищенский образ жизни крестьян. Маркиз д'Аржансон в своих мемуарах [7, с. 115 – 117] описывает их трудную жизнь, бремя налогов: «Сейчас я в деревне. Я вижу нищету, ни о чем другом я не слышу; всегда говорили о том же, но никогда не имели для этого стольких оснований». Русский писатель и путешественник Д. И. Фонвизин писал о французских крестьянах Лангедока, Прованса, Дофинса, Лиона и Бургонии: «Сравнивая наших крестьян в лучших местах с тамошними, найду, беспристрастно судя, состояние наших несравненно счастливейшим». В одном месте его карета была окружена нищими, которые просили хлеба, что, по его словам, является доказательством нищеты [6, с. 112]. На

60 – 80-е годы, согласно исследованиям Чеканцовой, [19, с. 22 – 23] приходится множество хлебных бунтов, свидетельствующих о том, как жили крестьяне. Всё более значительную роль в обществе начинают играть рабочие, при этом власти старались подавлять зачатки рабочих профессиональных союзов [18, 123 – 124].

Таким образом, французское общество являлось накануне французской революции крайне противоречивым: неудачи во внешней политике, неграмотная внутренняя политика, социальное противостояние, экономическая отсталость. И в таких непростых условиях зарождались идеи о политическом равноправии женщин [20].

Как писал в своей монографии Адриан Лассер, женщины никогда, ни в одной стране не оставались безразличными и пассивными зрительницами во время переворотов и глубоких государственных потрясений, решавших судьбы стран и народов, в особенности в периоды борьбы за установление социального порядка, гарантирующего большую справедливость и свободу. Они выступали добровольными деятелями во все такие великие моменты [13].

Впервые женщины стали заявлять о своих правах еще в 70-е годы XVIII столетия. В 1775 году в Ажане был образован клуб, названный «Увеселительным обществом». Статья XI его устава гласила, что если в обществе данного клуба появятся да-

мы, то его члены должны будут «проявить к ним подобающую любезность» [4; 5]. В это же время проявляется негативное отношение женского населения к чисто мужским клубам. Из «Протеста французских женщин против заседания мнимо-Генеральных Штатов»: «Мужчины зарываются в эти несчастные клубы, где беспокойное состояние людей, обделенных природою, ропот обманутых честолюбцев, желчный характер меланхоликов разгорячают воображение, легко поддаются воспламенению. Они возвращаются с этих тайных собраний с мрачным взором и озабоченным видом...» [5, с. 3 – 4].

В 1781 году было создано Бретонское патриотическое общество, которое допускало женщин в свой состав. В их число входила женщина – выходец из аристократических кругов: графиня Нантуа, которую называли бретонской музой [4, 5].

В 1788 году был разработан проект Академии Мод, которая должна была состоять из 25 мужчин и из 25 женщин.

О предоставлении женщине активных и пассивных избирательных прав в 1788 году заговорил видный деятель французской революции Кондорсе в своих «Письмах буржуа из Нью-Гавена»: «Я боюсь поссориться с ними, если они прочтут когда-нибудь эту статью, ибо я говорю об их правах на равенство, а не об их господстве», – писал он. Позже в 1790 году он представил свои идеи Конвенту но к ним не прислушались [5, с. 5].

В 1789 году появляются первые петиции женщин, где они требуют гражданских прав. Из запроса женщин о приеме их в Генеральные Штаты: «Мужчина рождается эгоистом; это, к сожалению, признанный принцип... Напрасно природа одарила нас духом интриги и обольстительностью, необходимой для преуспевания, он стремится извести нас до заведывания своим хозяйством, изредка удостаивая нас, когда ему этого хочется, своих ласк». Но не все женщины разделяли это мнение. Тереза Кабаррюс говорила, что «подруги мужчины не должны быть его соперницами» [5; 9].

Сочувствие и поддержку женскому полу выражала и пресса того времени. «Набат», «Права человека», «Месячная хроника», «Народный Оратор» – все эти издания поддерживали борьбу женщин за предоставление им политических прав.

Накануне и во время французской революции распространяется женская мемуарная литература среди аристократических кругов. А. А. Егоров в статье анализирует три таких произведения. Это записки Александрины дез Ешероль, герцогини Лауры д'Абрантес и мемуары камеристки Марии-Антуанетты мадам Кампан.

Аристократка Александрина дез Ешероль во время революции была вынуждена бежать вместе с семьёй, поэтому в своих записках она пыталась понять причины эмиграции сторонников роялистских сил. Главной она называет «чувство чести» (дво-

рянской солидарности), которое, по её словам, вскоре обратилось в «принудительную моду». Затем на примере вождя лионских якобинцев Шалье высказывает свое крайне негативное отношение к ним. Также она выражает некоторое восхищение, говоря о «Марсельезе» [11, с. 70].

Герцогиня Лаура д'Абрантес старалась быть как можно более объективной. В частности, она не дает негативных оценок Мирабо, говоря, что это был «удивительный человек» [11, с. 70]. В своих записках она очень подробно описывает революционные события, террор, но особенно красочно – работу Генеральных Штатов в мае – июне 1789 года. Но её сочинение нельзя понимать как целиком объективный источник, так как оно не имеет системы, содержит много отступлений и раскрыто через призму дворянского сознания.

И, наконец, воспоминания камеристки французской королевы представляют собой один из самых интересных источников, поскольку его автор напрямую имела отношение ко двору и королевской семье. Мадам Кампан подробно описала не только события революции («катастрофической драмы»), но и 70 – 80-е годы, то есть время накануне революции. События революции описаны под влиянием Марии-Антуанетты. Личностям, участвующим в революции, даны характеристики («бесчестный Робеспьер») [11, с. 70].

Одной из самых интересных женщин французской революции яв-

ляется Мария Гуз (псевдоним – Олимпия де Гуж). Родилась она 7 мая 1748 года в Монтобане. По одним данным она считалась дочерью мясника Пьера Гуза и Анны Олимпии Муиссе. Но большинство историков считает, что её отцом был маркиз Лефранк де Помпиньян, который так и не признал дочь. Олимпия де Гуж не получила систематического образования. В 1764 году она вышла замуж за Луи Ива Обри. У них был единственный сын Пьер. В 1770 году муж Олимпии умирает, после чего она переезжает в Париж, где начинает заниматься писательской деятельностью и берёт псевдоним Олимпия де Гуж. У неё появляется богатый и влиятельный покровитель Жак Битрикс де Розьер. В 1785 году Олимпия написала пьесу аболиционистского характера «Замара и Мирза», а в 1788 году политические памфлеты «Письма к народу» и «Патриотические записки». В данных источниках излагаются идеи налогов для богатых. Но главным её достижением считается «Декларация прав женщины и гражданки» [12, с. 12 – 13].

В 1789 году во Франции появилась «Декларация прав человека и гражданина» [9; 2]. Во французском языке слово «l'homme» имеет два значения: «человек» и «мужчина». В 1793 году Олимпия издаёт «Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne» [1] – «Декларацию прав женщины и гражданки» [8]. Первая её статья гласит, что «женщина рождена свободной и равной в правах

мужчине». Во 2-й статье она говорит о естественных правах мужчин и женщин, к ним, по её мнению, относятся «свобода, собственность, безопасность и сопротивление насилию (подавлению)». В 4-й статье она говорит о том, что «единственным ограничением для реализации естественных прав женщин является постоянная тирания со стороны мужчин. Это ограничение должно быть упразднено, как того требуют законы природы и человеческого разума».

В 11-й статье она провозглашает очень прогрессивную для своего времени идею: право женщины излагать свои мысли и мнения, а также право женщины на своего ребенка. Статья 12 утверждает, что права женщин должны гарантироваться государством. В статье 13 Олимпия пишет, что «если женщина на равных выполняет тяжелую работу, то она должна принимать участие в распределении должностей, постов и всех других

благ». Эта статья декларации считается одним из первых прецедентов в истории, когда женщина потребовала для себя политических прав. В 17-й статье Олимпия де Гуж заявляет о правах женщин на собственность: «Никого нельзя лишить собственности, поскольку таков истинный закон природы. Единственно возможным случаем будет законное требование общества, и то только на условиях предварительной и справедливой компенсации» [8].

Таким образом, можно сказать, что предпосылки к зарождению феминизма и суфражизма появились еще накануне Великой французской революции. Несмотря на то что в 1793 году была казнена Олимпия де Гуж из-за своих симпатий к жирондистам, а все женские клубы после 1793 года были распущены, идея женского равноправия смогла развиваться, так как предпосылки были заложены.

Библиографические ссылки

1. Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne (1791) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://egalite-filles-garcons.ac-rouen.fr/IMG/pdf/Declaration des droits de la femme et de la citoyenne-O. De Gouges.pdf](http://egalite-filles-garcons.ac-rouen.fr/IMG/pdf/Declaration_des_droits_de_la_femme_et_de_la_citoyenne-O_De_Gouges.pdf) (дата обращения: 14.04.15).

2. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.adresslr.cndp.fr/uploads/media/00117892608.pdf> (дата обращения: 14.04.15).

3. Айвазова, С. Гендерное равенство в контексте прав человека. М., 2001.

4. Берго, И. Б. Парламентская оппозиция абсолютизму и попытки реформ в 1749 – 1776 годах // Французская революция XVIII в.: экономика, политика, идеология: сб. науч. ст. / под ред. Г. С. Кучеренко. М. : Наука, 1988.

5. Вилье, М. де. Женские клубы и легионы амазонок: из истории феминизма во Франции. – М., 2011.

6. Впечатления Д. И. Фонвизина о положении франц. крестьян // Хрестоматия по Новой истории (1640 – 1870). В 3 т. Т. 1 / под ред. А. А. Губера, А. В. Ефимова. М. : Соцэкгиз, 1963.

7. Губер, А. А., Ефимов, А. В. Д'Аржансон о состоянии сельского хозяйства и нищете крестьян в 1749, 1752 гг. // Хрестоматия по новой истории (1640 – 1870). В 3 т. Т. 1. М. : Соцэкгиз, 1963.

8. Декларация прав женщины и гражданки (1791 г.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://womenation.org/olympia-de-gouges-womens-rights-declaration> (дата обращения: 14.04.15).

9. Декларация прав человека и гражданина, принятая национальным собранием 26 августа 1789 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/XVIII/1780-1800/Dokumentyfrrev1789/text.htm> (дата обращения: 14.04.15).

10. Губер, А. А., Ефимов, А. В. Доля сельского хозяйства в общем национальном доходе Франции по мемуару Толозана // Хрестоматия по новой истории (1640 – 1870). В 3 т. Т. 1. М. : Соцэкгиз, 1963.

11. Егоров А. А. Женский взгляд на Великую французскую революцию конца XVIII века // Великая французская революция, империя Наполеона и Европа: материалы междунар. науч. конф. СПб, 2005.

12. От Французской революции до эпохи модерна с 1789 по 1914 гг. / Кр. Бадель [и др.]; пер. с фр. Ю. Ю. Котовой. Словакия, 2003.

13. Лассер А. Коллективное участие женщин в Великой французской революции. СПб. : тип. И. Г. Брауде и Ко. 1907. 280 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://istmat.info/node/37749> (дата обращения: 14.04.15).

14. Лебедева Е. И. Дворянство и налоговые привилегии накануне революции // Французская революция XVIII в.: экономика, политика, идеология : сб. науч. ст. / под ред. Г. С. Кучеренко. М. : Наука, 1988.

15. Об управлении финансами Франции 1784 г. (Неккер) // Экономическая ситуация во Франции при Старом порядке в отчетах Толозана, Неккера и Ролана [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://yadi.sk/d/NaCPOSoX2aDXu> (дата обращения: 14.04.15).

16. Парижский мир 10 февраля 1763 года // Сказкин С. Д. Старый порядок во Франции (история в источниках): пособие для практ. занятий / М. ; Л. : Гос. изд-во, 1925 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://yadi.sk/d/Z0bozEf42j0Ko> (дата обращения: 14.04.15).

17. Пименова Л. А. Просвещение и «дворянский расизм» (особенности идеологии и культуры французского дворянства XVIII века) / Л. А. Пименова //

Французская революция XVIII в.: экономика, политика, идеология : сб. науч. ст. / под ред. Г. С. Кучеренко. М.: Наука, 1988.

18. Положение рабочих угольных шахт Сент-Этьенна // Хрестоматия по новой истории (1640 – 1870). В 3 т. Т. 1 / под ред. А. А. Губера, А. В. Ефимова. М. : Соцэкгиз, 1963.

19. Чеканцева З. А. Из истории народных движений во Франции в 1715 – 1786 годах // Французская революция XVIII в.: экономика, политика, идеология : сб. науч. ст. / под ред. Г. С. Кучеренко. М. : Наука, 1988.

20. Щепкина Е. Н. Женское движение в годы Французской революции. СПб. : Первая гос. тип., 1921 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://istmat.info/node/37747> (дата обращения: 14.04.15).

E. V. Goloveshkina, O. V. Zakharova

THE STATUS OF WOMEN IN FRANCE BEFORE THE FRENCH REVOLUTION

This article analyzes some aspects of the evolution of French society on the eve of the great revolution. The authors determine the role and significance of the activities of French women in the development of the women's equality idea through the prism of the views of Olympia de Gouges.

Keywords: The French revolution, French society, the last third of the 18th century, Olympia de Gouges, «Declaration of the rights of woman and the female citizen», the status of women.

УДК 94 (640)

Е. В. Будник, Н. В. Аронина

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ ЭФИОПОВ В КОНЦЕ XIX ВЕКА В ВОСПРИЯТИИ РУССКИХ ОФИЦЕРОВ А. К. БУЛАТОВИЧА И Л. К. АРТАМОНОВА

В статье определяются основные черты повседневной жизни населения Эфиопии в конце XIX века, подмеченные русскими офицерами А. К. Булатовичем и Л. К. Артамоновым.

Ключевые слова: Эфиопская империя, конец XIX века, повседневная жизнь, русские офицеры А. К. Булатович, Л. К. Артамонов.

Эфиопия издавна привлекала внимание русских, которые считали ее жителей «братьями по вере», хотя господствовавшее в стране монофизитство всё же значительно отличалось от ортодоксального православия. Официально монофизитское направление христианства, основным тезисом которого является признание единой (божественной) сущности «Спасителя» и отрицание Христа-человека, было принято в африканской стране в V в. н. э. [12, с. 502]. Ещё в 1724 г. Пётр I задумал отправить в Эфиопию посольство. Но спустя год император умер, и проект так и остался нереализованным [20, с. 52]. Русская Православная Церковь начала интересоваться своими «братьями» с начала 40-х гг. XIX в., когда после громких военных побед России над Османской империей в первой трети XIX в. она (церковь) стала претендовать на роль покровительницы всего восточного христианства [19, с. 5].

Эфиопы с давних времён знали о России как о могущественной христианской стране [1, с. 16] и стремились установить официальные связи с Россией на почве религиозного родства уже в XVII – XVIII вв. [11, с. 149 – 154]. В XIX в. эфиопские императоры неоднократно возобновляли попытки, направленные на завязывание тесных контактов с далёкой страной, и вновь безрезультатно [18, с. 36, 46 – 47]. Вероятно, эти неудачи объяснялись тем, что «абиссинцы, чуждые международной политики, выбирали нередко крайне невыгодный для нас

момент, чтобы завязать сношения» [14, с. 331].

В конце XIX в. в борьбе за сохранение своей самостоятельности правящие круги Эфиопии стремились заручиться поддержкой царской России, политика которой, по их мнению, выгодно отличалась от откровенно агрессивных действий европейских колониальных держав. Но у России были и свои интересы в Эфиопии: обретение в лице африканской страны сателлита на континенте; активное противодействие укреплению позиций своих конкурентов в регионе; приобретение потенциально обширного рынка сбыта для своих экспортных товаров; обладание опорными пунктами на морских путях мировой торговли; обеспечение связи европейской части России с Дальним Востоком через Суэцкий канал и Красное море.

В феврале 1898 г. были установлены дипломатические отношения между двумя государствами на уровне временного представительства.

Как отмечает А. А. Михайлов, Эфиопия, благодаря многочисленным работам путешественников, представлялась русским «читающим людям» загадочной и близкой, экзотической и привлекательной [16, с. 292]. Постепенно в России формировались разнообразные стереотипные представления об Эфиопии и эфиопах. В целом создавался образ дружественной страны, близкой по вере и государственному устройству,

ищущей помощи и покровительства России [13].

Широкое распространение среди русской читающей публики получили походные дневники и воспоминания русских офицеров, оказавшихся в африканской стране в составе дипломатической миссии П. М. Власова. Капитан царской лейб-гвардии А. К. Булатович и полковник Главного штаба Л. К. Артамонов сыграли решающую роль в военных экспедициях, организованных императором Менеликом II с целью срыва планов западных держав, стремившихся расширить свои владения в сторону его государства [5, л. 76; 6, л. 32 – 33], что признаётся даже зарубежными исследователями [21, с. 67 – 69]. В итоге негус установил власть в провинциях Джимма, Лика, Уоллега, Каффа и Камбатта, входивших ранее в состав Эфиопии [11, с. 194].

Составленные А. К. Булатовичем записки содержат много интересной информации не только о географических особенностях, политической обстановке в стране, международном положении Эфиопии, но и о повседневной жизни местного населения. В отчёте Л. К. Артамонова содержатся ценные сведения о внешней политике Эфиопии, отношении эфиопов к европейцам, а также об особенностях их быта и нравов.

В конце XIX в. Эфиопию населяло множество разнообразных народностей, находившихся на различных стадиях общественно-экономического развития и говоривших на разных

языках. Основную часть населения составляли народности эфиопского нагорья, занимающие провинции Тигре, Ласта, Бегемдер, Амхара, Дамот и Шоа. Области к югу от них населяли народы галла и сидамо, а на востоке в провинциях Огаден и Данакиль расположились племена сомалийцев и данакиль. В западных же районах Эфиопии обосновались негры шанкалла [17, с. 101 – 107].

Основными занятиями населения были земледелие, скотоводство, пчеловодство, охота, постепенно терявшая своё значение в связи с сокращением спроса на диких животных и зверей [15, с. 18 – 20].

Многочисленные народности Эфиопии отличались цветом кожи, формой черепа и чертами лица. Так, например, А. К. Булатович указывает, что у абиссинцев одновременно с семитическим типом можно было увидеть «правильные черты древних египтян и вздёрнутый нос негра» [8, с. 88].

В столице Эфиопии Аддис-Абебе располагалось геби (дворец) Менелика II, которое находилось на высоком холме. Геби представляло собой огромное цилиндрическое сооружение с высокой крышей, имеющей форму конуса. Оно было встроено в землю из расколотых бревен красного дерева и переплетено многоцветным тростником. В здании не было окон, но имелось два входа. Внутри приемного парадного зала находилась эстрада, располагавшаяся в нише стены напротив входа, к ней

вели несколько ступеней, покрытые ковром. На этой возвышенности находился трон джанхоя, который представлял собой большой диван с круглыми подушками по бокам [3, с. 33]. Сам дворец был окружен стеной, выложенной из камня. За ней располагались дворы, выложенные каменными дорожками, причем камень клался ребром, и по такой дороге было больно ходить даже в сапогах [2, с. 169].

На территории Шоа, населённой абиссинцами, дома строились деревянные, а на северных территориях преобладали каменные. Все дома имели простую конструкцию. В землю в форме круга вставлялись кольца или щепы, в центре располагался большой столб, который являлся опорой крыши. Сама крыша также состояла из колец, перевязанных мочалками или веревками. С одной стороны дома сооружался загон для скота. В центре дома располагался очаг для приготовления пищи, у одной стены находилась алга (кровать), а всё остальное помещение заставлялось глиняной посудой. Огородов не было. Территория дома была окружена забором. Дома начальников строились по такой же схеме. Иногда в них отсутствовал центральный столб, вместо него вкапывались несколько больших столбов, расположенных по малому кругу. Столбы опоясывались бамбуковыми стволами, связанными веревками. Данная конструкция служила опорой крыше, которая имела форму конуса и состо-

яла из гибких спиц или щеп, соединявших ряды горизонтальных кругов из упругого бамбука. Сами круги украшались кожей разного цвета [8, с. 91 – 92].

Жилые сооружения галласких племён отличались от абиссинских тем, что крыша опиралась не на один столб, а сразу на несколько. Дом делился на три части с помощью перегородок. Из-за отсутствия забора в первой части помещения располагался загон для скота, в средней части дома находились очаг и место для приготовления пищи, а последняя служила спальней, где находилось большое количество циновок [8, с. 66].

Вокруг жилых сооружений у каффцев росли деревья кочо, корень которых служил основой для приготовления хлеба [7].

Племя гимиро, по мнению А. К. Булатовича, воздвигало прочные и хорошо сделанные постройки в форме купола [7].

Поселения западной части хребта от реки Омо распространялись длинной полосой по всему гребню хребта и оканчивались там, где начинались границы другого племени. Дома имели форму купола, а их крыша, сделанная из соломы, опускалась до самой земли. Для того чтобы попасть в дом, необходимо было нагнуться, так как дверь была небольших размеров. Она закрывалась плотным куском дерева. Дома племени, находившегося у горы Кастит, имели массивные колонны, которые держали низкие своды сооружения.

Они были изготовлены из стволов, переплетенных тростником. В верхней части колонна расширялась. Снаружи колонну смазывали глиной и разукрашивали такими же узорами, какими были татуировки у людей этого племени. У стены напротив входа висело несколько барабанов, лежали различные музыкальные инструменты. Внутри дома располагался очаг, его окружали несколько глиняных урн, которые имели форму, напоминающую колонны дома. Во внутренней части урны находился кусок каменной плиты. В правой части дома располагалась спальня хозяина. Левая часть была связана со стойлом для коров, которое имело большие размеры [7].

Стандартная еда абиссинца включала в себя лепёшку из хлеба (енджеру), которая употреблялась в пищу вместе с подливой из гороховой муки и перца. Состоятельные слои населения добавляли к енджере мясо и масло. Национальным блюдом считалось бриндо (сырое парное мясо). Огромное филе (или окорок) располагалось над корзиной, возле которой сидели обедающие. Они выбирали себе понравившийся кусок и отрезали его, причем не ограничивали себя в количестве съеденного сырого мяса. Для профилактики и лечения заболеваний желудочно-кишечного тракта абиссинцы один раз в два месяца пили напиток из сваренных ягод дерева куссо. Члены племени амара строго держали посты. По пятницам и средам они не питались. Еда галла-

сов представляла собой отварной корень гудера и инсета или сваренную капусту, отварные зёрна машеллы, гороха и чечевицы. Из всего этого получалось подобие каши (гунфо), её ели ложками, выполненными из рога. Масло в рационе практически не использовалось. Заменой хлеба являлись лепёшки. Существовало нечто похожее на хлеб. Заквашенное тесто помещалось на сковороду, выполненную из глины, в середину и поверх теста укладывалась сковорода меньшего размера. На малой и под большой сковородами разводился огонь. Получался довольно плотный хлеб. Мясо ели, как правило, невареное. Пищу не солили и не перчили. Самыми любимыми продуктами были мясо и молоко, распространённым напитком – пиво. Оно изготовлялось из ячменя и листьев гешо, которые нарубались маленькими частями. Данное растение служило заменителем хмеля. Галласы не изготовляли мёд, а пили его из сот в разбавленном водой виде. Как и амара, галласы не мыли рук перед приёмом пищи. В семье жена сначала кормила мужа, а уже потом ела с детьми [8, с. 66 – 67].

Основной едой каффцев являлся хлеб, который изготовлялся из корешка дерева кого. Использовался такой способ приготовления: дерево сажалось на четыре года, после чего его выкапывали, отрубали листья, а затем плотную нижнюю часть ствола снова помещали в землю на несколько месяцев. Там оно сгнивало, после чего его вновь откапывали и удаляли

внешний слой коры, негодный к употреблению. Каффцами употреблялась только внутренняя часть, которую вычищали из дерева и размельчали, а позже выпекали на сковороде. По отзывам А. К. Булатовича, данный хлеб был несытным, имел плохой запах и не отличался вкусом [9, с. 50].

Помимо хлеба каффцы употребляли различные отварные корневые растения. Они пили кофе несколько раз в день: до приема пищи и после, отваривали его в специальной ёмкости, выполненной из глины, а затем наливали в чашки, изготовленные из рога быка. Мёд и пиво являлись излюбленными напитками каффского племени. Для приготовления мёда использовался исключительно солод. Пиво отличалось кислым привкусом и густотой, как и мёд [9, с. 50].

Повседневной пищей племени мадибис являлась похлебка, в качестве добавления к которой использовались мыши. В случае проведения какого-либо пиршества они не зарезали скот, а убивали его путем сворачивания головы [9, с. 86].

Племя гамби питалось, как правило, корнем бесплодного банана [9, с. 87].

Одна из традиций, которой славилась Эфиопия, называлась дурго – угощение путешественников простым населением – была узаконена властями. Для жителей это становилось тяжёлым бременем, так как зачастую они жертвовали последними запасами. В качестве дурго могли быть традиционные напитки: тела (из

зерна) и тедж (из мёда), хлеб, еда для мулов, мёд, перец, яйца, лук, животные и др. [4, с. 53].

Что касается религиозных воззрений, то А. К. Булатовичу показалось, что эфиопы «очень близки к православию» [10, с. 142]. Офицер отмечает их глубокую религиозность, а также тот факт, что «у них есть некоторые остатки иудейства, но они не оказывают влияние на основные христианские верования» [10, с. 142]. Как известно, христианство в Эфиопии соседствовало также с мусульманством и многочисленными проявлениями язычества. Так, племя галласов были язычниками-политеистами: «Главное божество называется Уак, но кроме него они почитают и другие божества: Оглье, Отетье, признают Христа, Богоматерь, св. Георгия Победоносца, поклоняются духам, которые, по их мнению, живут в больших реках, больших горах и больших деревьях, и всем им приносят жертвы, состоящие или из домашних животных, или из хлеба, пива, меда, или, наконец, просто из свежесорванной травы. Кровь закалываемого жертвенного животного собирается в сосуд, и мужчины вымазывают себе ею лбы, из сальника вырезают ожерелье и браслеты, которые надевают на себя и на своих жен» [7].

Большинство браков у абиссинцев были гражданскими. Для их заключения необходимы два свидетеля, в присутствии которых невеста и жених именем джанхоя оглашали, что они вступили в брак. Процедура

развода была так же проста, как и бракосочетание. Муж разрешал быть свободной жене и оглашал это перед двумя свидетелями, и если брак распался не в случае измены, то жена имела право на половину всего имущества, которое делилось между супругами на месте. После долгих лет совместной жизни муж и жена могли вступить в церковный брак [8, с. 95].

Рождение ребёнка в семье не являлось радостным событием, а для матери оно было тяжелым бременем [8, с. 95].

Смерть воспринималась с глубокой скорбью, умерший оплакивался всеми членами семьи, а также знакомыми. Перед смертью абиссинца во время его болезни в доме находилось большое количество народа, который заблаговременно оплакивал его. Перед смертью больному давали выпить напиток из дерева куссо, а затем он исповедовался и причащался. Труп мыли, после заворачивали его в ткань и несли в церковь, при этом громко оплакивали умершего, а после обеда начиналась процедура захоронения, когда умершего располагали таким образом, чтобы его голова находилась на восточной стороне. Родственники соблюдали траур, они носили потрепанную и грязную одежду. В течение нескольких дней они не покидали дома, в этот период к ним приходили знакомые покойного и пили теджу, при этом оплакивая его. Имущество умершего получал тот ребёнок, который был ближе к покойному [8, с. 95].

Традиции галласов в отношении брака были иными. В отличие от абиссинцев жена покупалась мужем, плата составляла до 50 коров и зависела от того, насколько была красива девушка, а также от материального благосостояния потенциального мужа. В качестве подарка жене преподносилось украшение в виде раковин, колец или браслета. После заключения брака муж не должен был видеть тещу и тестя до рождения в их семье ребёнка. Если же он случайно их видел, то немедленно должен был спрятаться в чаще. Количество жён не ограничивалось и зависело от материального положения супруга. Каждая жена жила отдельно, а муж перемещался из одной хижины в другую. Супруги спали отдельно друг от друга. У мужчин возраст вступления в брак начинался с 18 лет, а у девушек – с 16. После замужества жена становилась рабой мужа и развестись было нельзя. В случае неверности жены муж мог её убить, но в основном с виновника взималась пеня. Рождение ребёнка не сопровождалось никаким торжеством [8, с. 95].

Как и абиссинцы, галласы оплакивали умершего всей семьёй и также вместе с соседями. Труп закапывали в глубокую могилу, женщину с левой стороны от входа в дом, а мужчину – с правой. Перед тем как засыпать тело умершего землёй, на него клали хворост. В восточных областях на могилу укладывали высокую горку, состоящую из камней, а наверх помещали машеллу, зёрна ко-

фе и стебли тростника, и от количества и разновидностей положенного определяли благосостояние умершего. В западных областях могилы были небольшими и огораживались забором. Умершего хоронили недалеко от его собственного дома, а жена в течение 20 дней или всей жизни следила за могилой мужа. Одной из традиций галласов было то, что после смерти друг или брат умершего должен был подсчитать и огласить обстоятельства, места и количество врагов, которых убил за свою жизнь галлас. Это делалось после смерти, так как считалось неприличным го-

ворить об этом при жизни. После смерти отца всё имущество передавалось старшему сыну, ровно так же, как и главенство, если его отец был главою [8, с. 68].

По запискам и отчётам русских офицеров А. К. Булатовича и Л. К. Артамонова можно воссоздать достаточно яркую и уникальную картину повседневной жизни различных племён, населявших Эфиопию в конце XIX века. Офицеры оставили интересные сведения об их жилищах, кулинарных предпочтениях, религиозной жизни, семейных традициях, погребальных обрядах.

Библиографические ссылки

1. Абиссинцы. Чтение для народа / сост. Ф. Ф. Пуцикович. СПб., 1896.
2. Артамонов Л. К. Донцы на Белом Ниле // Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М., 1979.
3. *Он же*. Как я попал в дебри Африки // Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М., 1979.
4. *Он же*. Краткий отчёт // Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М., 1979.
5. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. № 137. Оп. 475. Д. 126 (1898 г.).
6. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. № 151. Оп. 482. Д. 142.
7. Булатович А. К. Из Абиссинии через страну Каффа на озеро Рудольфа. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/> (дата обращения: 15.10.2015).
8. *Он же*. От Энтото до реки Баро // С войсками Менелика II. М., 1971.
9. *Он же*. С войсками Менелика II. СПб., 1900.
10. *Он же*. С войсками Менелика II // С войсками Менелика II. М., 1971.
11. Васин И. И. Политика капиталистических держав в Эфиопии (80 – 90-е годы XIX века). М., 1974.

12. Вознесенский И. Монофизиты в Абиссинии // Духовная беседа. 1863. № 47. Т. 19.
13. Григорьева С. В. Мифологизированные стереотипы в межкультурных коммуникациях: Эфиопская империя глазами русских [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://unn.ru> (дата обращения: 15.10.2015).
14. Кохановский А. И. Абиссиния. Доклад министру иностранных дел С. Сазонову А. Кохановского, бывшего врача при императорской российской миссии в Абиссинии от 1 июня 1913 г. // Новый Восток. 1922. Вып. 1.
15. Малыгина (Аронина) Н. В. Российско-эфиопские дипломатические и культурные связи в конце XIX – начале XX веков. Владимир, 2005.
16. Михайлов А. А. «Абиссинский миф» в России конца XIX – начала XX в. // Гумилёвские чтения: материалы междунар. науч. конф., СПб., 2006.
17. Ольдерогге Д. А. Население и социальный строй // Абиссиния (Эфиопия) : сб. ст. М. ; Л., 1936.
18. Фёдоров В. (Машков В. Ф.). Абиссиния. Историко-географический очерк. СПб., 1889.
19. Хренков А. В. Очерк истории российско-эфиопских отношений (до 1917 г.) // Российско-эфиопские отношения в XIX – начале XX в. : сб. докл. М., 1998.
20. *Он же.* Россия – Эфиопия. Сто лет дипломатических отношений // Азия и Африка сегодня. 1998. № 4.
21. Wilson E.T. Russia and Black Africa before World War II. N. Y., L., 1974.

E. V. Budnik, N. V. Aronina

**ETHIOPIANS' EVERYDAY LIFE IN THE LATE 19th CENTURY
IN THE PERCEPTION OF THE RUSSIAN OFFICERS
A. K. BULATOVICH AND L. K. ARTAMONOV**

The article deals with the main features of Ethiopians' everyday life which were noted by the Russian officers A. K. Bulatovich and L. K. Artamonov in the late 19th century.

Keywords: The Ethiopian Empire, the late 19th century, Ethiopians' everyday life, the Russian officers A. K. Bulatovich and L. K. Artamonov.

**НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ЗАГРАНИЦЕЙ В МАТЕРИАЛАХ АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ
ЕПАРХИИ. ИШИМСКО-СИБИРСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ**

В статье отражен этап возникновения и организационного оформления приходов Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) на канонической территории Русской Православной Церкви Московского Патриархата в постсоветском пространстве в начале 1990-х гг. Исследуются организационные, политические и религиоведческие тенденции развития основных российских епархиальных центров РПЦЗ и анализ их деятельности, в том числе Ишимско-Сибирской епархии. В результате исследования выявлены причины, объясняющие отказ части российских приходов РПЦЗ от участия в установлении канонического общения между Московским Патриархатом и Архиерейским Синодом РПЦЗ 17 мая 2007 г.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), Архиерейский Синод РПЦЗ, каноническая территория, Первоиерарх РПЦЗ, епископ Евтихий (Курочкин), Суздальско-Владимирская епархия РПЦЗ, Одесско-Тамбовская епархия РПЦЗ, Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ, административно-каноническое подчинение, церковно-государственные отношения, уполномоченный по делам религий, свобода совести.

**Предпосылки образования
Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ**

Третьей епархией, учрежденной Архиерейским Синодом РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата в 1990-е гг. XX столетия, стала Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ с административным центром в Богоявленском соборе города Ишим (районный центр Тюменской области).

В конце 1989 г. клирики Омско-Тюменской епархии Московского Патриархата братья игумен Евти-

хий и иерей Михаил Курочкины и протоиерей Иоаким Лапкин [12, с. 12] заявили о своем выходе из состава епархии и о подчинении Архиерейскому Синоду РПЦЗ [16, с. 3].

Необходимо отметить, что у священнослужителей Курочкиных не было административного конфликта с правящим архиереем Омско-Тюменской епархии Московского Патриархата архиепископом Феодосием (Процюком). Их переход в РПЦЗ они объяснили прихожанам и всем заинтересованным лицам желанием вернуться к дореволюционному

православию, сохранившемся, по их мнению, только в Зарубежной Церкви и не подверженному вынужденным реформам в советском атеистическом государстве. Протоиерей Иоаким Лапкин был уволен согласно его прошению за штат в Омско-Тюменской епархии после продолжительных споров со своим правящим архиереем архиепископом Феодосием о правильности совершения Таинства Крещения в храмах епархии [12, с. 12 – 20].

Еще не получив официального ответа из Архиерейского Синода РПЦЗ, 10 января 1990 г., по благословению епископа РПЦЗ Лазаря (Журбенко), игумен Евтихий прекратил еucharистическое общение с Московским Патриархатом, в чем был поддержан своими прихожанами [8, с. 4].

На третий день Троицы 1990 г. митрополит Виталий подписал указ о принятии игумена Евтихия и возглавляемого им прихода в лоно Зарубежной Церкви [7, с. 5].

Поскольку сам игумен Евтихий с детских лет был хорошо знаком с представителями катакомбного движения, в возглавляемом им благочинии состояли как священники, ушедшие из сибирских епархий Московского Патриархата, так и священнослужители РПЦЗ – катакомбники. Например, в доме деда игумена Евтихия – монаха Прохора (в миру Павла Николаевича Желтышева) – совершал богослужения отбывавший ссылку с Тюменской области епископ исповедник, ныне причисленный к лику святых Афанасий (Сахаров).

Определением Архиерейского Синода РПЦЗ игумен Евтихий был назначен благочинным сибирских приходов РПЦЗ и 18 января 1994 г. по благословению Синода епископом Черноморским и Кубанским Вениамином (Русаленко) возведен в сан архимандрита [14, с. 5].

В состав сибирского благочиния вошли казачий приход в городе Красноярске, приход храма святой мученицы Екатерины в селе Шаблыкино, приходы в городах Омске (священник Николай Лукий), Томске, Новосибирске и Тюмени (священник Михаил Курочкин) и многие общины катакомбного движения в западной части СССР. Позже к ним присоединился многочисленный приход Преображенского собора города Шадринска (Курганской области) во главе со священником Владимиром Карелиным, вышедший из состава Суздальской епархии РПЦЗ в 1995 г.

Экклезиологической особенностью приходов РПЦЗ в Сибири явилось стремление священнослужителей и мирян реставрировать дореволюционный строй церковной жизни, который сохранился, по их мнению, только в Зарубежной Церкви.

Участие архиепископа Марка в организационном оформлении Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ

Важным событием в жизни Сибирского благочиния РПЦЗ явилось посещение его в июне 1993 г. членом Архиерейского Синода РПЦЗ

архиепископом Берлинским и Германским Марком. После совершения литургии в тюменском приходе РПЦЗ 26 июня 1993 г. архиепископ Марк в сопровождении местного духовенства прибыл в Ишим. Соборное богослужение архиерейским чином собрало более четырехсот человек молящихся. Владыка Марк во время своего посещения много общался с верующими, кроме того, он принял экзамены у сибирских семинаристов заочников, обучающихся в Мюнхенской заочной семинарии РПЦЗ [25, с. 15-16].

В июле 1994 г. по приглашению митрополита Виталия архимандрит Евтихий участвовал в прославлении в лике святых Архиепископа Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского, а также сделал обстоятельный доклад Архиерейскому Собору РПЦЗ о положении дел в сибирских приходах Зарубежной Церкви, благочинным которых он являлся на тот момент уже три года. На этом же соборе было принято единодушное решение об епископской хиротонии архимандрита Евтихия, которая и состоялась 24 июля 1994 г. в Синодальном храме Знамени Пресвятой Богородицы Нью-Йорка [2, с. 4 – 5].

Положительные впечатления, вынесенные членом Архиерейского Собора РПЦЗ архиепископом Марком из посещения приходов РПЦЗ в Сибири, были учтены при изучении кандидатуры архимандрита Евтихия в качестве кандидата в епископы.

Епископская хиротония архимандрита Евтихия

В «Акте о хиротонии архимандрита Евтихия во Епископа Ишимского и Сибирского» указывается, что в его архиерейской хиротонии принимали участие Председатель Архиерейского Синода РПЦЗ митрополит Виталий, архиепископ Сиракузский и Троицкий Лавр, епископ Черноморский и Кубанский Вениамин и епископ Манхеттенский Иларион. Первоначально епископ Евтихий считался викарным в епархии епископа Вениамина [9, с. 5].

В речи при наречении во епископа архимандрит Евтихий обратил особое внимание на свое возрастание в недрах Русской Православной Церкви Московского Патриархата: «Что ждет архиерея в России? Многомиллионная паства Московской Патриархии, родная и близкая мне, потому что в ней я рожден и из нее вышел, ослеплена своими вождями и не знает, куда они ее влекут» [24, с. 6].

Первый епархиальный съезд духовенства и мирян Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ состоялся 22 марта 1995 г. в кафедральном Богоявленском соборе Ишима.

В сентябре 1995 г. по решению Архиерейского Синода РПЦЗ в административное управление епископа Евтихия перешли все зарубежные приходы России, сохранившие каноническую верность Первоиерарху и Синоду Зарубежной Церкви. Кроме приходов, вошедших в состав Ишим-

ско-Сибирской епархии РПЦЗ до 1995 г., в административном управлении епископа Евтихия оказалось большое число приходов из епархий архиепископа Лазаря и епископа Валентина. Таким образом, под властью епископа Евтихия оказались пять епархий (кроме приходов епархии епископа Кубанского и Черноморского Вениамина) – почти все российские приходы РПЦЗ [20, с. 12].

Заметным событием в жизни Ишимско-Сибирской епархии оказалось посещение ее предстоятелем греческой старостильной Церкви митрополитом Оропосским и Филийским Киприаном.

Из всех епископов РПЦЗ в России епископ Евтихий отличался последовательностью в осуществлении миссии РПЦЗ, объявившей Россию своей «миссионерской территорией» [19, с. 1 – 2].

В своей церковно-административной деятельности он руководствовался базовыми положениями, декларированными Архиерейским Синодом РПЦЗ при принятии решения об открытии своих канонических подразделений на постсоветском пространстве [18, с. 1 – 2].

Катехизическое служение в Ишимско-Сибирской епархии

Важным деянием епископа Евтихия явилось участие в духовном окормлении московской православной школы в Новогиреево «Универсальный центр обучения» – частном образовательном учреждении, дирек-

тором которого был педагог-историк В. Б. Купреев. Каждый раз, посещая свою московскую паству, владыка Евтихий проводил в школе богослужения, встречался с педагогическим коллективом, по его благословению в школе была обустроена домовая церковь. Большую часть преподавателей этой школы составляли прихожане московских приходов РПЦЗ [14, с. 11 – 12]. В январе 1997 г. школа УЦО была аттестована и аккредитована, то есть получила высшую государственную оценку [3, с. 5].

В сентябре 1996 г. епископ Евтихий принимал участие в работе очередного Архиерейского Собора РПЦЗ. Одним из деяний этого Собора стало извержение из сана епископа Суздальского Валентина (Русанцова) за нарушение им данной при хиротонии Архиерейской присяги на верность Архиерейскому Собору РПЦЗ [22, с. 6 – 8]. На этом же Соборе епископу Евтихию было поручено временное управление всеми российскими приходами РПЦЗ, сохранившими верность ее Первоиерарху и Синоду. Сразу после возвращения с Собора епископ Евтихий совершил поездку по России и встретился с духовенством и прихожанами в переданных под его управление приходах [5, с. 9].

Активная позиция епископа Евтихия, проявившаяся во взаимодействии с российской общественностью, создала благоприятные предпосылки для участия большинства приходов его епархии в объединительном процессе с Московским Патриархатом.

**Участие в коллегиальном
управлении российскими
приходами РПЦЗ**

В октябре 1996 г. согласно постановлению Архиерейского Собора РПЦЗ в Одессе состоялось очередное Совещание Российских Архиереев РПЦЗ, в котором приняли участие покаявшийся в сепаратистских поползновениях и на некоторое время вернувшийся в подчинение РПЦЗ архиепископ Лазарь, епископы Вениамин, Евтихий, Агафангел и личный представитель Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия епископ Михаил Тронтский. Согласно Постановлению Архиерейского Собора РПЦЗ, предоставившего право Совещанию Российских Архиереев самостоятельно определить границы российских епархий, было решено: восстановить архиепископа Лазаря в правах правящего архиерея с титулом Одесского и Тамбовского, установить равноправие на территории Одесской епархии РПЦЗ между архиепископом Лазарем и епископом Агафангелом в пользовании юридическим статусом Одесской епархии [1, с. 13]. Временное управление приходами РПЦЗ в Одесской епархии епископом Евтихием с этого времени прекращалось. Оповещение епископа Евтихия о законной передаче управления Московской, Санкт-Петербургской и Суздальской епархиями епископу Михаилу Тронтскому было разослано после совещания по всем российским приходам РПЦЗ [6, с. 9].

В период с 1994 по 2000 гг. число приходов Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ выросло с 10 до 40, количество священнослужителей – с 5 до 42 [15, с. 3]. Восемь приходов из епархии епископа Евтихия совершали богослужения в исторических храмах, переданных верующим РПЦЗ местными отделениями КУГИ (Комитета управлением государственным имуществом Российской Федерации) [23, с. 11]. Общее количество приходов РПЦЗ, подчинявшихся епископу Евтихию к началу 2000 г., по данным британской независимой исследовательской организации «Кестон колледж», составляло около 100 местных религиозных организаций [21, с. 10].

В отличие от руководителей Суздальско-Владимирской и Одесско-Тамбовской епархий РПЦЗ епископа Валентина и архиепископа Лазаря епископ Евтихий остался верным архиерейской присяге и подчинился решениям Архиерейского Синода РПЦЗ и ее новому Первоиерарху митрополиту Лавру.

**Отношение духовенства епархии
к идее возвращения
в лоно Матери-Церкви**

На фоне возникших дискуссий, иногда приводивших к уходу отдельных верующих из приходов Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ, общее состояние епархии оставалось стабильным, подтверждением чего служат материалы епархиальных съездов. Так, в конце 2001 г. состоялся

очередной епархиальный съезд, на котором присутствовало 13 священников и иеромонахов, один диакон и два иеродиакона. 2001 г. для Зарубежной Церкви был сложным. И в России, и за рубежом от РПЦЗ отделились приходы, соблазненные клеветами против Архиерейского Собора РПЦЗ. Поэтому этот епархиальный съезд явился своего рода проверкой наличных верных сил, способом выяснить настроение духовенства, проинформировать его о стратегии на ближайшее будущее.

Начался съезд торжественной божественной литургией, которую возглавил епископ Евтихий. Старанием иеромонаха Саввы (Богдана) в Ишим была доставлена редкая святыня – частица святых мощей святителя Николая Мир-Ликийских Чудотворца. Во время литургии состоялось награждение заслуженных клириков Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ. За многолетнюю беспорочную службу и труды по восстановлению Преображенского собора в г. Шадринске (Курганской области) награжден правом ношения палицы протоиерей Владимир Карелин, иеромонах Савва (Богдан) награжден набедренником, соборный иеродиакон Николай (Йост) – двойным ораером.

В своем докладе на епархиальном съезде епископ Евтихий назвал ложью утверждения отделившихся от епархии клириков, будто бы Синод под управлением митрополита Лавра взял курс на объединение с Московским Патриархатом. «Московской

Патриархии нужно многое изменить в себе, чтобы такое объединение стало возможным», – подчеркнул епископ [4, с. 5 – 6].

В период с 13 по 17 декабря 2003 г. епископ Евтихий участвовал в работе Архиерейского Собора РПЦЗ, проходившего в присутствии Коренно-Курской иконы Божьей Матери под председательством митрополита Лавра в Синодальном доме в Нью-Йорке [10, с. 6 – 7]. Заседанию Собора предшествовало Всезарубежное Расширенное Пастырское Совещание. Присутствующие на совещании архиереи могли услышать весь диапазон мнений практически всего Зарубежного клира. Участники Архиерейского Собора констатировали, что перед ними стоит вопрос не слияния или соединения Церквей, а установления нормальных церковных взаимоотношений между двумя частями некогда единой Русской Церкви, которые оказались разобщенными по историческим причинам.

В «Послании к пастве Архиерейского Собора РПЦЗ» впервые указано на наличие начавшегося процесса преодоления принципиальных разногласий между РПЦЗ и Московским Патриархатом, не допускавших ранее начать сближение между частями единой русской Церкви: «Действительно, Церковь в России прославила сонм новомучеников, а также Царскую Семью, что было немислимо сделать при безбожном режиме. Она же осудила принцип служения Церкви государственным интересам –

в сущности, принцип сергианства. Большое количество духовенства и мирян в России настаивают на выходе Русской Церкви из Всемирного Совета Церквей. Все это подает надежду, что со временем будут исцелены и прочие язвы, нанесенные Русской Церкви богоборческим режимом» [10, с. 7].

На весенней сессии Архиерейского Синода РПЦЗ 2005 г. было принято постановление о созыве IV Всезарубежного Собора РПЦЗ в период с 6 по 14 мая 2006 г. в Сан-Франциско – городе, освященном подвигами будущего всероссийского святого патриарха-исповедника Тихона и святителя Иоанна (Максимовича; 1966 г.). Главной темой, которая планировалась к обсуждению на соборе, была возможность установления канонического и евхаристического общения между РПЦЗ и Московским Патриархатом.

**Теологическая аргументация
епископом Евтихием необходимости
возвращения в Московский
Патриархат**

Далее владыка Евтихий приводит ряд поразительных цитат из Священного Писания, слышанных им на богослужениях, предварявших каждый день работы Собора (Дан. 5, 5; Деян. 8, 32; Деян. 9, 10), воспринятых им как знамение Божье и уверение в благословении Божьем на воссоединении с Матерью-Церковью: «Воспоминания об остановке Ангелом

пророка Валаама на его пути привели меня к параллельному месту из Деяний Апостольских об обращении Савла на пути в Дамаск. И у меня схожее положение: я со своими спутниками приехал на Собор с намерением сказать «нет» скорейшему соединению с Московским Патриархатом, а Господь внушил мне противоположное убеждение: способствовать добросовестнейшим образом достижению единства в ближайшее время». Подводя итог своим сомнениям и размышлениям, епископ Евтихий пишет: «Я пережил такое духовное потрясение, которое несравнимо даже с переживанием близости смерти. Я чувствовал присутствие Бога, говорящего со мной словами Священного Писания. Благодарю Господа, позволившего мне, недостойному, почувствовать, что в Его доме употребляются в дело и глиняные сосуды. Сгодился и я, грешный» [13, с. 18].

Главным вопросом, который препятствовал многим клириками и верующим Сибирско-Ишимской епархии РПЦЗ положительно относиться к идее объединения, оставался вопрос сохранения их статуса в случае интеграции в Московский Патриархат. Епископ Евтихий так отвечает на этот вопрос: «Некоторые сострадательные люди не раз высказывали беспокойство об участии приходов Зарубежной Церкви в России. Что будет с ними в новых условиях единства Русской Зарубежной Церкви и Московского Патриархата? Моя задача передать им, что воля Божия в

том, чтобы раскол в Русской Церкви, виною которого явилась единственно безбожная коммуно-большевистская власть, был прекращен. Трудно ли, легко ли будет, – не знаю, знаю только, что воли Божией слаще нет ничего на земле ни на небе» [13, с. 19].

По возвращении в епархию, епископ Евтихий предоставил каждому клирику и приходу самостоятельно принять решение об участии в грядущем объединении с Русской Православной Церковью Московского Патриархата. Большинство священнослужителей последовали советам своего правящего архиерея и интегрировались в Московский Патриархат в процессе подписания Акта о каноническом общении 17 мая 2007 г. Исключение составили приход села Потеряевка (Барнаульской области) во главе с настоятелем протоиереем Иоакимом Лапкиным и женская монашеская община города Ишим, которая практически в полном составе во главе с игуменьей Александрой Чернявской переехала в Одессу в распоряжение епископа РПЦЗ Агафангела Пашковского, епархия которого не приняла участия в объединительном процессе с Московским Патриархатом.

**Канонический статус епископа
Евтихия в Московском
Патриархате**

На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 2 декабря 2006 г. было вынесено ре-

шение признать Преосвященного Евтихия в сане епископа, а по вопросу о его дальнейшем служении «иметь суждение после вступления в силу Акта о каноническом общении, которым будет восстановлено единство Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви» [17, с. 7 – 8].

На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви, состоявшемся 16 мая 2007 г. в Патриаршей рабочей резиденции в Чистом переулке под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, в соответствии с Приложением [17, с. 8] к Акту о каноническом общении, было постановлено: «1. Преосвященному епископу Евтихию (Курочкину) быть епископом Домодедовским, викарием Московской епархии с поручением ему временного архипастырского окормления бывших приходов Русской Зарубежной Церкви в России согласно Приложению к Акту о каноническом общении. 2. Находящимся во временной канонической юрисдикции Преосвященного епископа Домодедовского Евтихия признать клириком в соответствии с согласованным списком. 3. Решение вступает в силу после подписания Акта о каноническом общении» [17, с. 8].

Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ возникла на канонической территории Московского Патриархата в 1994 г. вследствие желания части священнослужителей Омско-Тюменской епархии Московского Патриархата своим вхождением в состав РПЦЗ

преодолеть некоторые дисциплинарные отклонения от церковных канонов, которые имели место в этой и ряде других епархий.

В состав священнослужителей вошли как бывшие клирики епархий Московского Патриархата, так и представители катакомбного движения, большая часть которых до 1994 г. подчинялась катакомбному иерарху РПЦЗ епископу Тамбовскому и Моршанскому Лазарю (Журбенко).

Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ регулярно пополнялась за счет священнослужителей и приходов из Суздальско-Владимирской и Одесско-Курских епархий РПЦЗ, после того как их руководители, нарушив архиерейскую присягу, вышли из состава Архиерейского Собора РПЦЗ (с 1995 по 2001 гг.).

Епископ Евтихий и большинство представителей бывшей Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ приняли участие в богослужениях и мероприятиях, связанных с подписанием Акта о каноническом общении между РПЦЗ и Московским Патриархатом 17 мая 2007 г. в Храме Христа Спасителя.

В настоящее время большинство приходов и священнослужителей бывшей Ишимско-Сибирской епархии РПЦЗ интегрированы в местные епархии Московского Патриархата.

Одной из главных причин, приведших часть российских епархий РПЦЗ к административному и каноническому разрыву с Архиерейским Синодом РПЦЗ в 1995 г., явилось

нежелание членов Архиерейского Собора РПЦЗ – архиепископа Одесского и Тамбовского Лазаря (Журбенко) и епископа Суздальского и Владимирского Валентина (Русанцова) – выполнить решения Леснинского Архиерейского Собора РПЦЗ, состоявшегося в декабре 1994 г. [11].

Неопределенный канонический статус бывших российских епархий РПЦЗ после 1995 г. вынуждал архиепископа Лазаря и епископа Валентина продолжительное время позиционировать свои религиозные организации как филиалы Архиерейского Синода РПЦЗ, что создавало некоторые сложности с определением их юрисдикционной принадлежности как у рядовых верующих, так и у религиоведов и сотрудников Министерства Юстиции РФ.

Выход из состава и подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ привел к сокращению численности приходов в бывших российских епархиях Зарубежной Церкви.

Бывшие епископы РПЦЗ и сотрудники их епархиальных управлений крайне негативно отнеслись к идее возможного объединения Архиерейского Синода РПЦЗ с Московским Патриархатом и делали все от них зависящее, чтобы воспрепятствовать объединительному процессу.

После подписания Акта о каноническом общении между Архиерейским Синодом РПЦЗ и Московским Патриархатом 17 мая 2007 г. бывшие Одесско-Тамбовская и

Суздальско-Владимирская епархии РПЦЗ пополнились приходами РПЦЗ из-за границы, не пожелавшими участвовать в объединительном процессе.

Личность епископа Евтихия является исключительной среди российских епископов РПЦЗ, и его биография, несомненно, заслуживает углубленного изучения и осмысления.

Библиографические ссылки

1. Архиерейское Совещание Российских преосвященных // Православная Русь. 1997. № 3. С. 13.
2. Акт о хиротонии архимандрита Евтихия во Епископа Ишимского и Сибирского // Православная Русь. 1994. № 17. С. 4 – 5.
3. Вести из России. Из жизни православной школы «Универсальный центр обучения» (УЦО) // Православная Русь. 1997. № 15. С. 5.
4. Вести из России. Пастырское совещание в Ишиме // Православная Русь. 2002. № 2. С. 5 – 6.
5. Вести из России. Посещение владыкой Евтихием Курска // Православная Русь. 1996. № 23. С. 9.
6. Вести из России. Храм РПЦЗ в Киеве. Новая газета РПЦЗ в России // Православная Русь. 1998. № 6. С.9.
7. Встречи на страницах Православной Руси. «Сделайте ради нас грешных доброе дело» // Православная Русь. 1991. № 10. С. 5.
8. Епископ Евтихий Ишимский и Сибирский // Православная Русь. 1994. № 17. С. 4.
9. Жизнеописание Епископа Евтихия // Православная Русь. 1994. № 17. С. 5.
10. Из канцелярии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Послание к пастве Архиерейского Собора РПЦЗ // Православная Русь. 2004. № 1. С. 6 – 7.
11. Интервью с В. Б. Купреевым, директором московской православной школы «Универсальный центр обучения», находящейся на окормлении РПЦЗ // Православная Русь. 1996. № 19. С. 11 – 12.
12. Интервью с протоиереем Иоахимом Лапкиным // Вестник Германской епархии РПЦЗ. 1990. № 5. С. 12 – 20.
13. Мои переживания на IV Всезарубежном Соборе, приведшие меня к покорности воле Божьей // Вестник Германской епархии РПЦЗ. 2006. №6. Спец. вып. С. 18.
14. Нам необходимо единство. Епископ Вениамин Черноморский и Кубанский рассказывает о посещении приходов РПСЦ // Православная Русь. 1994. № 7. С. 5.

15. Обращение Епископа Евтихия Ишимского и Сибирского по поводу послания Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви // Православная Русь. 2001. № 4. С. 3.
16. Обращение Первоиерарха Русской Православной Зарубежной Церкви ко всей боголюбивой пастве // Православная Русь. 1990. № 15. С. 3.
17. Определения Священного Синода // Информационный бюллетень ОВЦС МП. 2007. № 5. С. 7 – 8.
18. Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей верным чадам Русской Православной Церкви, в отечестве и рассеянии сущим // Православная Русь. 1990. № 14 (1420). С. 1 – 2.
19. Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви, принятое Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей 2/15 мая 1990 года // Православная Русь. 1990. № 12 (1417). С. 1 – 2.
20. Празднование 700-летия обретения Курской-Коренной иконы Божией Матери на Курской земле // Православная Русь. 1995. № 20. С. 12.
21. Россия: Тяжелая борьба Русской Зарубежной Церкви за церковную собственность // Православная Русь. 2001. № 19. С. 10.
22. Резолюция Архиерейского Собора от 10 сентября 1996 года по делу Епископа Валентина и его группы // Церковная жизнь. Издание при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви Заграницей. 1996. № 5 – 6. С. 6 – 8.
23. РПЦЗ в России: существование или выживание? // Православная Русь. 2001. № 6. С. 11.
24. Служение ради вечного спасения. Речь архимандрита Евтихия при наречении во епископа Ишимского и Сибирского // Православная Русь. 1994. № 17. С. 6.
25. Хроника посещения архиепископом Берлинско-Германским и Великобританским Марком приходов Сибирского благочиния РПЦЗ // Вестник Германской епархии РПЦЗ. 1993. № 4. С. 15 – 16.

A. V. Makovetskii

**RECENT HISTORY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
OUTSIDE OF RUSSIA IN THE MATERIALS OF THE ARCHIVE OF THE
VLADIMIR DIOCESE. ISHIM-SIBERIAN DIOCESE OF THE RUSSIAN
ORTHODOX CHURCH OUTSIDE OF RUSSIA**

The object of this study is the stage of appearance and formation of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR) on the canonical territory of the Russian Orthodox Church of Moscow Patriarchate, the former Soviet Union, in the

early 1990s. The subject of the study is major organizational, political, and religious trends of the development of the Russian ROCOR diocesan centers and the analysis of their activities, including the Ishim-Siberian diocese. The study identified the causes that explain the failure of the Russian ROCOR parishes to participate in the establishment of Canonical Communion between the Moscow Patriarchate and the ROCOR Synod on May 17th, 2007

Keywords: Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), Bishops' ROCOR Synod, canonical territory, First Hierarch of ROCOR, Bishop Evtikhii (Kurochkin), Suzdal, Vladimir diocese of ROCOR, Odessa and Tambov diocese of ROCOR, Ishim-Siberian diocese of ROCOR, administrative and canonical subordination, church-state relations, the Commissioner for Religious Affairs, freedom of conscience.

**ВСЯ ИСТИНА БЕЗ СЛОВ: РАДОСТЬ ВСТРЕЧИ И ОБЩЕНИЯ
С А. И. СОЛЖЕНИЦЫНЫМ В ДНЕВНИКАХ
ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА**

В статье рассматриваются содержание и значение дружбы А. И. Солженицына с протоиереем Александром Шмеманом. Утверждение и раскрытие ценности общения позволило прот. Александру Шмеману увидеть в Солженицыне уникальную личность, пророка и реалиста одновременно, а также обозначить спорные моменты.

Ключевые слова: встреча, общение, русская эмиграция, протоиерей Александр Шмеман, А. И. Солженицын.

Встреча с Александром Солженицыным стала, без сомнения, одной из важнейших в последние годы жизни отца Шмемана, сам он называет ее «самой знаменательной» [1, с. 98] в своей жизни. Таковой можно назвать её, если судить по «Дневникам» и по тому, сколько раз появляется в них имя Солженицына. Никакое другое, даже имена жены и детей, не называется в них так часто: с первого упоминания 19 февраля 1973 года до последнего 29 апреля 1982 года имя писателя встречается в 130 дневниковых записях более 200 раз. Также важной можно называть с точки зрения её содержания и значения. Встреча с Солженицыным стала для отца Александра поводом вновь утвердить и углубить смысл его жизни и веры, вновь пережить через этот отдельный случай основополагающее событие в истории человека, то есть

тот факт, что человек есть по сути общение с другим человеком: в то время как современный дуализм бытия и мысли начинает с декартовского «*cogito ergo sum*», здесь в неожиданном «*es ergo sum*» мы имеем новое открытие и признание единства жизни и мысли, превосходящее всякое разделение.

Не случайно имя Солженицына впервые появляется на страницах «Дневников» под знаком этого единства, поскольку его фигура выдвигается на первый план в противовес абстракции мира эмиграции. «Последний, – говорит отец Александр, – совершенно одержим стремлением всегда утверждать собственную абстрактную и особую точку зрения, говорить *своё* без оборота на кого бы то ни было, без расчёта» [1, с. 11], и из-за этого трудно потом найти с ним «внутреннее общение» [там же], а с

Солженицыным все по-другому: «Мне дорог Солженицын, – говорит отец Александр, – когда думаю о нём, делается как-то светло и тепло» [там же]. Эти отличительные черты встречи с Солженицыным подчёркиваются при втором упоминании его имени сразу после первого 9 марта 1973 года: снова звучит негативное суждение об эмиграции, которая истощает себя в непрестанном и изнуряющем ведении разговоров и заменяет жизнь собственными мыслями и собственными абстракциями, в то время как жизнь – «не условие для действия и для мысли, не их безразличный фон, а то, в сущности, ради чего и стоит действовать и мыслить» [1, с. 15]. «Точно так же, – продолжает отец Александр, – общение «не в разговорах, обсуждениях. Чем глубже общение и радость от него, тем меньше зависит оно от слов» [1, с. 82]. Не знаю, думал ли отец Александр, давая такое определение, о словах Солженицына; настоящий человек смотрит на вещи таким образом, что в этом взгляде проявляется «вся истина без слов», но сходство, конечно, поражает. Впрочем, упор на радость, рождающуюся из встречи и общения и превосходства жизни и реальности над разговорами и абстракциями, – это тема, проходящая через все «Дневники» отца Александра.

Солженицын постоянно представляется в них как «удивительный, грандиозный» человек, «потрясающий» феномен, «бомба» [1, с. 82, 60], о которой нельзя судить в обычных,

старых категориях национализма, мессианства, славянофильства и в любом случае в категориях узко политических, но это «что-то новое, требующее для того, чтобы быть понятым и услышанным, отказа от этого привычного "редукционизма"» [1, с. 81]. Таким образом, Солженицын – это пророк, но в то же время он абсолютный реалист, и всё, что он говорит, «в миллион раз более реалистично, чем всё, о чем болтают политики и эксперты» [1, с. 60]. Эти его качества, которые так настойчиво подчёркиваются, есть плод подлинной «внутренней широты – ума, сердца, подхода к жизни» [там же], духовной широты, такой великой, что она не может не вызвать «удивление, радость и благодарность» [там же], самую настоящую «освобождающую радость» [1, с. 85]. И радость, которую рождает эта встреча, до такой степени всё объёмлет и освобождает, что возможно, как подчёркивает Шмеман с самых первых страниц «Дневников», в чём-то быть в большей степени согласным с другими авторами (здесь вспоминается случай Сахарова), но это никак не повлияет на окончательное суждение. Можно также допустить, считает отец Александр (это замечание нужно будет иметь в виду, когда расхождение с Солженицыным станет более серьёзным), что идеи и возражения его противников «умеренные, обоснованные, разумные. Но сердцем и интуицией, – заканчивает он, – я на стороне Солженицына» [1, с. 89].

Сердце, о котором говорит отец Александр, не категория чувства, но согласно классической традиции Отцов Церкви оно есть способность, благодаря которой человек может высказывать наиболее полное суждение, позволяющее учитывать одновременно потребности мысли и жизни, избегая всякой абстракции. Так что после первой личной встречи с Солженицыным в Швейцарии, вернувшись домой в Соединенные Штаты, отец Александр, сравнивая эту встречу со средой, в которой он жил, и с тем, что он обычно делал каждый день, скажет: «Всё как всегда. Там – в Цюрихе – сплошной огонь (но какой!). Тут – привычная болтовня о Христе и преображении мира» [1, с. 103].

Эта тема тоже постоянно всплывает в «Дневниках» Шмемана: противоречие желания жизни во Христе и сведения религиозного опыта к абстрактному теоретическому разговору или веренице моральных внушений; отец Александр всегда решительно не терпел профессионалов в делах духовности и церковности: «"Духовность", "церковность" – какие это двусмысленные и потому опасные понятия. Удивительное дело, но почти все те, кого я знал как искателей "духовности", были всегда узкими, нетерпимыми и скучными, безрадостными людьми, при этом всех всегда обвинявшими в "недуховности". И всегда в центре их были они сами, не Христос, не Евангелие и не Бог. В их присутствии не расцве-

таешь, а, наоборот, как-то духовно "ежишься". Гордыня и эгоцентризм, самодовольство и узость – но зачем тогда эта пресловутая "духовность"? А эти специалисты по "церковности"!.. Какой это маленький и душный мир» [1, с. 73]. И в противоположность этим сложным, узким, туманным и парализующим домыслам – простота, энергия, улыбка и опять же радость, рождающаяся из незабываемой встречи с огнем, солнцем и триумфом жизни и реальности» [1, с. 104].

Радость, пробуждённая встречей с Солженицыным, зависит, следовательно, именно от этой потребности в жизни и реальности, которые не допустили бы подмены рассуждениями о жизни и реальности, потребности, отсылающей к радикальной потребности во встрече с живым Богом, несводимым к болтовне о Боге; радость, о которой он так настойчиво твердит, – это не просто проявление чувств на страницах личного дневника, но совершенно разумная радость (Христос, Бог живой есть «свет разума»), которая становится суждением, в том числе в многочисленных статьях, предшествующих и сопутствующих дневниковым записям. Нужно заметить в этой связи, что с самой первой статьи, посвящённой Солженицыну, в № 98 «Вестника» за 1970 год, отец Александр подчёркивает, что чтение Солженицына – радость, а «радость всегда хочется разделить с другими» [2, с. 770]. И к этой концепции он потом сразу же вернётся и

разовьёт её во второй статье «Зрячая любовь» (опубликованной через год также в одном из номеров «Вестника»), в которой говорится, что чтение книги «Август 1914» было не просто радостью, а «праздником» [2, с. 772], который наполняет нас не только радостью и «счастьем» [2, с. 780], а чем-то, что больше радости и счастья – настоящим «ликованием» [2, с. 773].

Один из самых первых комментариев в «Дневниках» кратко описывает свойства этой радости, рождающейся из открытия реальности, которая чем больше требует сообщить её другим, тем меньше нуждается в словах: «...по мере приближения к "реальности" все меньше нужно слов. В вечности же уже только: "Свят, свят, свят..." Только слова хвалы и благодарения, моление, близна полноты и радости. Поэтому и слова только те подлинны и нужны, которые не о реальности ("обсуждение"), а сами – реальность: ее символ, присутствие, явление, таинство. Слово Божие. Молитва. Искусство. Когда-то таким словом было и богословие: не только слова о Боге, но божественные слова – "явление"» [1, с. 22].

Радость, хвала, благодарение – эти слова часто встречаются на страницах «Дневников», где говорится о встрече с Солженицыным. В самом деле, радость не только требует её передать, но пробуждает неудержимую потребность в благодарении. В этой связи не может не поразить нас тот факт, что отец Александр 30 ноября 1974 года, подводя итог 28 лет

своего священства, скажет: «Все это было двадцать восемь лет тому назад! И остается от этого одно огромное чувство благодарности за все полученное в жизни, за все это ничем не заслуженное счастье, столько счастья!» [1, с. 132], и не может не поразить нас ещё больше, что в одном из своих интервью радио «Свобода», посвящённом «Молитве» Солженицына, отец Александр, назвав эту молитву «удивительной», так это объяснит: «Удивительный – от слова «диво», «дивиться», обозначающего некую таинственную и самую глубокую функцию человека: его способность в радости и благодарности, в хвале и удивлении узнавать отблеск лучей Божиих в мире и в себе самом. Все творчество Солженицына – из этой функции, из этого удивления» [3, с. 432].

То, как отец Александр говорит о встрече с Солженицыным, то, как он говорит о красоте и исключительности этой встречи, напоминает о красоте и исключительности встречи, из которой рождается вера, как решающем моменте человеческой жизни, напоминает и отсылает к этой встрече, которая является образцом всего, что в жизни имеет наибольшую ценность. В обоих случаях происходит встреча с исключительной, удивительной и одновременно привлекательной реальностью, неожиданным образом соответствующей ожиданиям человеческого сердца: это привлекательная встреча с истиной, с красотой, которая есть сияние исти-

ны, которая есть вместе и чудо, и чудесное.

Встреча с Солженицыным, если сравнить, сопоставить её с радикальностью встречи с Христом, должна каким-то образом считаться с этой радикальностью, немедленно судиться ею, и дружба, которая из этого рождается, призвана к абсолютной верности истине по примеру того, что происходит в дружбе с Христом, который как раз и есть это абсолютная воплощенная истина. Как уточняет тот же Шмеман, именно это уважение и эта любовь к истине стали причиной его протеста против Солженицына, когда последний занял позицию, которую отец Александр не посчитал для себя возможным разделить.

Первые сомнения возникают довольно рано, в период с сентября по ноябрь 1974 г., сначала они едва заметны, затем все больше укрепляются [1, с. 127] вплоть до обвинения в «большевизме наизнанку» [1, с. 153] и еще более жесткого обвинения – в нелюбви к Церкви или, по крайней мере, любви к ней меньшей, чем к России: «Его сокровище – Россия и *только* Россия, мое – *Церковь*» [1, с. 183].

Не углубляясь в причины полемики, в которой противопоставлены великий писатель и великий теолог, интереснее будет продолжать подробное исследование характерных свойств их встречи. Прежде всего, стоит подчеркнуть, что, невзирая на суровость упрёков и глубину рас-

хождений, а также несмотря на определённое чувство чуждости, дружба, возникшая между ними и окрепшая во время тёплых личных встреч, никогда не прекращалась [1, с. 174, 181, 438]. Более того, как мы уже сказали, именно во имя этой дружбы и её окончательного укоренения в истине и любви Христа отец Александр решил, что не может молчать, страдая и видя, как друг отдаляется от него [1, с. 153], не соглашаясь, чтобы то, что стало причиной его величия, было омрачено идеологическими страстями, даже считая собственное молчание сплошным предательством [2, с. 798]. И еще необходимо подчеркнуть, что именно благодаря другой дружбе, связывавшей как Шмемана, так и Солженицына с Никитой Струве, оставался открытым путь для продолжения диалога, более того, именно отец Александр постоянно спрашивал совета у Струве [1, с. 127, 137, 138], и последний предложил ему выход из порочного круга, в который могла замкнуться чисто интеллектуальная полемика. Советы Струве напоминали прежде всего о невозможности разделить Солженицына-писателя и Солженицына-человека и мыслителя, а также о необходимости принимать во внимание, к какой конечной точке стремился Солженицын [1, с. 137].

Невозможность разделить писателя и человека (это была одна из первых интуиций [2, с. 794] отца Александра) станет одним из центральных пунктов последней боль-

шой статьи Шмемана в защиту Солженицына против нападок его многочисленных клеветников, статьи, написать которую Шмеман решился с трудом, учитывая его постоянное нежелание вмешаться в полемику противоположных лагерей, но в конечном счете решение вмешаться и отставить в сторону все мотивы расхождения с Солженицыным было продиктовано именно рассуждением, проистекавшим из подсказки Струве: принимать во внимание окончательное направление, в котором двигались два противоположных лагеря. В статье Шмеман, не отказываясь от мотивов собственного несогласия с Солженицыным, выступает в его защиту, поскольку противная сторона «не выносит истины. И не выносит её, потому что считает себя носителем "истины" в каждый отдельный момент, в любой ситуации», а писатель, напротив, со всеми его недостатками имел крепкое сознание, что жизнь невозможно свести к собственным меркам.

Центром, к которому стремился писатель, с самого начала была несводимость человека к любой мере, бесконечность человеческого сердца, этого неумолимого элемента, делающего всякое человеческое существо чудом, которое должно было бы пробуждать удивление и энтузиазм [2, с. 795], если бы мы только были ещё способны слышать биение собственного сердца [2, с. 794] и то, что определяет его как непрестанно «удивительную» бесконечность: «Что такое

молитва? Это память о Боге, это ощущение Его присутствия. Это радость от этого присутствия. Всегда, всюду, во всем» [1, с. 22].

В заключение стоит заметить, что именно центральность сознания присутствия Христа позволяет Шмеману уловить истину и в конечном счёте разумность многих утверждений Солженицына, на первый взгляд спорных или ставших объектом «умеренных, обоснованных, разумных» упреков, как мы уже слышали. В частности, имеется в виду великопостное письмо Солженицына Патриарху.

Стараясь указать причины позиции, занимаемой Солженицыным, Шмеман выходит за привычные рамки разделения двух противостоящих лагерей: с одной стороны те, кто оправдывает любую форму компромисса, чтобы спасти Церковь, а с другой – те, кто помнит, что, конечно, не люди спасут Церковь своими силами, поскольку, скорее, это она должна спасать людей. Такое противопоставление – уточняет Шмеман – ложно, и Солженицын показывает это, когда даёт нам понять, что Церковь существует не «для верующих и удовлетворения их религиозных потребностей» [2, с. 792] и что «верующие являются верующими только потому, что они верны Христу, и для того, чтобы быть Его свидетелями» [там же]. Старое противоречие врагов и приверженцев компромисса, таким образом, преодолевается через новое сознание, что речь не о том,

нужно ли спасать Церковь или спастись ею, но признать, что мы уже спасены Христом и Его присутствием, и мы удостоились этого спасения, чтобы быть Ему верными в свидетельстве и миссии, так что главная проблема христианина не в том, принимать или не принимать компромисс ради блага верующих, но быть верным Христу. Речь не о том, ошибаться и грешить или же никогда не ошибаться и не грешить, но о том, чтобы на Его вопрос: «Любишь ли ты Меня больше, нежели они?», отве-

тить: «Господи, Ты знаешь, что я люблю Тебя» и на основании этой верности и этой любви судить обо всём остальном мерой, которая очевидно шире всех человеческих мер: в большей степени подлинной, не требующей слов. Как говорил отец Александр, «с Богом можно всё "оправдать", во Христе – то, что не умрёт, не оживет» [1, с. 193], всегда можно тянуть Бога на свою сторону, но если тянуть Христа на свою сторону, потом придётся идти вместе с Ним на крест.

Библиографические ссылки

1. Прот. А. Шмеман. Дневники. 1973 – 1983 гг. М. : Русский путь, 2009. 720 с.
2. Прот. А. Шмеман. Собрание статей. 1947 – 1983 гг. М. : Русский путь, 2009. 896 с.
3. Прот. А. Шмеман. Беседы на Радио «Свобода». М. : Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2009. Т. 2. 540 с.

Adriano Dell Asta

THE ENTIRE TRUTH WITHOUT WORDS: JOY OF MEETING AND COMMUNICATING WITH SOLZHENITSYN IN THE DIARY OF ALEXANDER SCHMEMANN

The article deals with the content and the value of friendship of A. I. Solzhenitsyn with Archpriest Alexander Schmemann. Approval and disclosure of the value of communication allowed Alexander Schmemann to see Solzhenitsyn as a unique personality, a prophet and a realist at the same time, and to identify points of dispute.

Keywords: meeting, communication, Russian emigration, Archpriest Alexander Schmemann, Alexander Solzhenitsyn.

**«МЕСТЬ» КАК ЛЕКСИЧЕСКАЯ ДОМИНАНТА
РАССКАЗА В. СОЛОУХИНА «МСТИТЕЛЬ»***

В статье представлен анализ лексического пространства рассказа В. Солоухина, цель которого – выявление компонентов, формирующих концептосферу писателя. В ходе анализа выделена лексическая доминанта «мечь», а также составляющие ее элементы.

Ключевые слова: языковая личность, лексическая доминанта, тематическое поле, лексико-семантическая группа.

Выявление лексических доминант в художественном произведении необходимо для характеристики языковой личности писателя. Под языковой личностью следует понимать «совокупность способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и восприятие им речевых произведений (текстов), которые различаются степенью структурно-языковой сложности, глубиной и точностью отражения действительности, в определенной целевой направленности» [1]. Из этого определения следует, что языковая личность писателя изучается прежде всего на основе его творчества: художественных произведений, дневниковых записей, писем, публицистических и научных текстов. Структура языковой личности, по Ю. Н. Караулову, состоит из трех уровней: 1) вербально-семантического, 2) когнитивного, 3) прагматического. Лексические доминанты художественного текста необходимы для рассмотрения когнитивного уровня, «единицами которого являются понятия,

идеи, концепты, складывающиеся у каждой языковой индивидуальности в более или менее упорядоченную, более или менее систематизированную «картину мира», отражающую иерархию ценностей» [1].

Рассмотрим структуру и особенности функционирования лексических доминант рассказа В. Солоухина «Мститель». В основе рассказа лежит мотив мести. Лексическая доминанта «мечь» заявлена автором уже в названии рассказа (*мститель* – тот, кто мстит (здесь и далее значение лексической единицы приводится по [3])) и обуславливает лексическое наполнение текста. По мнению В. А. Лукина, заглавие и эпиграф «представляют собой явные авторские знаки, указывающие получателю путь интерпретации текста» [2, с. 72]. Лексема «мечь» образует тематическое поле, в которое входят слова, эксплицитно или имплицитно выражающие значение мести.

Тематическое поле «мечь» представлено, во-первых, существи-

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-14-33001.

тельным *месть*, реализующим значение «действие в отплату за причиненное зло, возмездие за что-нибудь»: *Вскоре созрел план мести*; во-вторых, однокоренными лексемами: глаголом *отомстить* со значением «совершать акт мести по отношению к кому-нибудь»: *В горле у меня стоял горький комок, на душе было черно от обиды и злости, а в голове зародилась мысль отомстить* Витьке и производным от него существительным *отмщение*, употребленным с тем же значением, что и *отомстить*: ...я накалился и готов к *отмщению*; и, в-третьих, синонимами глагола «отомстить» глаголами *отплатить/отплачивать*, употребленными в разных видовых формах и реализующими значение «совершить, сделать что-нибудь в ответ на чей-нибудь поступок»: *Нет, я сзади бить не буду, я ему дам прямо в нос. Или отплатить тем же?; Я знаю, ты драться начнешь. Отплачивать* и глаголом *расправиться*, обозначающим «произвести расправу» (расправа – «насилие над кем-нибудь с целью отомстить»): ...я подумал, не сейчас ли мне с ним *расправиться*, но решил, что всегда успеется, и стал насаживать свой *рыжик*. Перечисленные лексемы образуют ядро тематического поля «месть», поскольку в значении каждой из них есть сема «месть».

Периферию тематического поля «месть» образуют лексемы, которые можно сгруппировать в три лексико-семантические группы.

К первой группе можно отнести лексику, указывающую на состояние героя, которое привело его к желанию отомстить. Эту лексико-семантическую группу образуют следующие лексические единицы:

а) существительное *обида*, употребленное в значении «несправедливо причиненное огорчение, оскорбление, а также вызванное этим чувство» и слово категории состояния *обидно* со значением «содержащий обиду»: *В горле у меня стоял горький комок, на душе было черно от обиды и злости...; я всю дорогу старался вспомнить, как он ни за что ни про что ударил меня промежду лопаток, и как мне было больно, и как мне было обидно*;

б) существительное *несправедливость*, реализующее значение «лишенный чувства справедливости, противоречащий справедливости»: *Зато легко наворачивались слезы на мои глаза от самой маленькой обиды или несправедливости*;

в) существительные *злость*, обозначающее «злое, раздраженно-враждебное чувство, настроение»: *В горле у меня стоял горький комок, на душе было черно от обиды и злости... и коварство* со значением «злонамеренность, прикрытая показным доброжелательством»: *Затаенное коварство не так-то просто скрывать неопытному мальчишке*.

Эти лексемы позволяют проследить изменение чувств героя, подталкивающих его к мести (от обиды и несправедливости до злости).

Во вторую лексико-семантическую группу входят лексические единицы, связанные с речемыслительными процессами, которые возникают в сознании героя для создания плана мести:

а) существительное *мысль*, употребленное в значении «то, что явилось в результате размышления, идея»: *В горле у меня стоял горький комок, на душе было черно от обиды и злости, а в голове зародилась мысль отомстить Витьке, да так, чтобы в другой раз было неповадно;*

б) существительное *план*, реализующее значение «предположение, предусматривающее ход, осуществление чего-нибудь»: *Вскоре созрел план мести;*

в) существительное *замысел* со значением «задуманный план действий, деятельности, намерение»: *Айда за солью! – думал я, лелея попрежнему свой злодейский замысел.*

Третью лексико-семантическую группу образуют лексемы, указывающие, во-первых, на причину появления мести – действия, совершенные Витькой Агафоновым, во-вторых, на то, что хочет сделать герой, какие действия хочет совершить, реализуя свой план мести. Данная лексико-семантическая группа представлена глаголами и отглагольными существительными, в значении которых есть общая сема «удар, ударить».

Для обозначения действий, совершенных Витькой Агафоновым, используются следующие лексемы:

а) глагол *ударить* в значении «нанести удар кому-нибудь»: *Ну за что он теперь меня ударил?»;* существительное *удар*, обозначающее «короткое и сильное движение, непосредственно направленное на кого-то-н., резкий толчок»: *Я наклонился, чтобы слепить шарик потяжелее, как вдруг почувствовал сильный удар между лопаток;*

б) просторечный глагол *огреть*, употребленный в значении «сильно ударить»: *Когда Витька насаживал на прутик свой первый рыжик, мне так и вспомнился тяжелый земляной катыш, которым он меня тогда огрел, и я подумал, не сейчас ли мне с ним расправиться, но решил, что всегда успеется, и стал насаживать свой рыжик;*

в) просторечный глагол *треснуть* со значением «сильно ударить»: *Если вдуматься, Витька этот не такой плохой мальчишка, и в лесу с ним интересно, только вот зачем он тогда меня треснул промежду лопаток?*

Действия героя, задумавшего месть, выражаются:

а) глаголом *бить*, реализующим значение «нанести удар кому-нибудь»: *Нет, я сзади бить не буду, я ему дам прямо в нос;*

б) глаголом *стукнуть* в значении «ударить»: *Его уши торчат в разные стороны: что стоит развернуться и стукнуть!;*

в) просторечным выражением *набить морду*, реализующим значе-

ние «избить, нанося удары в лицо»: *А там в лесу и набью морду.*

Анализ значения представленных лексем показывает, что все слова данной лексико-семантической группы связаны между собой парадигматическими отношениями, так как они являются синонимами, обладающими разной стилистической окраской и выражающими разную степень проявления действия.

Особое место в этой лексико-семантической группе занимают глагол *драться* и производное от него существительное *драка*, обозначающие «взаимные побои, вызванные ссорой, скандалом» (побои – «удары по живому телу, избиение»). Однако употребление слова «драка» вместе с прилагательными «добровольный» («совершаемый или действующий по собственному желанию, не принудительный») и «порядочный» («честный, соответствующий принятым правилам поведения»), а также название драки «на любака» показывают, что слова *драка* и *драться* реализуют только часть значения, так как драка вызвана не ссорой и скандалом, а игрой: *В последний раз мы дрались года два назад, пора бы об этом забыть. К тому же никто не держит обиды после драки "на любака". "Любак" и есть "любак" – добровольная и порядочная драка.*

Таким образом, лексическая доминанта «месть» в рассказе В. Солоухина «Мститель» включает в себя следующие компоненты: причину появления мести – чувства, за-

ставляющие героя думать о мести – план мести – желаемые действия для реализации задуманного плана. Однако стоит отметить, что цель героя оказывается недостигнутой, так как в рассказе отсутствует ключевой компонент лексической доминанты – реализация желаемых действий.

Месть не осуществляется, поскольку в рассказе есть вторая лексическая доминанта – «прощение». Название доминанты условное, поскольку в отличие от доминанты «месть», выраженной лексемами *месть*, *мститель*, *отмщение*, в рассказе нет не только самого слова *прощение*, но и других лексем, которые прямо выражали бы значение «не поставить в вину чего-н., забыть вину, обиду». Возникает вопрос: какими лексическими единицами формируется данная доминанта?

Формирование доминанты «прощение» происходит косвенно путем взаимодействия лексико-семантических групп, в основе которых лежит общий компонент «положительные эмоции»: радость, цветообозначения, дружба, положительная оценка.

Лексико-семантическая группа «радость» представлена лексемами *радость*, *радостно*, *улыбнуться*.

Существительное *радость*, реализующее значение «веселое чувство, ощущение большого душевного удовлетворения»: *Сначала мы зажгли небольшую сосновую веточку, пушистую, но высохшую, с красными иголками. Она вспыхнула от одной*

спички и горела так, словно гореть для нее – большая **радость**, то есть даже ничего нет на свете лучше, чем сгореть в нашей теплинке употребляется в сочетании с прилагательным **большая**, что усиливает состояние радости и характеризует не состояние героев, а процесс горения высушенной сосновой веточки. Однако этот процесс горения оказывается очень символическим, так как сухая веточка может рассматриваться как символ местности, поселившейся в душе героя, а сам процесс горения – как путь к прощению.

Наречие **радостно** со значением «полный радости, веселья, выражающий радость»: *А после моих слов он улыбнулся от уха до уха (рот у него такой, как раз от уха до уха) и **радостно** согласился...* и глагол **улыбнуться** в значении «улыбкой выражать свои чувства»: *А после моих слов он **улыбнулся** от уха до уха (рот у него такой, как раз от уха до уха) и **радостно** согласился...*, характеризующие состояние Витьки Агафонова – человека, который является объектом мести, в дальнейшем влияют на решение героя отказаться от своего злого замысла.

Ощущение радости создается и тематической группой «цветообозначение», которая представлена такими лексемами, как **голубой, золотисто-голубой, золотистый, красный, серебряный**, используемые В. Солоухиным для описания природы:

а) прилагательное **голубой** реализует значение «светло-синий, цвета

незабудки»: *Ни один человек на за- гоне не заметил маленького проис- шествия: по-прежнему все собирали картошку; наверное, небо по- прежнему было **голубое**, а солнышко **красное**;*

б) прилагательные **золотой, золотистый** обозначают «цвета золота, с золотым отливом»: *Денек стоял на редкость: тихий, теплый, сделанный из **золотого** с голубым, если не считать черной земли под ногами, на которую мы не обращали внимания, да на серебряные ниточки паутинок, летающих в **золотисто-голубом**;*

в) прилагательное **красный** употребляется в значении «цвета крови, спелых ягод земляники, яркого цвета мака»; употребляется для обозначения чего-н. хорошего, яркого, светлого»: *Ни один человек на за- гоне не заметил маленького проис- шествия: по-прежнему все собирали картошку; наверное, небо по- прежнему было голубое, а солнышко **красное**; Она вроде бы даже не горела, а плясала, как девчонка в **ярко-красном** платье;*

г) прилагательное **серебряный** обозначает «блестяще-белый, цвета серебра»: *Денек стоял на редкость: тихий, теплый, сделанный из **золото-го** с голубым, если не считать черной земли под ногами, на которую мы не обращали внимания, да на **серебря-ные** ниточки паутинок, летающих в **золотисто-голубом**.*

Как показывают наблюдения, для описания природы В. Солоухин использует светлые тона, создавая

тем самым контраст между описанием природы и состоянием героя, в душе которого поселилась месть.

Лексико-семантическая группа «положительная оценка» (положительный – «выражающий согласие, одобрение, утвердительный») представлена следующими лексемами:

а) прилагательными *отличный* («очень хороший, превосходный»): *Живо мы вытесали себе по отличной лопаточке и стали рыть; прекрасный* («очень хороший, очень красивый»): *Разве можно воду из колодца или самоварного крана сравнивать с этой прекрасной водой; чудесный* («чудный, очень хороший»): *Если вдуматься, копать картошку – чудесное занятие по сравнению с разными там умножениями чисел, когда нельзя ни громко высморкаться, ни повозиться с приятелем (кто кого повалит), ни свистнуть в пальцы; неплохой*, являющимся антонимом к слову *плохой*: *Да и Витька, в сущности, неплохой мальчишка, вечно он что-нибудь придумает;*

б) наречиями *превосходно* («отличный, очень хороший»): *От огня земля нагреется, яйца в ней превосходно испекутся; славно* («очень хороший, приятный, симпатичный»): *Вот бы славно поели! Надо ли говорить, что яйца упеклись на славу;* наречием и категорией состояния *хорошо* («вполне положительный по своим качествам, такой, как следует»): *А там в лесу и набью морду. Просто и хорошо; Хорошо бы заодно по яичку у матери стащить; Так*

хорошо на душе после этой теплинки, после этой речки;

в) частицей *ладно* («хорошо»): *А после моих слов он улыбнулся от уха до уха (рот у него такой, как раз от уха до уха) и радостно согласился: – Ну ладно, тогда пойдём; "Ну ладно, эту норку мы раскопаем, – решил я, – потом уж я с тобой разделаюсь!"; Ладно! Если он еще раз стукнет меня промежду лопаток, тогда-то уж я ему не спущу! А теперь – ладно.*

Лексико-семантическая группа «дружба» (в толковом словаре существительное *дружба* имеет значение «близкие отношения, основанные на взаимном доверии, привязанности, общности интересов») включает в себя следующие лексемы:

а) прилагательное *добровольный*, реализующее значение «совершаемый или действующий по собственному желанию, не принудительный»: *К тому же никто не держит обиды после драки «на любака». «Любак» и есть «любак» – добровольная и порядочная драка;*

б) наречие *доверчиво*, употребленное в значении «легко доверяющий, питающий ко всем доверие; основанный на доверии»: *Витька доверчиво идет вперед;*

в) существительное *приятели* со значением «близкий и дружески расположенный знакомый»: *Если вдуматься, копать картошку – чудесное занятие по сравнению с разными там умножениями чисел, когда нельзя ни громко высморкаться, ни повозиться*

с приятелем (кто кого повалит), ни свистнуть в пальцы;

г) существительное *дружки*, являющееся производным с уменьшительно-ласкательным значением от слова *друг*, обозначающего «того, кто связан с кем-н. дружбой»: *И мы заходим в село как лучшие дружки-приятели.*

Рассказ заканчивается сочетанием *дружки-приятели* неслучайно. Именно дружба позволяет герою не только не осуществить задуманные действия, но и простить. Прощение

оказывается, по В. Солоухину, важнее мести: о ней можно думать, но ее нельзя реализовывать.

Таким образом, в названии рассказа «Мститель» как сильной позиции текста заложена его лексическая доминанта. Мечь в рассказе В. Солоухина выражает аксиологическое значение и наполняется символическим содержанием. Мечь и прощение оказываются базовыми понятийными сферами рассказа, тесно связанными и необходимыми для определения концептосферы писателя.

Библиографические ссылки

1. Караулов Ю. Н. Русская языковая личность и задачи её изучения [Электронный ресурс]. URL: http://destruction.narod.ru/karaulov_jasikovaja_lichnost.htm (дата обращения: 26.04.2015).
2. Лукин В. А. Художественный текст: Основы лингвистической теории и элементы анализа. М. : Ось-89, 1999. 192 с.
3. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., испр. и доп. М. : Азбуковник, 1999. 944 с.

K. M. Bogrova, A. S. Malakhov

“REVENGE” AS A LEXICAL DOMINANT OF THE SHORT-STORY “MSTITEL” BY V. SOLOUKHIN

The article is devoted to analysis of the lexical area of the short-story “Mstitel” by V. Soloukhin. The analysis was made with the purpose to identify one of the components of the writer’s conceptual sphere. The analysis highlights the lexical dominant “revenge” and the elements which form this dominant.

Keywords: linguistic personality, lexical dominant, thematic field, lexical-semantic group

Л. О. Петухова, Е. В. Крикливец

МОТИВ МЕТАМОРФОЗЫ КАК ЖАНРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР ПЛУТОВСКОГО РОМАНА

В данной статье рассмотрены проблема идентификации такого литературного жанра, как плутовской (авантюрный) роман, а также функции и специфика мотива метаморфозы в произведении указанного жанра. Раскрыто жанрообразующее и сюжетообразующее значение новелл и притч в структуре романа.

Ключевые слова: проблема жанра, авантюрный роман, мотив метаморфозы, сюжет, композиция.

Жанр плутовского романа имеет богатую традицию в мировой литературе. Расцвет плутовского романа на русской почве относят к XVIII – началу XIX века (так называемый «доголековский» период). Очевидно, что русский плутовской роман связан с наследием западноевропейских авторов, однако в русской литературной традиции существуют произведения, которые можно назвать предшественниками плутовского романа в России. Это сатирические «Повесть о Фроле Скобееве», «Повесть о Ерше Ершовиче». Это «Пересмешник» и «Пригожая повариха» М. Д. Чулкова.

Зарождение жанра плутовского романа произошло в Испании в XVI веке. Он быстро набрал популярность не только у себя на родине, но и во всей Западной Европе, а также в странах Латинской Америки. Но, несмотря на такую его популярность, до сих пор нет четкого описания жанровой структуры плутовского

романа. Первый роман, написанный в данном жанре, – «Сатирикон» Петрония, последний – «Призовая лошадь» Фернандо Алегрии. Ученые высказывают мысль о том, что авантюрный роман как жанр является исторически завершенным, так как для него установлены хронологические рамки в истории литературы.

У жанра плутовского романа есть следующие специфические черты: отмечается повторяемость сюжетов и композиционных приемов, связанных с поэтикой, проблематикой произведения, с представлением писателя о быте простых людей, их нравах, привычках и традициях. Эти особенности появляются в первых авантюрных романах и последовательно развиваются в последующих. Почти сто лет этот жанр оставался популярным. Со второй половины XVII столетия плутовской роман в своем «чистом» виде больше не встречался, однако многие известные

писатели успешно продолжали использовать его традиции и приемы в собственных произведениях (например, Н. В. Гоголь в поэме «Мертвые души»).

Стоит отметить, что плутовской роман является предтечей реалистического романа, который станет особенно популярным в XIX веке. В данном жанре можно отметить строгое следование закону правдоподобия, который был принят в поэтике того времени. Авантюрный роман изображал неприукрашенную действительность, которая подвергалась изменениям в силу социальных и политических реформ в стране [3, с. 247 – 251].

Героями авантюрных романов становились, как правило, разбойники, бездомные, нищие и прочие подобные им лица, прозванные в Испании пикаро. То есть в основе сюжета лежала история человека, который в силу политических, экономических или социальных реформ и обстоятельств лишился собственного дома и денег и вынужден искать другие пути прокормить себя и свою семью. Такой тип героя был популярен и в античности, и в Средние века, и в эпоху Возрождения. Основная его черта – одиночество и противостояние обществу, чаще всего более высоким сословиям.

Плутовской роман имеет свою структуру. Повествование обычно ведется от первого лица. Это не дает автору возможность использовать сложные композиционные приемы,

следовательно, все события развиваются линейно. Для того чтобы избежать монотонности действия, писатели вставляли в текст произведения небольшие новеллы и поучительные притчи. Зачастую главным их героем выступает слуга, который из-за своего характера или хитрости переходит от одного хозяина к другому, знакомясь с жизнью разных слоев общества. Быт, как правило, показан не с самой приятной стороны. От этого юмор романа становится черным, активно используется сатира для высмеивания пороков. Все события герою описывает в своем дневнике или мемуарах, при этом активно предлагает читателю свою оценку и видение происходящего, благодаря чему автор создает целую галерею разнообразных персонажей, которые встречаются на жизненном пути главного героя и меняют его.

Главный герой с иронией размышляет о пороках людей как о привычных вещах, тем самым оправдывая собственные слабости. При этом он не видит смысла менять свой образ жизни, не пытается радикально изменить судьбу, а лишь плывет по течению. В некоторых произведениях есть мотив перевоспитания героя, но способы, которыми это осуществляется, зачастую являются грубыми и даже аморальными. У читателя нет возможности порадоваться удаче героя, так как все его действия приводят не к спасению, а к более глубокому погружению в водоворот развратной жизни.

Литературная традиция плутовского романа признана вполне устоявшейся. В любом произведении этого жанра присутствует момент вмешательства судьбы, случая или участия божественных сил. Герой принимает любую ситуацию, в которой оказывается как данность, и спокойно отправляется на поиски приключений. Он ищет новых впечатлений и стремится к ним.

Писатель специально подбирает своим персонажам такие формально-жанровые маски, которые становятся определяющими факторами для их мировосприятия и мироощущения. Особенно часто с этой целью используются образы дурака и шута, поскольку они могут изменяться так, как это необходимо для построения произведения. Конечно, такие образы следует воспринимать как аллегорические, ведь по мере развития сюжета герой претерпевает духовную и моральную метаморфозу, что приводит к тому, что у царя появляется душа раба, а разбойник или дурак становится равным дворянину. Человек находится в состоянии перерождения, метаморфозы, иносказания, что становится определяющим признаком жанра.

Главная задача писателя, создающего произведение в жанре плутовского романа – разоблачение условностей, искусственного поведения на всех уровнях человеческих взаимоотношений. Условность в данном случае следует понимать как следствие феодальной модели обще-

ства, так как в нем лицемерие и ложь – это главные составляющие в межличностных отношениях. Жизнь теряла четкую направленность и становилась жестокой, грубой и тяжелой.

Таким образом, главный герой вынужден «воевать» с общепринятым порядком вещей, с ложью и лицемерием. Быту феодалов противопоставляются такие качества, как проворность, живой ум, хитрость. Ими может обладать крестьянин, ремесленник, бродяга и другие представители низшего сословия. Вместо подлого обмана они используют веселую морочу, а вместо лицемерия и корысти – простоту и наивность.

Все вышеперечисленные особенности и черты жанра авантюрного романа можно найти у таких писателей, как Сервантес, Кеведо, Рабле; в немецкой гуманистической сатире (Эразм, Брант, Мурнер, Мошерош, Викрам), у Гриммельсхаузена, Сореля, Скаррона, Лесажа, Мариво и многих других.

Иногда автором использовался мотив «недопонимания», когда он хотел изобличить условности в политике, морали, искусстве или даже в быту. Позднее этот прием часто использовался в произведениях XVIII века для высмеивания «феодальной неразумности».

Плутутовской роман заимствовал хронотоп из рыцарского романа, где главный герой путешествует по просторам своей родины. Автор подчеркивает моменты разоблачения услов-

ностей общепринятого порядка в обществе.

С помощью традиции жанра посредством образа главного героя писатель высказывает собственное мнение и мысли о господствующем порядке жизни, идеологии, политическом строе и нравах. Благодаря особенностям жанра персонаж может зайти не только в дома бедняков, но и посетить купцов, дворян и даже королей.

Таким образом, автор с помощью канонов авантюрного романа может полностью реализовать свой замысел и выразить мнение о происходящем в обществе.

Мотив метаморфозы как жанрообразующий фактор ярко проявил себя уже в романе Апулея «Золотой осел». Роман «Золотой осел, или Метаморфозы» по праву называют одним из самых ярких и известных произведений античной литературы. Его принято считать поучительным, фантастическим, бытовым. Исследователи отмечают свободный стиль авторского повествования. Апулей в своем романе использует большое количество вставных новелл и притч, которые помогают ему реализовать основную идею произведения. Многие литературоведы отмечают, что роман следует считать одним из необычных явлений своего времени, поскольку до сих пор нет определенного ответа на вопрос, в чем именно состоит авторский замысел и каким образом Апулею удалось перейти грань от традиционного «античного»

романа к более поздней его жанровой форме – плутовскому.

Апулей в античном романе «Золотой осел» смог объединить элементы свободомыслия и вульгарности с поучениями и моралью. Первым о такой возможности говорил еще Платон, Апулей же воплотил его идею в жизнь. Его роман стал одним из самых неординарных произведений не только для своего времени, но и для Средневековья.

Отметим, что духовная метаморфоза не является главной темой романа, а лишь одной из сюжетных линий, безусловно, важной.

Фабула романа следующая. Главный герой, молодой человек по имени Луций, решает посетить волшебную страну Фессалию, где живут волшебники. Он прибывает в город Гипата, где находит пристанище у купца Милона, женой которого является ведьма по имени Памфила. Луций хочет узнать секреты ее волшебства, поэтому он соблазняет служанку колдуньи Фотиду и уговаривает ее помочь узнать тайны хозяйки дома. Девушка пытается отговорить юношу от этого рискованного дела, но он остается непреклонен и в конце концов Фотида уступает. Ночью молодые люди видят, как Памфила с помощью волшебной мази превращается в сову и улетает. Луций хочет сам попробовать превратиться в какую-нибудь птицу и просит служанку намазать его этой чудесной мазью. Но Фотида перепутала банки и превратила молодого человека в

осла. Она постаралась успокоить Луция, сказав, что вернуть ему прежний облик достаточно просто, нужно всего лишь съесть лепестки роз. Но этого растения рядом не оказалось, и молодые люди решили дожидаться утра.

После этого начинаются приключения Луция. На дом купца ночью совершают нападение разбойники, грабят его, забирают все ценное и уводят превращенного в осла главного героя. За время всего повествования Луций сменил множество хозяев, видел и слышал то, о чем они не стеснялись говорить в присутствии бессловесного животного. Про себя он много рассуждает, анализирует увиденное и услышанное, постепенно меняется его мировосприятие и отношение к своей жизни и к жизням других людей.

Не один раз Луций оказывался на краю гибели, повидал бандитов, слуг, сбежавших от хозяев, фальшивых служителей богов, отпущенного раба, который обучал осла разным фокусам, а после показывал за деньги, чтобы как-то прокормиться самому.

Однако Луций так и не нашел возможности съесть розу. Устав и отчаявшись, он убегает от своего последнего хозяина и уходит к морю. Здесь он взмолился богине Изиде, прося ее о помощи в превращении обратно в человека или о скорой смерти. Богиня является во сне к главному герою и берет с него обещание служить ей верой и правдой

после обратной метаморфозы. Уже на следующий день во время торжества в честь Изиды Луцию удастся съесть розу, и на глазах удивленной публики он вновь принимает человеческий облик. Подчиняясь данной клятве и в благодарность своей спасительнице, он до конца своей жизни верно служит богине.

Большое значение в романе имеют фольклорные элементы. Литературоведы говорят о том, что сам сюжет произведения имеет глубокие фольклорные корни. Также в канву повествования вплетены мифы и легенды различных народов.

Некоторые специалисты называют роман Апулея родоначальником жанра плутовского романа, так как в нем можно найти некоторые элементы, характерные для названного жанра. Луций происходит из бедной семьи, он не отличается добродетельностью, и ему не чужды пороки. Он путешествует сначала по собственной воле, а потом под влиянием происходящего. Мотивы судьбы или рока и путешествия – одни из главных элементов плутовского романа. В своем рассказе Луций постоянно говорил о том, что судьба не давала ему возможности вновь стать человеком и заставляла продолжать нелегкий путь.

Повествование ведется от первого лица, что также считается отличительной чертой авантюрного романа. Произведение представляет собой дневниковые записи главного героя, в них он не только описывает события, происходящие с ним, но и дает им

оценку, приводит рассказы, услышанные им от других людей, делает выводы.

Герои, которых встречает Луций, – это представители низшего сословия. Все они – живое воплощение людских пороков, которые были присущи практически каждому члену современного Апулею общества. Все эти образы описываются иронично, им никто не дает оценки, но о слабостях человека говорится как о самом обычном явлении.

Луция превратили в осла случайно, по ошибке. В таком измененном виде он и путешествует по стране. Для автора было важно показать не физическое превращение человека в животное, а его духовное перевоплощение в новую личность. Через наблюдения, совершенные Луцием в ослином облике, автор рисует читателю образы своих современников, раскрывая их характеры и нравы, подчеркивая тем самым степень морального разложения Римской империи [2, с. 96 – 114].

Обратное превращение Луция в человека изменяет его мировоззрение. Читатель видит перед собой совсем другую личность, с иными мыслями и желаниями, с целью посвятить себя служению богине Изиде. Жрец, из рук которого Луций принял спасительные розы, говорит: «Не впрок пошло тебе ни происхождение, ни положение, ни даже сама образованность, которая тебя отличает, потому что, сделавшись по страстности своего молодого возраста рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за несчастное свое любопытство» [1, с. 299].

Главный герой благодаря случившейся с ним метаморфозе смог по-новому взглянуть на мир и свое место в нем. Мотив метаморфозы становится жанрообразующим для авантюрного романа, но в более поздних образцах данной жанровой формы физическое перевоплощение уступает место моральному и духовному.

Библиографические ссылки

1. Апулей. Золотой осел: Метаморфозы : в 11 кн. / пер. с лат. М. : Машиностроение, 1990. С. 299.
2. Лукиан. Античный плутовской роман / пер. с лат. М. : Смарт, 1991. С. 96 – 114.
3. Томашевский Н. Плутовской роман / пер. К. Державина, Е. Лысенко, Е. Бируковой. М. : Худож. лит., 1975. С. 247 – 251.

**METAMORPHOSIS MOTIF AS A GENRE-FORMING FACTOR
OF PICARESQUE NOVEL**

In the article the problem of identification of the literary genre of picaresque (adventure) novel is studied in detail, as well as the functions and specificity of the motif of metamorphosis in a work of such genre. Genre and plot generating significance of novels and parables is revealed in the novel structure.

Keywords: problem of the genre, adventure novel, motif metamorphosis, plot, composition.

УДК 811.161.1 ' 373.2 : 659.1 : 347.772 : 336.7

И. К. Жилина, А. М. Мезенко

**БАНКОНИМ КАК ОБЪЕКТ
ОНОМАСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В статье дается характеристика банкони́ма как объекта ономастических исследований. Перечислены особенности именования банковских продуктов, предложены их принципы номинации.

Ключевые слова: имя собственное, имя нарицательное, оним, апеллятив, прагматоним, банконим, принцип номинации.

Имена собственные – важнейший элемент языкового сознания любого народа, поэтому с древних времен их исследование вызывает огромный научный интерес. Особую роль в процессе номинации начинают приобретать наименования продуктов различных товарных категорий, которые раньше относили лишь к периферии. Сегодня именно они являются динамично развивающимся сегментом онимии, о чем свидетельствуют исследовательские работы таких ученых, как О. В. Глуховой, М. В. Голомидовой, Т. В. Евсюковой,

З. П. Комоловой, И. В. Крюковой, А. М. Мезенко, М. Е. Новичихиной, Т. А. Соболевой, Н. А. Стадульской, А. В. Суперанской, О. Е. Яковлевой и др.

Названия банковских продуктов (банкони́мы), как правило, представляют собой вторичные искусственные образования, в которых имена собственные и имена нарицательные используются не в своем прямом значении и соседствуют со специально придуманными подобиями слов. Значение онима как целостной коммуникативной единицы не

равно сумме значений его компонентов. Однако семантика онимических основ, а не имен в целом, представляет большой интерес для исследования. Для их образования обычно используются апеллятивы с положительным семным набором. Важно отметить, что под термином «банковский продукт» понимается конкретный вид определенной услуги (вклад, кредит и т. д.).

Заметим, что названия продуктов деятельности банков весьма специфичны, поскольку связаны с денежной сферой, вследствие чего они отличаются от других видов прагматонимов.

1. В последнее десятилетие банковское обслуживание на дому стало осуществляться круглые сутки. Примером могут стать следующие названия продуктов Беларуси: «*Выше.net*» (Приорбанк), «*Интернет-вклад*» (БелВЭБ), «*Интернет-депозит*» (Беларусбанк), «*ОН-вклад*» (Белгазпромбанк); России: «*Виртуальная карта*» (Альфа Банк), «*Мобильный*» (Балтинвестбанк) и др., когда открыть и управлять вкладом можно, не посещая структурного подразделения банка.

2. В названии продукта, в частности банкони́ма, лежат эмоционально-оценочный и экспрессивный компоненты. Эмоциональная оценка заключается в том, чтобы «вложить» в названия банковской продукции предполагаемый результат, т. е. гарантию стабильности и безопасности денежных вложений, высокий доход, простоту в использовании, высокую

оценку качества продукта, например, «*Гарант*», «*Гарантированный доход*», «*Большие деньги*», «*Быстрые деньги*», «*Выгодный*», «*Выгодная осень*», «*Доверительный*», «*Достойный*», «*Доходный*», «*Максимальный +*», «*Оптимальный*», «*Практичный*», «*Рациональный*», «*Стандарт*», «*Уверенный*», «*Удобный*», «*Хит сезона*».

3. Название банковского продукта не является решающим фактором в привлечении клиентов, однако играет определенную роль: оно создает первое впечатление. Яркое название заставляет клиента задержаться на нем свой взгляд, особенно если приходится выбирать из ряда схожих предложений. Поэтому запоминающееся наименование продукта – одна из важнейших составляющих успешной коммуникации с целевой аудиторией. Если клиент заинтересовался броским названием, то далее он уже будет рассматривать рациональные аспекты данного предложения. Банковская отрасль достаточно консервативна, следовательно, использование чересчур оригинальных названий вкладов и кредитов может оттолкнуть некоторых клиентов.

4. Как правило, суть самого предложения отражается в названии. Наименование должно акцентировать внимание на особенностях продукта, чтобы клиенты могли быстро выбрать подходящее предложение. Чтобы название банковского продукта стало успешным, оно должно отражать его функционал, быть красивым

и понятным. Не должно дублировать наименования других продуктов, представленных на рынке, однако повторяющиеся названия все же встречаются. Важно, чтобы условия самого продукта соответствовали ожиданиям потребителя. Образно говоря, если кредит называется «Дешевый», он не должен быть дорогим, а если вклад называется «Студенческий», он должен предоставлять какие-то преференции именно студентам.

5. Если посмотреть продуктовые линейки нескольких белорусских банков и банков Владимирской области, то хотя бы в одном из них будет предложение, которое носит праздничное или сезонное название: «*Бархатный сезон*», «*Выгодная осень*», «*Зимний*», «*Летний экспресс*», «*Лето по-максимуму*», «*Новогодний*», «*Новый год*», «*Рождественский*», «*Сезонный*», «*С 8 Марта*», «*Юбилейный*» и т. д. Действие таких продуктов ограничено во времени, однако при высоком спросе его могут продлить, но значение его имени уже теряет свою актуальность. Таким образом, использование названий, относящихся к праздникам и знаменательным событиям, дополнительно привлекают внимание клиентов и создают акцент на эксклюзивности предложения. Чаще всего банки не создают отдельные сезонные продукты, а переименовывают старые, привязывая к праздникам, сезону отпусков и знаменательным датам (в том числе и юбилеям самого банка). Это,

в первую очередь, дает возможность напомнить о продуктах и повысить интерес к давно известным предложениям. Если продукт теряет актуальность, то выходит точно такой же на следующий срок, но с новым названием.

6. Встречаются на рынке предложения, которые выделяются своей безымянностью. Круг названий, которые банки используют для своих продуктов, ограничен. Номинации вкладов часто повторяются у разных банков Беларуси и России («*До востребования*» – Беларусбанк, Белагропромбанк, БПС-Сбербанк, Владпромбанк, Миллениум Банк и др.; «*Пенсионный*» – Беларусбанк, Белинвестбанк, Владпромбанк, Межтопэнергобанк, Металлинвестбанк, Миллениум Банк и др.). Поэтому не называть свои вклады – это тоже своего рода способ выделиться.

7. В банковской сфере большое значение играет ценность бренда кредитной организации. Обладая широко и положительно известным брендом, продвигать продукты возможно, исходя только из их потребительских свойств. Удачно подобранное имя может стать дополнительным стимулом для роста спроса, а вот неудачное название способно не только оттолкнуть клиента, но даже привлечь не ту аудиторию. Важно, чтобы название не ассоциировалась у потенциальных потребителей с каким-либо другим продуктом или услугой.

Несмотря на активную маркетинговую компанию, не всегда удается создать такое название, которое сможет стать уникальным и выделить тот или иной продукт. В большинстве своем ассоциативный ряд скудный: если вклад, то надежный, доходный, накопительный или сберегательный, а если кредит, то доступный, для друзей или для своих (постоянных клиентов). Однако существуют и весьма оригинальные номинации: кредит «*Властелин колец*» от Банка ВТБ, вклад «*Чародей+*» от Банка Москва-Минск, кредит «*Оранжевая Мечта*» от Белорусского народного банка, кредиты «*Заложу любимую!*», «*Будь хорошим! Это выгодно*» от БТА Банка, вклад «*Семь раз отмерь*» от Идея Банка, вклад «*МТБелки*», кредит «*Деньги ищут работу*» от МТБанка, вклад «*Шкварка на картку*» от Трастбанка, вклад «*Мороз и солнце*» от Московского индустриального банка, вклады «*Вишня*», «*Близнецы*», «*Состокарта*» от Альфа Банка, вклад «*ЧЕМПИОН*» от Балтинвестбанка, карта «*Весь мир*» от Бинбанка, кредит «*“УАЗ для Вас!” Стандарт*» от ВТБ24, кредит «*МДМ Банк на работе*» от МДМ Банка, кредит «*Деньги, которые всегда рядом*» от Металлинвестбанка, карты «*Леопардесса Бэри*» и «*Lady's card*» от Газпромбанка и др.

Таким образом, задачей банконимов является воздействие на клиента, привлечение его внимания к

своему продукту, каждая организация реализует ее по-своему.

8. В ходе исследования было установлено, что самыми многочисленными являются банконимы, обозначающие продукты, предназначенные для физических лиц. Это можно объяснить тем, что банки с помощью необычных номинаций своих продуктов привлекают именно частных клиентов. Если они заинтересуются необычным названием, то велика вероятность, что затем они захотят изучить характеристики данного банковского предложения. Юридические лица, сюда входит малый и средний бизнес, а также корпоративные клиенты серьезно подходят к выбору продукта, зачастую для этого существуют специальные лица или группа лиц. Поэтому среди данного класса банконимов можно отметить такие, которые содержат указание на предназначение, качественную оценку и условия реализации того или иного продукта. Чаще всего встречаются номинации со словом «*бизнес*», например, вклады «*БИЗНЕС-ВЗЛЕТ*», «*БИЗНЕС-МАНЕВР*», «*ИТБ Бизнес +*», кредиты «*Авто для бизнеса*», «*Бизнес 3D*», «*Бизнес-авто*», «*Бизнес-Недвижимость*», «*Бизнес-Развитие*», «*Бизнес-решение*», «*Бизнес-Экспресс*», «*Люди бизнеса*», «*На развитие бизнеса*», карты «*Businesscard*», «*Visa Business*» и др. Если это зарплатные проекты, то чаще всего в названии встречается слово «*зарплата*» или «*зарплатный*», например, «*Моя зарплата*», «*Зар-*

платный», «*Зарплатный VIP*», «*Зарплатный-Стандарт*» и др. Однако есть и другие, например, «*Люкс*», «*Отличный*», «*Партнерский*», «*Премиум*», «*Стандартный*», «*Free cash*» и др. На основании анализа можно сделать вывод, что названия банковских продуктов для юридических лиц не имеют большого семантического разнообразия. Среди номинаций, именующих продукты для частных лиц, помимо стандартных названий, указывающих на предназначение, условия реализации продукта, качественную оценку, встречаются такие, которые никак не связаны с данными критериями и с денежной семантикой в целом («*Оранжевая мечта*», «*Парус*», «*Четыре сезона*» и т. д.). Обнаружены названия с метафорическим значением, например, «*Валютная шкатулка*», «*Депозитарный кошелек*», «*Карта сокровищ*», «*Копилка*», «*Кредитная фабрика*», «*Мой сейф*», «*Халва*» и др.

Рассмотрим основные принципы номинации банковских продуктов.

1. Качественная оценка продукта. Поскольку банки предоставляют нематериальные «продукты», хоть и работают с материальными ценностями, о качественной оценке можно говорить лишь условно. Кредитная организация «закладывает» позитивную оценку в сами названия, поэтому они включают совокупность свойств, обуславливающих пригодность продукта удовлетворять определенные потребности, связанные с

его назначением. Как правило, в характеризующих онимах используются имена прилагательные и имена существительные. Например, «*Гарант*», «*Гарант плюс*», «*Гарантированный доход*» и др. В данном случае банк выступает гарантом качества предоставляемых услуг, он ответственен за выполнение договора, а значит, гарантирует вкладчику стабильный доход. Подобный оттенок значения можно встретить в следующих номинациях: «*Незыблемый*» (устойчивый, неизменный), «*Стабильный*», «*Надежный*», «*Высший пилотаж*» (*пилотаж* – метафора, содержащая высокую оценку качества продукта), «*Виртуоз*» (тот, кто достиг высокого мастерства в чем-то, данная лексема используется в метафорическом значении и обозначает высшую оценку продукта), «*Пять звезд*» (очевидны ассоциации с пятизвездочными отелями, которые предлагают лучшие условия обслуживания, по такому принципу действовал и банк, называя так вклад), «*Улетный*» (хороший, замечательный), «*Все будет хОКкей!*» (используется не лексема «хорошо», а «хОКкей», в которой внимание привлекает «ОК» (международное слово, обозначающее «да», «хорошо»), как таковой связи со словом «хоккей» нет, в данном примере используется прием языковой игры). Еще одним примером языковой игры служит банконим «*Отличные Наличные*» («*отличный*» – очень хороший, превосходный, «*наличные*» – имеющиеся в наличии деньги. Очевидно, что кредит пред-

полагает большую сумму кредитования). Весьма частотны названия с семантикой движения, развития, преобразования, роста, вершины и пика успеха. Для банков важно показывать в именах своих продуктов положительное преобразование, что создает позитивный образ. Во многих названиях наблюдаем лексему «рост»: «*Линия роста*», «*На вырост!*». Метафорическое значение *вершины*, *пика успеха* используются в названиях «*Альпийская вершина*», «*Скала*» (кроме вершины имеется в виду прочность скалы). Оригинальные белорусскоязычные названия вкладов встречаем в Беларуси «*Шкварка*», «*Шкварка на картку*» (*шкварки* – небольшие сильно зажаренные кусочки сала или жареного мяса, которые считаются белорусским и украинским деликатесом). Возникают положительные ассоциации банковского продукта и любимого блюда.

2. Предназначение или цель использования продукта. Известно, что потребители пользуются услугами банка для того, чтобы накопить, сберечь, собрать капитал, это отражено в следующих номинациях: «*Накопительный*», «*Сберегательный*», «*Капитал*», «*Запасные гроши*» (запасные деньги), «*Грунтоўны запас*» (основательный запас) и др. Современное предложение банков – это услуги через интернет. Так кредитные организации стараются создать максимально комфортное обслуживание, для чего предлагают интернет-депозиты: «*Интернет-депозит*», «*Интернет-депозит-*

Презент», «*ОН-вклад*» и т. д. Банки обращают внимание на потребности и нужды своих клиентов, поэтому называют свои продукты так: «*Благо семьи*», «*Забота*», «*Под потребности*» и др. Существуют кредиты на потребительские нужды: «*Кредитная шопинг карточка*», «*Экспресс-Шопинг*» и проч. «*Бон Вояж*» (счастливого путешествия), «*ВОЯЖ*» (путешествие), «*К отпуску*», «*К совершеннолетию*», «*К учебному году*», «*С прибавлением!*», «*Школьный возраст*». Эти данные продукты предназначены для конкретных целей. Они очевидны благодаря значениям апеллятивов, послуживших основой для данных названий. Есть группа продуктов, ориентированных на покупку недвижимости (дома или офиса): «*Новосёлы*», «*Новостройка*», «*Свая сядзіба*» (своя усадьба), «*Уласнае жыллё*» (собственное жильё) и др. Названия продуктов, которые предназначены для покупки автомобиля, как правило, содержат лексему «*автомобиль*» или усеченную форму «*авто*», «*руль*»: «*Автокредит*», «*Авто для бизнеса*», «*Автомобиль от дилера*», «*Рулевой*» и т. д.

3. Предполагаемые потребители. В эту группу входят номинации, связанные с родом деятельности человека, с профессией: «*Аграрная*» карта, кредиты «*Защитник*», «*Медик*», «*Педагог*», «*Труженик*» и др. Банковские продукты делятся не только по профессиональной принадлежности вкладчиков, но и по возрастной («*Пенсионный*», «*Золотой*

возраст», «Детский», «Студенческая» и т. д.).

4. Связь с названием банка, предоставляющего данные продукты, или **с названием сотрудничающей компании.** Имя банка вошло в состав следующих номинаций: «Автокарта ВТБ24», «Альфа-Банк Visa Classic», «Альфа-Микс», «БИНБАНК Platinum», «БТА. Деньги», «МТБазис», «МТБелки» и др. Особый интерес вызывает последнее – «МТБелки», где отмечено слияние названия «МТБанк» и лексемы «бёлки» – просторечного обозначения ранее использовавшихся белорусских денежных купюр номиналом 50 копеек с изображением белки. Остальные названия в этой группе – это номинации кобрендовых (кобрендинговых) карт: «+BONUS» (Bonus.tut.by), «Аэрофлот», «Буслік» (сеть супермаркетов для детей), «ГИППО» (сеть супермаркетов), «М.Видео-Бонус», «Связной», «Синэво» (сеть медицинских лабораторий в Беларуси) и др.

5. Условия реализации продукта. Номинации данной группы непосредственно включают сроки, процентные ставки и другие условия банковского предложения. «Квадро» (итал. *quadro* – ромб; четырехсторонний) – указание на четыре условия обслуживания. «Соло», «Дуэт», «Трио» – прослеживается музыкальная семантика, однако ориентированы они на сроки вклада. «Мини-30» (вклад на 30 дней), «Пятилетка» (на 5 лет), «1 месяц», «45 на 3» (вклад на 3 месяца под 45 %) и др.

6. Оперативность реализации продукта. Онимы указывают на быстроту

предоставления и скорость реализации банковских продуктов. Белорусскоязычный «Грошы-скараходы» рождает аналогии с сапогами-скороходами. Наименование призвано убедить, что за считанные минуты денежные средства по переводу станут доступными в любом городе Беларуси. «Экспресс-кредит» – кредит, рассчитанный на быстроту и легкость оформления.

7. Соответствие тематической линейке продуктов. Как правило, в подобных названиях прямо не актуализируется денежная семантика. Так, «Альфа-Банк» озаглавил свои вклады семью нотами («ДО-статок», «РЕ-нта», «МИ-ллионер», «ФА-мильный», «СОЛЬ-ный», «ЛЯ-экспресс», «СИ-мфония»). Нота является первым слогом полного названия депозита, которое так или иначе может ассоциироваться с прибылью и достатком. «Хоум Кредит Банк», выбирая названия для своих вкладов, использует тематику звездного неба («Венера», «Галактика», «Звезда», «Сириус» и др.). Не все банковские организации используют данный принцип для именования своих продуктов.

8. Побуждения и призывы. Такие наименования включают глаголы в форме императива: «Пополняй», «Приумножай», «Сохраняй», «Управляй». Весьма неоднозначно можно трактовать название кредита «Заложил любимую!», однако если изучить условия данного предложения, становится понятно, что это кредит под залог автомобиля (подразумевается «Заложил любимую машину!»).

9. Время совершения банковской сделки. Практически у каждого банка есть сезонные продукты, а также те, которые приурочены к праздничным событиям, например, «Да калядаў», «Зімовая казка» (зимняя сказка), «Новогодний», «Рождественский», «Сезонный», «Олимпийский год» (указание на 2014 год, когда проводилась Зимняя олимпиада в Сочи) и др.

10. В системе именования банковских продуктов есть названия, соответствующие не одному, а нескольким принципам номинации (смешанный тип). Например, «Летний экспресс» (время и оперативность), «Лучшие покупки» (оценка и цель), «Шубамания 4» (предназначение и срок погашения кредита) и др. «36 на 6» (условие и оценка) – вклад на 6 месяцев под 36 %, можно провести аналогию с температурой тела здорового человека, а значит, данная

номинация способствует появлению позитивных ассоциаций у клиента.

Из вышеприведенных данных следует, что семантика названий банковских продуктов транслирует качественные характеристики объектов (вклад, кредит и т. п.) и субъектов (банк, клиент) банковской сделки.

Таким образом, нами были рассмотрены отличительные черты наименований, характерных для банковских продуктов (вкладов, кредитов, пластиковых карт и др.), выявлены принципы номинации, типичные для банконимов, функционирующих на территории Республики Беларусь и Владимирской области. Вышеприведенные особенности способствуют выделению банконимов (наименований банковской продукции) как самостоятельного разряда прагматонимов (прагмонимов).

Библиографические ссылки

1. Мазняк В. М. Управление банковским продуктом: учеб.-метод. пособие. Ростов-н/Д., 2007. 82 с.
2. Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. М., 2012. 368 с.
3. Суперанская А. В., Соболева Т. А. Товарные знаки. М., 2009. 192 с.

I. K. Zhilina, A. M. Mezenko

BANKONYM AS AN OBJECT OF ONOMASTICS RESEARCH

The article characterizes bankonym as an object of onomastics research. The list of the features of naming bank's products is given. The principles of their nomination are proposed.

Keywords: proper name, common name, onym, appellative, pragmatonym, bankonym, the principle of nomination.

**ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В РЕЛИГИИ: АНАЛИЗ
ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ ФЕНОМЕНА В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

Статья посвящена некоторым аспектам религиоведческого анализа таких феноменов «измененных состояний сознания», как «осознанные сновидения» и «внетелесные переживания». В качестве основания для анализа рассматривается аппарат концепции «аутопоззиса» Умберто Матурана и коммуникативной «аутопойетической системы» Никласа Лумана

Ключевые слова: измененное состояние сознания, сновидение, бодрствование, осознанные сновидения, внетелесные переживания, аутопойетические системы.

Понятие «altered states of consciousness» («измененные состояния сознания», далее ИСС) ввел в 1966 году американский психиатр Арнольд Людвиг (Arnold M. Ludwig), который понимал его как «любое психическое состояние, вызванное разнообразными физиологическими и психологическими маневрами или фармакологическими веществами, которое может субъективно распознаваться самим субъектом (или объективным наблюдателем этого субъекта) и весьма отклоняется от подвижного бодрствующего сознания» [4]. В таком контексте ИСС отличается от бодрствующего состояния сознания.

В религиоведении одним из первых определил понятие «измененных состояний сознания в религии» И. Н. Яблоков, понимающий их как

«относительно устойчивые образования в психике индивида, возникающие под влиянием психокультурных практик тех или иных религий и отличающиеся от обычных моментов потока сознания. ИСС складываются в соответствии с физиологическими и психологическими закономерностями, возникают спонтанно или в результате намеренного применения средств психотехники. К таким состояниям относят экзальтацию, аффект, экстаз, эйфорию, катарсис, озарение, сон, гипноз (как результат ауто- и гетерогипнотизирования), транс, аутизм, состояние сознания перед смертью, наркотические и патологические состояния и др.» [26]. Близкое определение содержится в «Новейшем словаре религиоведения» [12]. Таким образом, ИСС отделяются от ОСС (обычных состояний сознания).

А. П. Забияко определяет ИСС как «психофизиологические состояния, в которых происходит качественная перестройка свойственных индивиду обычных (нормальных, «базисных») моделей психической деятельности – восприятий, ассоциативных связей, категоризации чувственных данных, логики мышления и др. Выделяя ИСС в качестве особой ментальной данности, изучающие этот феномен науки (философия, психология и др.) исходят из того, что проведение четкой границы между обычным (нормальным, «базисным») состоянием сознания и ИСС невозможно в силу индивидуального характера протекания психических процессов, других субъективных факторов, а также отсутствия строгих критериев фиксации психической «нормы» [11]. Здесь ИСС противопоставляется бодрствующему состоянию сознания.

Таким образом, понятие «измененных» состояний сознания конструируется как альтернатива его (сознания) «обычным», «бодрствующим», «нормальным» и «базисным» состояниям. Сознание в целом всегда является постоянным «поток», т. е. «изменением» и в этом смысле «обычное», «бодрствующее» и «нормальное» сознание является «изменяющимся», а каждое последующее его состояние – «измененным», когда, к примеру, на лекции наше сознание может быть поглощено выступлением лектора, а в перерыве – беседой с другом или «перекусом» в

буфете. Такие привычные и повседневные «измененности» нашего бодрствующего сознания мы, как правило, отличаем от состояний «сна» или «опьянения», где оно (сознание) проявляет себя качественно иначе, оставаясь при этом «сознанием». Арнольд Людвиг, создатель термина ИСС (ASC), стремился дифференцировать психиатрически проявляющееся различие «изменяемости» обычной (в бодрствующем, здоровом и трезвом состоянии) и необычной (в ряде иных состояний, в том числе при заболеваниях) с точки зрения врача-европейца. Современные антропологи, такие как Эрика Бургиньон (Erika Bourguignon), исследовали феномен «транскультурных» ИСС [8]. В рамках данного текста мы примем рабочее определение термина «обычные состояния сознания» как обозначения привычных его изменений в здоровом, бодрствующем и трезвом состоянии, которое по умолчанию всегда и считается «нормальным» в современной культуре.

Современная культура восходит своими корнями к Древней Греции, где согласно филологическим исследованиям можно выявить становление представлений о различении ИСС/ИСС в литературе и философии. Из гомеровских поэм мы узнаем об имеющемся различии древними греками состояний сна и бодрствования. Так, в «Одиссее» «сон и являющиеся в нем видения рассматривались как некий божественный дар»,

поскольку «сон от богов мне приснился» [24]. Сновидение считается не проявлением сознания, а встречей с творением и даром богов, т. е. не субъективным и произвольным, но объективным и непроизвольным событием. При этом прослеживается очевидная аналогия между сном и смертью, поскольку бог сна Гипнос, сын богини ночи, является и братом-близнецом Танатоса, бога смерти [9]. отождествление сна и смерти, связанное с попытками «пробудить умершего», лежит, возможно, в основе древнейших культов погребения, возникших согласно данным археологии сотни тысяч лет назад.

Новый взгляд на отношения сна и бодрствования мы встречаем у Гераклита из Эфеса, для которого большинство людей, бодрствуя, тем не менее всегда живут «во сне», поскольку они только «грезят» и «воображают» мир, не зная его «по истине» [25]. Формируется особая традиция «метафизики сновидений», где привычные различия ОСС/ИСС сменяются утонченными рассуждениями Платона и его последователей об отношении человека и «идей» к миру, когда «грезить во сне или наяву» фактически значит «считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит» [22]. В рамках античной и средневековой метафизики сон и сновидение выступали как объективное «вторжение» в сознание индивида образов («призраков», «фантомов», «видений», «духов», «демонов» и т. п.),

пришедших «извне», в том числе от «богов» или «Бога».

В науке с конца XIX века, когда началось развитие психологии, особенно психоанализа, сон стал рассматриваться как «психическое состояние, характеризующееся отрешенностью человека от окружающего мира», при этом «в физиологическом отношении сон является условием для восстановления жизненных сил и запаса энергии в организме человека», тогда как «в психологическом плане» сон выступает как «приостановление реагирования человека на окружающий мир посредством восприятия и действия» [15]. В таком контексте сновидения стали трактоваться как «субъективно переживаемые представления, главным образом зрительной модальности, регулярно возникающие во время сна», продукт вторжения «бессознательного» в душевную жизнь [21].

Принципиально иной и, возможно, весьма эвристичный подход к истолкованию этих феноменов возникает во второй половине XX века в концепции «аутопоззиса» Умберто Матурана (Humberto Maturana), согласно которой человек, как и другие живые существа, может быть описан не в терминах отношения с окружающей средой, но как «замкнутая система», обусловленная внутренними процессами самовоспроизведения, где «познание» выступает как «непрерывное сотворение мира через процесс самой жизни», когда «мир не предзадан, но рождается для нас в ак-

те познания», при этом «познание» выступает как «акт действия» по проведению различий [19]. Иначе говоря, под влиянием тех или иных «внешних возмущений» именно наше сознание творит мир «внутренних возмущений», в том числе символически и лингвистически проводя различие ОСС/ИСС, которое помогает нам эффективно адаптироваться к таинственному и непостижимому «миру». В таком контексте мифы, философские системы, теологические доктрины и научные теории не «отражают мир», но конструируются нашим сознанием так же, как и «повествования о снах», поскольку некоторые исследователи полагают, что «сюжет и образный ряд сна ... приписываются ему задним числом» [13].

Эти подходы в применении к обществу как коммуникативной «аутопойетической системе» были реализованы Никласом Луманом (Niklas Luhmann) [6]. Луман писал про формирование современного дифференцированного общества, состоящего из ряда «аутопойетических субсистем», в число которых входят наука, религия, медиа, право и т. п.. Каждая из них создает свой специфичный «образ мира» и соответствующие «различения», при этом «такие различения, как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к согласию» [18]. Он подчеркивал невозможность построения единственной «метафизической модели бытия» и нахождения в позиции од-

ного «истинного наблюдателя», что ведет к признанию того, что магия, религия, метафизика, наука или эзотерика больше не могут, как это было ранее, рассматриваться как этапы интеллектуального прогресса или как формы «искажения реальности», поскольку «невозможно различить мир такой, каков он есть, и мир, каким его наблюдают» [17, с. 25]. Они могут быть поняты как специфические «символические конструкции», каждая из которых дифференцируется одна от другой, однако если сегодня «ученые могут быть абсолютно убеждены, что они лучше знают реальность», чем, к примеру, она изображается в «массмедиа», то это основывается только на доминирующем сегодня «общественном настроении», поскольку общество принимает именно «научные описания за аутентичное познание реальности» [17, с. 19].

Луман отмечал, что именно «нововременная, посттеологическая наука» позволяет нам знать, к примеру, «что летать можно только самолетом, а не на ковре-самолете» [17, с. 132, 150]. Сегодня «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т. е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе» [16]. Возникшее дифференцированное глобальное общество стало системой, где «условием общения является разобщенность. ... чем больше в корабле отсе-

ков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается» [5, с. 307]. В таком контексте обратимся к некоторым аспектам анализа феномена сновидения, который «конструируется» в некоторых влиятельных субкультурах современного общества.

Как уже отмечалось выше, с самых древних времен люди задумывались о значении сна, считали его особым таинственным состоянием, иногда родственным смерти, когда душа отделяется от тела, давая возможность общения с богами и духами, предсказания будущего и т. п. Во сне человеку представляется, что он путешествует в другие миры, при этом для внешнего наблюдателя его тело остается неподвижным. Если к этому добавить такие необычные явления, как, к примеру, встречи во сне с умершими родственниками, то можно предположить, насколько сильное влияние оказали сновидения на формирование представлений о душе и загробной жизни.

Хотя состояние сна существует столько же, сколько существует человечество, однако интерес науки к нему возник сравнительно недавно, в конце XIX века, когда началось раз-

витие психологии, особенно психоанализа. Длительное время сновидения считались местом абсолютной власти бессознательного, а представление о возможности быть в ясном сознании и в то же время спать воспринималось как абсурдное и парадоксальное [23, с. 4]. Тем не менее, еще в античной литературе существуют свидетельства в пользу такой возможности, когда, к примеру, Аристотель писал: «Часто спящий говорит в душе, что являющееся ему есть лишь сновидение» [7]. Таким образом, человек, находясь во сне, может понимать, что он спит. Из этого можно заключить, что знакомое многим явление, получившее сегодня наименование «осознанного сновидения», было описано уже в IV веке до н. э. Тем самым все люди видят сны, многие знакомы с состоянием «осознанного сновидения», хотя редко кто знает этот термин.

Осознанное сновидение определяется исследователями как специфическое ИСС, при котором спящий человек понимает, что видит сон, и может в той или иной мере управлять его содержанием, т. е. как бы осознанно «входить в него» как в своего рода «внетелесное» пространство. Такие переживания служили основой многочисленных философских, теологических и эзотерических концепций «бестелесной души» и т. п. В контексте идей Матурана и Лумана можно рассматривать это «описание» как особую форму познания через конструирование различия между

наблюдением первого порядка («сновидение») и наблюдением второго порядка («осознанное сновидение») или ИСС-1 и ИСС-2.

В первом случае сознание полностью вовлечено в «событийный поток», который принудительно, как и в состоянии бодрствования, навязывает нам те или иные переживания, к примеру, как в страшном сне, где нас преследует злая собака. Во втором случае сознание только частично вовлечено в «событийный поток», одновременно наблюдая «со стороны» за этим «поток». В состоянии бодрствования, к примеру, выступая с докладом на конференции, мы не можем одновременно выступать и наблюдать со стороны за тем, как мы выступаем, поскольку мы вовлечены в процесс выступления. Мы можем попросить коллег записать наше выступление на видео и потом его посмотреть, пронаблюдав со стороны за своим выступлением. Заметив некоторые недостатки, мы можем в следующий раз постараться их избежать, что возможно при условии, что мы сможем отстраниться от «вовлеченности в выступление», «контролировать себя», «воспарить над собой», «отделиться от ситуации», «вовлечься в более широкий контекст».

Помимо осознанных сновидений также существуют известные психологам и реаниматологам многочисленные описания необычных состояний «выхода из тела» или «внетелесных переживаний», определяемых как нейропсихологический феномен,

в котором человек испытывает ощущение «наблюдения за собственным физическим телом» со стороны с последующим «возвращением души в тело» [14]. Такого рода «странные переживания», вовлеченность в ИСС служили и служат основанием для конструирования множества религиозно-магических концепций «иных миров».

В XX веке феномен сновидения, как уже отмечалось выше, начал рассматриваться с позиции физиологии и психологии. В то же время, вплоть до 70-х годов этого века было довольно сложно найти какие-либо работы, освещавшие «вход в сновидение» и «выход из тела». Сейчас ситуация кардинально изменилась – литературы стало слишком много, однако при этом тема все также остается малоизученной, поскольку множество подходов позволяют описывать феномены в рамках разрозненных моделей, не согласующихся между собой, неясной остается и степень авторитетности как литературных источников, так и представленного в ней «фактического материала» [23, с. 14].

Важно попытаться классифицировать существующие представления о «выходах из тела» и «осознанных сновидениях». В самом общем виде можно выделить два основных пространственных в современной литературе подхода: «научный» и «эзотерический». С точки зрения научного подхода «выходы из тела» обычно рассматриваются как разновидность

осознанных сновидений. Последние являются продуктом психики человека и понимаются как опыт погружения в виртуальную психическую реальность, существование которой связано с пока еще малоисследованным протеканием физиологических процессов в головном мозге. Эзотерический подход в рассматриваемых феноменах видит способ выхода в «иные измерения», населенные «сущностями» различных уровней разумности, с которыми можно вступать в контакт, вести диалог, получать информацию и т. д. [23, с. 15 – 16].

Термин «осознанные сновидения» был введен голландским психиатром Фредериком ван Эденом (Frederik van Eeden) [1]. Лидером в исследовании осознанных сновидений считают психофизиолога Стивена Лабержа (Stephen LaBerge), который первым подошёл к вопросу данного феномена с исключительно научной точки зрения. Именно он первым в мире в полноценном научном эксперименте доказал возможность осознания в сновидении, а в 1987 г. создал Институт осознанных сновидений. Следует отметить вклад российского исследователя Михаила Радуги, основателя Исследовательского центра фазы и Школы внетелесных путешествий [20]. Он достаточно прагматично объединил практики осознанных сновидений, внетелесных путешествий и астральных проекций в одно явление, названное им «фазой», которое дистанцируется им от «мистики» и «эзотерики».

Исследователи «осознанных сновидений» и «внетелесных состояний» активно обсуждают вопрос о различиях и сходствах между этими феноменами. О различиях в основном говорят практики эзотерических направлений, в то время как научно-ориентированные исследователи часто отстаивают единство «осознанного сновидения» и «выхода из тела» [23, с. 18]. «Внетелесные переживания» могут быть вызваны самыми различными причинами. Все они связаны с прекращением или ослаблением поступающей в мозг информации по различным каналам восприятия, которые имеют важное значение для формирования представлений человека о своем местоположении в пространстве [3].

Состояние сна в полной мере соответствует условиям, необходимым для возможности переживания «выхода из тела». Идеально для этого подходит быстрая фаза сна, когда человек становится участником ярких сновидений. Множество накопленных к настоящему времени данных лабораторных исследований указывают на то, что большинство переживаний «выхода из тела», как и большинство «осознанных сновидений», происходят как раз в быструю фазу сна [2].

Хотя, по мнению большинства исследователей, какие-либо существенные различия между «осознанным сновидением» и «выходами из тела» отсутствуют, можно отметить, что существует основание для их

разделения. Так, Цилия Грин (Celia Green) еще в 1968 году предложила называть «внетелесными» те состояния, которые возникли из «бодрствования», а «осознанными сновидениями» – те, что возникли из состояния сна [10]. Каких-либо иных различий ни на феноменологическом, ни на физиологическом уровне между ними не находят.

Таким образом, анализируя различия между представлениями об «осознанных сновидениях» и «выходах из тела», можно сделать вывод, что сновидение – это физиологически необходимое для человека погружение в особое состояние порой очень ярко переживаемых образов и действий. Мы можем принять научно-медицинскую точку зрения и интерпретировать все это как «иллюзии» («галлюцинации») или посмотреть на них с «эзотерической» («теологиче-

ской», «философской» и т. п.), точки зрения и отправиться в «путешествие по таинственным мирам». Для религиоведения важно попытаться рассмотреть феномен сновидения как «изнутри» («эзотерически», «теологически», «философски» и т. п.), так и «снаружи» («психофизиологически», «психиатрически» и т. п.), попытавшись выявить единую природу описываемых явлений как «воображаемых конструкций» в духе идей Матурана и Лумана. Исследование феноменов «осознанных сновидений» и «выходов из тела» как необычных состояний нашего сознания является перспективным направлением в психологии религии как области современного религиоведения, которое способно не только изменить представление о «работе мозга», но и помочь человеку в познании самого себя и своего места в этом мире.

Библиографические ссылки

1. Frederik van Eeden. The Bride of Dreams. Create Space Independent Publishing Platform, 2013. 162 p.
2. Laberge S. Lucid Dreaming: Psychophysiological Studies of Consciousness during REM Sleep // Sleep and Cognition, Washington, D. C. : American Psychological Association, 1990. P. 109 – 126.
3. Levitan L., Laberge S., De Gracia D. J., Zimbardo P. G. Out-of-body experiences, dreams, and REM sleep // Sleep and Hypnosis. 1999. V. 1 (3) P. 186 – 196.
4. Ludwig A. M. Altered states of consciousness // Archives of General Psychiatry. 1966. V. 15. P. 225 – 234.
5. Антоновский Ю. А. Общество как общение и разобщение // Н. Луман. Дифференциация : пер. с нем. М. : Логос, 2006. С. 307.
6. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97 – 105.

7. Аристотель. О сновидениях. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 6. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. С. 431.

8. Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // О. В. Гордеева. Измененные состояния сознания и культура : хрестоматия // Психологическая библиотека [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://bookap.info/trans/gordееva_izmenennyye_sostoyaniya_soznaniya_i_kultura_hrestomatiya/gl7.shtm (дата обращения: 03.09.2015) ; Тарт Ч. Измененные состояния сознания / пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. М. : Эксмо, 2003. 288 с. ; Файдыш Е. Измененные состояния сознания. М. ; Минеральные Воды : Кавказская здравница, 1993. 134 с.

9. Гипнос // Словарь античности / сост. И. Ирмшер; отв. ред. В. И. Кузицин. М. : Эллис Лак : Прогресс, 1994. С. 141.

10. Грин Ц. Осознанное сновидение. М. : Старклайт, 2006. С. 27.

11. Забияко А. П. Измененные состояния сознания [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://epistemology_of_science.academic.ru/237/измененные_состояния_сознания (дата обращения: 15.10.2015).

12. Измененные состояния сознания в религии // Новейший словарь религиоведения / Д. К. Садовников, Г. В. Згурский ; под ред. С. Н. Смоленского. Ростов н/Д. : Феникс, 2010. С. 172.

13. Иномирное пространство сна // Русский журнал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old.russ.ru/krug/kniga/20020404vaskost.html> (дата обращения: 03.09.2015).

14. Лаберж С. Осознанное сновидение. Киев : София ; М. : Изд-во Трансперсонального ин-та. 1996. 288 с.; Green C., Mc Creery Ch. Lucid dreaming: The paradox of consciousness during sleep. London&NewYork, 1994; Брюс Р. Астральная динамика. Теория и практика внетелесного опыта. Киев : София, 2014. 448 с.

15. Лейбин В. М. Сон // Психоанализ: новейшая энциклопедия / под ред. В. И. Овчаренко, А. А. Грицанова. Минск : Книжный Дом, 2010. С. 759.

16. Луман, Н. Дифференциация : пер. с нем. М. : Логос, 2006. С. 171.

17. *Он же*. Реальность массмедиа : пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2012.

18. *Он же*. Эволюция. М. : Логос, 2005. С. 162.

19. Матурана У. Древо познания. М., 2001. С. 8.

20. Михаил Радуга. Официальный сайт [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://aing.ru/mikhail_raduga_bio/ (дата обращения: 16.09.2015).

21. Овчаренко В. И. Сновидения // Психоанализ: новейшая энциклопедия / под ред. В. И. Овчаренко, А. А. Грицанова. Минск : Книжный Дом, 2010. С. 754.

22. Платон / Государство // Соч. В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994, С. 256.

23. Ронжин Е. А. Психология сновидений: теория и практика осознанных снов и выходов из тела. Ростов н/Д. : Феникс, 2015.

24. Солопова М. А. Аристотель о природе сновидений [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/histph/yearbook/2011/hphy-2011_solopova.pdf (дата обращения: 15.10.2015).

25. Чулкова О. А. Предисловие / Аристотель о сновидениях // Материалы и исследования по истории платонизма, Вып. 6. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. С. 420 – 421.

26. Яблоков И. Н. Измененные состояния сознания в религии / учеб. словарь-минимум по религиоведению. М. : Гардарики, 1998. С. 372; *Его же*. Измененные состояния сознания в религии // Религиоведение: энцикл. слов. / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академ. проект, 2006. С. 381.

Е. И. Arinin, V. A. Medvedeva

**ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS IN RELIGION:
ANALYSIS OF THE PHENOMENON LANGUAGE DESCRIPTION
IN RELIGIOUS STUDIES**

The article deals with certain aspects of religious studies analysis of the phenomenon of "altered states of consciousness" as "lucid dreams" and "out of body experience." The basis for analysis is the conceptual apparatus of the concept of "autopoiesis" of Humberto Maturana and communicative "autopoietic system" of Niklas Luhmann

Keywords: altered state of consciousness, dreaming, waking, lucid dreaming, out of body experiences, autopoietic system.

УДК 28”09/14”

Е. И. Аринин, С. Ш. Абдуллаева

**НАИМЕНОВАНИЕ ИСЛАМА В РОССИЙСКИХ
ИСТОЧНИКАХ X – XV ВЕКОВ**

Статья рассматривает наименование ислама в российских источниках X – XV вв., помогающих проследить некоторые аспекты развития терминов, которыми описывали ислам как «веру», сопоставляемую с христианством, и как религию, несущую «безбожие» и «ересь», начиная с «Повести временных лет» и до разгрома «Золотой Орды» в 1395 г. войсками Тамерлана. Основное

внимание авторы акцентируют на источниках светского и церковного происхождения, в которых признание ислама «верой», однако, не означало принятия его понимания как «Божественного Откровения» и «печати пророков».

Ключевые слова: религия, вера, ислам, православное христианство, ересь, безбожие, летописное предание, исторические источники, Русь, Золотая Орда.

В современной России ислам является второй по численности верующих религией после православного христианства, насчитывая более чем тысячелетнюю историю.

Поскольку границы государств неоднократно менялись, то важно отметить, что на территории современной Российской Федерации первые мусульмане (купцы из Халифата) появляются уже в VIII – IX вв. благодаря интенсивной торговле с Востоком, в этот период на Руси уже ходят арабские монеты. Как отметил председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, «ислам пришел на нашу землю раньше, чем крещение Руси, – на территории Дербента (Республика Дагестан) уже в VIII веке была построена мечеть» [1]. Независимые мусульманские государства на территории современной России существовали со времен Волжской Булгарии до окончания Кавказской войны, т. е. более тысячи лет. Жили мусульмане в этот период и на территориях христианских государств – русских княжеств и феодальных республик, Великого княжества Литовского, Московского государства, Российской империи. В исламский период Золотой Орды (1312 – 1480 гг.) христианские княжества находились

в вассальной зависимости от мусульманских улусов и ханств. После объединения русских земель Иваном III и его преемниками часть мусульманских ханств, в свою очередь, постепенно становится зависимой от православной монархии и с XVIII в. от Российской империи. В этот период ислам становится религией большого числа подданных российских монархов.

В статье представлены изменения в наименованиях ислама в российских источниках X – XV вв., помогающие проследить некоторые аспекты развития терминов, в которых ислам описывали в тот период, начиная с «Повести временных лет» и до разгрома «Золотой Орды» в 1395 г. войсками Тамерлана.

Согласно известному летописному преданию в 986 г. к Великому князю Киевскому Владимиру Святославовичу явились послы от народов, исповедующих различные веры, убеждая его в превосходстве именно своей религии. В «Повести временных лет» отмечается: «Приидоша болгаре вѣры бохъмичи, глаголюще, яко “Ты князь еси мудръ и смыслень и не вѣси закона; да вѣруй въ законъ наш и поклонися Бохъмиту”» (в переводе на современный русский

язык: пришли болгары магометанской веры, говоря: «Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь, уверуй в закон наш и поклонись Магомету» [2]. Выражение «вѣры бохъмичи» фиксирует уважительное и, говоря современным языком, политкорректное отнесение автором текста исповедания «болгар» к категориям «вѣра» и «закон», которые в тот исторический период характеризовали особый статус религиозности, а именно нормативную, принятую властями государства «догматическую систему исповедания», среди которых были тогда еще не разделенные анафемами «Ecclesia Catholica Romana» (Римская Католическая Церковь) и «Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως» (Вселенский Патриархат Константинополя) [5].

Великий князь выбрал «закон христианский», привлеченный, согласно преданию, рассказами философа из Греции и своих придворных, посланных для знакомства с «Вѣрой Царьграда» [5]. Владимир Святославович, приняв христианскую «вѣру» в традиции «Константинопольского патриархата», или как писали в ту эпоху «греческий закон», тем самым сделал ее доминирующей религией на Руси, которая в силу исторических и географических причин оказалась граничащей с государствами, где в те же годы начал распространять свое влияние ислам. Хотя князь Владимир и отклонил ислам, но в дальнейшем характер российской государственности определялся тесным взаимо-

действием двух религий – христианства и ислама.

«Повесть временных лет» возводится к творчеству монаха Нестора, представившего в данном тексте «светскую» и уважительную позицию в отношении к исламу как «вѣре». Вместе с тем Киевская Русь в тот период была новой митрополией Константинопольского патриархата, который и сегодня именуется «Великой Церковью Христовой» (ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία) и «Вселенским Патриархатом Константинополя» (Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως), соперничавшим с Римом за влияние в мировом христианском сообществе. Для богословов того периода все исповедания, отличавшиеся от вероучения императорской «καθολικῆς ἐκκλησίας» («Ecclesia Catholica»), «Вселенской церкви», выступали как «ереси», порой малозаметные и терпимые, но, начиная с кодексов Феодосия и Юстиниана, преступные и искореняемые через смертную казнь. В таком историческом контексте ислам в византийской богословской литературе представлялся одной из многочисленных «ересей», т. е. «лжеучений».

Соответственно в византийской полемической церковной литературе в отношении ислама использовались не только такие общие собирательные термины, как «религия» (θρησκεία), «вера» (πίστις) или «почитание» (σέβας), но и слово «ересь» (αἵρεσις), когда, к примеру, говорилось про последователей «лжепроро-

ка Мухаммеда (Μῦςεδ)» («агарян», «измаильтян», «сарацин»), который «случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветом, сходным образом, говорят, общался с арианским монахом, [после чего] составил собственную ересь» [12].

Такого рода характеристики сохранялись даже в научной литературе XIX – XX вв., поскольку востоковеды опирались на тексты с распространенными богословскими интерпретациями, порой разделяя некоторые их стереотипы, пытаясь вместе с тем придерживаться принципов «объективности» и «эмпатии», хотя, к сожалению, и до настоящего времени попытки воссоздать историю возникновения и развития идеологии самой молодой мировой религии так и не привели к созданию общепризнанной концепции [4].

Приведем только один пример, когда Ф. Курганов в работе «Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе» рассматривал ислам, с одной стороны, как явление «чисто человеческое, сложившееся путем естественным», полагая, что «вера Мухаммеда» представляет по своему существу «отражение главным образом низших, чувственных сторон природы человека», что византийцы в «составе мухаммедова вероучения» усмотрели «одно лишь заимствование, следовательно, нечто давно известное и притом в лучшем и более рациональном виде», причем «Мухаммед обезобразил и то, что было худо само по себе, а это

могло лишь усилить быстроту и решительность опровержения его учения», в целом трактуя «учение Мухаммеда» как «удивительную смесь, как нарочно, самых нелепых заимствований из язычества, иудейства и христианских сект», вновь отмечая, что «своего у него ничего, везде и повсюду одно заимствование и притом заимствование худшего и из худших источников», а «понятие Мухаммеда о Боге получило грубоматериальную, чувственную форму единобожия» [3].

Этот же автор писал, что, с одной стороны, «исследование византийской литературы, особенно церковного характера, о мусульманстве говорит о том, насколько верны сведения, сообщаемые византийцами о мусульманстве», одновременно, с другой, вполне критично обращая внимание на то, что в этих текстах содержатся «весьма нелепые исторические сообщения и положения о мухаммеданстве», выдуманные «из ненависти к мусульманам или из-за неразумной ревности к своей вере, или же они бесспорно заимствовали свои сведения о мухаммеданах от самих арабов, частично вследствие изучения письменных их памятников, а частично из устных рассказов вследствие близкого и непосредственного общения с мусульманами» [3].

Двойственное отношение к мусульманам появляется в памятниках периода вторжения монгольских войск в 1237 г. на русские земли, ко-

торые вошли в состав «Улуса Джучи», «Золотой Орды», где хан Берке (1209 – 1266) и его окружение принимает ислам, духовный центр которого с 1250 г. располагался в мамлюкском Каире (Египет), начинается распространение мусульманских традиций, строительство первых мечетей и медресе. Русские земли включаются в глобальную исламскую умму, при этом сохраняется сравнительная свобода вероисповедания в новом полиэтническом социуме, когда, к примеру, в столице Улуса, городе Сарае (располагался в 80 км от современной Астрахани, был разрушен в 1556 г. Иваном Грозным) учреждается в 1263 г. Сарайская епархия Киевской митрополии Константинопольского патриархата, где новая власть обязывала духовенство «да правым сердцем богови за нас и за племя наше моляться и благославляютъ нас», а в 1315 г. – епископство Римской Католической церкви [6].

Титул «митрополит Крутицкий и Коломенский», которым именуется архиерей, представляющий и сегодня «второе по значимости лицо в иерархии Русской православной церкви», является преемником титула «епископ Сарайский», отражая его особо почетный статус, приобретенный в ту эпоху, когда он играл важную государственную и международную роль в посредничестве империи Сарая, русских князей, духовенства и империи Константинополя [7].

Некоторые исторические и литературные памятники того периода

описывают противостояние «христиан» и «бесермен», тогда как другие трактуют Улус как «Царство Востока», которое противостоит «царствам Запада». Последнее заметно в повести о житии Александра Невского (XIII в.): «В то же время бѣ царь силенъ на Вѣсточнѣй странѣ, иже бѣ ему Богъ покорилъ языки многы, от вѣстока даже и до запада. Тѣй же царь, слышавъ Александра тако славна и храбра, посла к нему послы и рече: «Алекса́ндре, вѣси ли, яко Богъ покори ми многы языки? Ты ли един не хочещи покорити ми ся? Но аще хочещи съблюсти землю свою, то приеди скоро къ мнѣ и видиши честь царства моего» (в переводе на современный русский язык: «В то же время был в Восточной стране сильный царь, которому покорил Бог народы многие, от востока и до запада. Тот царь, прослышав о такой славе и храбрости Александра, отправил к нему послов и сказал: «Александр, знаешь ли, что Бог покорил мне многие народы? Что же – один ты не хочешь мне покориться? Но если хочешь сохранить землю свою, то приезжай скорее ко мне и увидишь славу царства моего») [8].

Во время правления хана Узбека – с 1312 по 1342 гг. – мусульманская религия становится государственной и укрепляется. В этот период в Золотой Орде строятся мечети и медресе, государство начинает занимать заметное место в мусульманском мире. Примечательный путешественник и историк того времени Ибн Арабшах

писал: «Сарай сделался средоточием науки и родником благодетелей, и в короткое время в нем набралась добрая и здоровая доля ученых и знаменитостей, словесников и искусников, до всяких людей заслуженных, какой подобная не набиралась ни в многочисленных частях Египта, ни в деревнях его». С развитием религии в стране начинают развиваться и другие отрасли жизни – математика и астрономия, история и география, медицина и философия. Особенно быстрыми темпами стало развиваться языкознание [7].

Ситуация меняется в конце XIV в. Разгром «Золотой Орды» в 1395 г. войсками Тамерлана, тоже приверженца ислама, и внезапный уход его войск с русских земель приводит к новому поколению текстов, где описывают мусульман как «язычников», проклятых и коварных «измаилтян», которые поработают православную землю. Мусульмане и события XIII в. в этих текстах, дошедших до нас преимущественно именно в версиях XV – XVI вв., начинают характеризоваться предельно негативно.

Так, в тексте «Слова о погибели русской земли» говорится про «прававѣрная вѣра хрестияньская», причем «все покорено было Богомъ крестияньскому языку, поганьскыя страны» (в переводе на современный русский язык: «все с помощью Божьей покорено было христианскому народу, поганые эти страны»), но случилась «болѣзнь крестияномъ» (в переводе на современный русский

язык: «обрушилась беда на христиан») [9].

Из Лаврентьевской летописи: «Того же лѣта на зиму придоша от восточныѣ страны на Рязаньскую землю лѣсом безбожнии татары, и почаша воевати Рязаньскую землю, и плѣноваху и до Проньска, поплѣнивше Рязань весь, и пожгоша, и князя ихъ убиша» (в переводе на современный русский язык: «Пришли из восточных стран на Рязаньскую землю лесом безбожные татары, и начали завоевывать Рязаньскую землю, и пленили ее до Проньска, и взяли все Рязанское княжество, и сожгли город, и князя их убили»). Появляется устойчивое словосочетание «безбожные татары»: «А Василка Константиновича ведоша с мною нужею до Шерньского лѣса, и яко сташа станом, нудиша и много проклятии безбожнии татарове обычаю поганьскому, быти въ их воли и воевати с ними» (в переводе на современный русский язык: «А Василька Константиновича вели насильно до Шерньского леса, и когда стали станом, проклятые безбожные татары упорно принуждали его принять их поганые обычаи, быть вместе с ними и воевать на их стороне») [10].

Позднее, в «Повести о стоянии на Угре» (XV в.), с одной стороны, мусульмане характеризуются как «сокрушители» и враги чистой христианской веры: «Прииде же вѣсть к великому князю, яко допозна царь Ахмат *идеть* со своею ордою и царевичи, уланы и князми, еще же и с

королем во единой думе с Казимиром, король бо и подвел его на великаго князя, хотя разорити христианство» (в переводе на современный русский язык: «Пришла весть к великому князю, что царь Ахмат идет в полном сборе, со своей ордой и царевичами, с уланами и князьями, да еще в соглашении с королем Казимиром — ибо король и направил его против великаго князя, желая сокрушить христианство»). А с другой стороны, события XIII в. начинают трактоваться как наказание христиан за их прегрешения: «Во граде же Москвѣ всѣм во страѣ пребывающим и *долгъ общедательный* во ум приимающе, ни от кого же помощи ожидающе, токмо ко Вседержителю Спасу и Богу Господу нашему Иисусу Христу и пречистой его матери преславные Богородицы со слезами и въздыханми молящися непрестанно» (в переводе на современный русский язык: «В городе же Москве в это время все пребывали в страхе, помнили о неизбежной участи всех людей и ни от кого не ожидали помощи, только непрестанно молились со слезами и въздыха-

ниями Спасу Вседержителю и Господу Богу нашему Иисусу Христу и пречистой его матери, преславной Богородице» [11].

Проанализировав исторические источники светского и церковного происхождения, можно сделать вывод, что в период X – XV вв. ислам рассматривался в источниках и как «вѣра», сопоставимая с «христианством», и как «безбожие», «ересь». Признание ислама «вѣрой», однако, не всегда означало принятие его аутентичного понимания как «Божественного Откровения» и «печати пророков». В литературу вошли трактовки ислама как учения, сложившего «естественным путем», без чуда, а Мухаммед представлялся, скорее, философом, чем пророком, заимствовавшим идеи происхождения и развития своей религии из идей религий иудеев и христиан. В российских источниках с начала XV в. постепенно укрепляется неприязненное отношение к исламу как религии врагов, иноверцев и нечестивцев, стремившихся завоевать христианские русские земли.

Библиографические ссылки

1. Равиль Гайнутдин. Ислам // Медина аль-Ислам. 2008. № 59. С. 6.
2. Летописец Нестор. Повесть временных лет // Древнерусская литература, история. С. 4. URL: http://www.modernlib.ru/books/letopisec_nestor/povest_vremennih_let/read_4/ (дата обращения: 14.10.2015).
3. Курганов Ф. Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе. Казань : В Унив. тип., 1878. С. 7, 10, 45, 53, 55, 58.
4. Грязневич П. А. Проблемы изучения истории возникновения ислама. М. : Наука, 1984. С. 5, 6, 7.

5. Аринин Е. И., Викулов И. Е., Атабеков Р. Т. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным // Религиоведение. 2015. № 4. С. 103.
6. Царевское викариатство Астраханской епархии // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/9448.html> Старый Сарай//https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D1%80%D1%8B%D0%B9_%D0%A1%D0%B0%D1%80%D0%B0%D0%B9 (дата обращения: 16.10.2015).
7. Ислам в Золотой Орде // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://www.islamtat.ru/news/2007-07-11-20> (дата обращения: 08.10.2015).
8. Житие Александра Невского // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://www.lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962> (дата обращения: 08.10.2015).
9. Слово о погибели русской земли // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://www.lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4953> (дата обращения: 10.11.2015).
10. Из Лаврентьевской летописи (1305) // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://www.lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4954> (дата обращения: 10.11.2015).
11. Повесть о стоянии на Угре // Электронные публикации Ин-та рус. лит. (Пушкинского Дома) РАН : [сайт]. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5069> (дата обращения: 15.11.2015).
12. Максимов Ю. Преподобный Иоанн Дамаскин об исламе // Православие.ru : [сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/4090.html> (дата обращения: 20.11.2015).

E. I. Arinin, S. Sh. Abdullaeva

THE DESCRIPTION OF ISLAM IN RUSSIAN RESOURCES OF X – XV CENTURIES

The article examines the description of Islam in Russian resources of X – XIV centuries, helping us to follow some aspects of term's development, which Islam was described in Russian resources as “a belief”, associating with Christianity. And also as a religion, carrying “a godlessness” and “a heresy”, beginning with “the Chronicle” and before the defeat of “the Golden Horde” in 1395 by Tamerlane's forces. The main attention the authors emphasize on historical resources of social and Church origin, in which the acceptance of Islam as “a belief” didn't mean the adoption it's perception as “a Divine Revelation” and “a stamp of the prophets”.

Keywords: religion, belief, Islam, Orthodox Christianity, heresy, godlessness, the chronicle tradition, historical recourses, Russia, the Golden Horde.

СВЕТСКАЯ ДУХОВНОСТЬ КАК ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА БУДУЩЕГО

Состояние вопроса заключается в неоднородности развития общества и человека будущего, разнородных тенденциях секуляризации / десекуляризации, клерикализации / антиклерикализма. Рассматриваются концепции светского образования как основы общества будущего. В статье обосновывается положительный ресурс светскости как основы государственного управления и образования и анализируются исторические примеры секулярного плюралистического идеала.

Ключевые слова: мультикультурализм, секуляризм, десекуляризация, социальная неоднородность, светское образование, этноконфессиональная безопасность, единство в многообразии.

Исламский фактор выступил грозной силой в 2015 – 2016 гг., когда во Франции и Бельгии было совершено несколько терактов, бросивших вызов не только системе безопасности, но и ценностям мультикультурализма и европейской миграционной политики.

Четыре года ранее Европу всколыхнул беспрецедентный акт насилия: гражданин Норвегии А. Брейвик сначала совершил взрыв в государственном здании, который привёл к гибели восьми людей, а затем застрелил 69 участников молодёжного рабочего конгресса. Так террорист выступил против социальных программ правящей партии по поддержке иммигрантов. Себя Брейвик представлял крестоносцем, борцом с исламом. Норвежцы посчитали событие самой крупной после Второй мировой войны национальной трагедией.

Более 200 тысяч горожан, одна треть всех жителей столицы, сплочённые ценностями открытости и толерантности, принесли цветы к главному собору Осло. Напротив, когда полиция вела преступника, толпа скандировала Брейвику «гори в аду».

Не следует думать, что у норвежского террориста нет союзников. Европейских антиисламистов беспокоит формирование параллельного общества, не разделяющего традиционные для Европы ценности и мировоззрение; они полагают, что идеи Брейвика лишь защищают христианскую культуру. Правые выступают за сохранение культурной идентичности Европы; в частности, их волнует то, что минареты самой большой в Германии мечети будут соперничать со шпилями Кёльнского собора.

Жители Кёльна в 2008 и 2009 гг. опротестовали антиисламские вы-

ступления правых партий Германии, Франции, Италии и Бельгии. «Если Вы не за ислам, значит, Вы за Гитлера» – под такими лозунгами встретили конгресс жители Кёльна, опасаясь исламофобии. Ведь преследование евреев в Европе продолжалось из-за недостатка протестов.

Есть умеренные алармисты, которые в целом не против ислама, но полагают, что мусульмане Европы должны адаптироваться, а именно:

- 1) мечети не должны быть больших размеров и минареты не должны использоваться для созыва верующих,
- 2) иммигранты должны владеть местными языками,
- 3) женщинам-мусульманкам следует принять европейский тип коммуникации, который подразумевает открытость лица и контакт глазами с собеседником, не ношение чадры, паранджи, хиджаба,
- 4) разделение светского кода коммуникации, который допускает ироничное отношение к религии (история с карикатурами на Пророка).

При всей скандальности антиисламского конгресса такие ожидания разделяют около трети европейцев. Очевидно, что для социального мира обе стороны должны услышать друг друга и принять симметричные обязательства; при этом государство и образование могут выступать как партнёры и посредники по установлению политики терпимости и знания Другого. Европа стоит перед проблемой, как пополнить убывающее население за счёт трудовых мигрантов и при этом передать им не только качество жиз-

ни в виде материальных удобств, но и нематериальные ценности, которые последние, похоже, не собираются принимать.

Аналогичная проблема встала и перед другими полиэтничными государствами, которые помимо европейского противоречия труда и капитала имеют ещё и давнюю и нерешённую (неразрешимую?) проблему (возможность?) этноконфессиональной неоднородности. Например, Россия имеет давнюю сложную ситуацию межконфессионального разнообразия. Можно выделить три вида этноконфессиональной идентичности и политики. Первый, византийский лик России, наиболее отчётливо проступает к периоду правления Петра I и развеивается в дыму сражений Первой мировой войны. Ценностной осью национальной идеи «Москва – третий Рим» является православие. В Российской империи деление по национальному признаку уступало признаку деления по вероисповеданию. Людей различали на православных и неправославных, на крещёных и не крещёных. А. Ю. Бендин предложил следующие существенные характеристики конфессионально-этнической политики российского государства до 1905 г.:

- патерналистский характер монархии по отношению к религиозным общинам;
- привилегированный статус Православной Церкви;
- административное и уголовное принуждение для защиты интересов Православной Церкви;

- законодательное запрещение прозелитизма для всех религиозных общин за исключением Православной Церкви;
- наследственный характер религиозно-этнической принадлежности всех подданных государства [2, с. 65 – 66].

Единообразие через вероисповедание не снимало напряжённости между разными социальными классами, обозначились локальные этнические конфликтогенные зоны (Кавказ, Польша, Украина).

На смену византийской идентичности пришёл образ Красной России с характерными для него социализмом и исторической ролью пролетариата. В Советском Союзе этнический вопрос подвергся нивелировке через идею интернационализма: все граждане СССР – братья одной большой многонациональной семьи. Коммунистическая идеология диктовала наднациональную внерелигиозную социальную однородность. Однако и при таком «идеальном» режиме национальный вопрос не исчез сам собой. Например, межнациональные конфликты в Нагорном Карабахе, Крыму, Средней Азии. Оказалось, что некоторые нации лучше адаптируются и в рамках социализма строят свои кланы. «Партийный лифт» переносил представителей разных наций ближе к тёплым местам, а вслед за лучшими сыновьям и дочерьми разных наций перебирались и их этнические протезы.

Перестроечный принцип самоопределения наций обнажил бедноту

интернационализма, за фасадом которого крылся протекционизм. Этноконфессиональная идентичность обрела неведомую до этого субстанциональность. Однако В. В. Путин пресёк попытку некоторых радикальных политиков разыграть карту национализма и поставил под контроль молодёжные национал-патриотические движения, которые преследовали аналогичные цели, что и «Правый сектор» на Украине.

Сегодня мы являемся свидетелями и участниками формирования некоей новой идентичности, параметры которой довольно нечётки. Скорее, можно утверждать, что новый лик России наследует из первого образа идею сильной мировой державы, из второго – установку на социальное государство. Особым мотивом сегодняшней национальной идеи выступает тема единства. Государствообразующая партия стремится реализовать этот принцип в своих документах, заявлениях и даже праздниках.

Усилия по снятию межэтнической напряжённости через принцип «единство в многообразии» нельзя переоценить. Из проводимых опросов студентов автор почерпнул, что около 40 % не знают, есть ли в России буддисты, где находится Калмыкия, Бурятия, Тыва. Неудивительно, что в многонациональном государстве можно пострадать от побоев скинхедов или быть задержанным полицией за этнический вид [3]. Порядка 30 % студентов не могут ука-

зять регионы распространения ислама в России. Нежелание знать Другое послужило одной из причин, почему некоторые республики Советского Союза в своё время вышли из его состава – «мы изучаем историю России, а они не хотят знать нашу историю».

В свою очередь, этноконфессиональным диаспорам следует быть адаптивными, гибкими, скромными; работать со своим подрастающим поколением, пресекать у них высокомерие, заносчивость. В условиях взаимоважения и равного отношения со стороны администрации и правоохранительных органов конфликтов в Кондопоге, Краснодаре, Пугачёве, Москве, Арзамасе можно было бы избежать.

В целях этноконфессиональной безопасности следует изучать в школе не конкретные религии, а преподавать предмет «Народы и религии России», где необходимо найти место большим и малым этноконфессиональным общностям России. Так, например, протестанты обычно не попадают в традиционные конфессии, хотя их вклад в развитие российской государственности трудно переоценить, ведь это лютеранские общины стали источником специалистов и технической революции XVII – XVIII в. в России. Последователи всех больших и малых этноконфессиональных сообществ являются россиянами, создают совокупный национальный продукт. Поэтому даже о малых религиях и народах нужно дать небольшую справку, чтобы ни-

кто не преследовался из-за невежества.

Обычно необходимость моноконфессиональной опоры государства объясняют воспитательной лакуной в российском обществе. Стремление переложить на церковь нравственное воспитание может привести к обратным результатам. Нравственность, которую проповедует религия, носит весьма специфический характер. Если она навязывается, то имеет место обратный эффект. Другое дело секулярная нравственность, которая имеет место в случае воспитания правом. Это общеобязательная нравственность, отчуждение от которой грозит асоциальным поведением, поэтому российская государственность должна быть основана на светском гуманизме.

В исторической перспективе светский гуманизм представляет собой объективированную христианскую нравственность, и он лучше всего на данном этапе подходит в качестве государственной нравственной платформы. Поскольку религиозная нравственность носит конфессионально-конкретный характер, государственная идеология должна быть максимально надконфессиональной и универсальной. Этим требованиям может отвечать только право в своей воспитательной функции и светское религиоведение как представляющее адекватный ответ гражданского общества на многообразие интенций религиозного сознания.

Термин «секуляризм» происходит от древнеримского «*ludi saeculares*» – праздник конца столетия. Когда мы сегодня проводим опросы в России и оказывается, что среди православных более 79 % выбирают Новый год как любимый праздник, то это сопоставимо с первичным временным смыслом античного секуляризма. Сегодня, однако, это понятие имеет и другие, более важные значения: 1) неκληрикальный, мирской, 2) нейтральный, отстранённый, безразличный к религии, 3) лаицистский, т. е. неприемлющий религиозность как психологическое нездоровье и предполагающий активные действия по освобождению общества от влияния религии (А. Невзоров).

Говоря о безопасности государства, для нас важно такое понимание секуляризма, согласно которому правительство, государство, суды, прокуратура, образование, источники права и прочие публичные институты должны сохранять нейтралитет по отношению к религиозной вере и этническим интересам; при этом в обществе отсутствует принуждение к религиозному вероисповеданию со стороны государства и церквей.

В этом смысле очень важно развитие светской науки в целом и религиоведения в частности. Религиоведы сегодня представляют малочисленную, но очень важную специальность. Конфессиональный крен в образовании может способствовать только дестабилизации социальной

устойчивости в силу своего «комплекса исключительности». Противостоять этому можно через религиоведческое образование граждан, понимание единства и различий Другого. У нас недостаточно светских специалистов в области веры, которая является очень чувствительной сферой духовной жизни общества. Необходимо оказывать поддержку в трудоустройстве религиоведам, которые представляют малочисленную, но очень стратегическую специальность. Именно толерантное светское религиоведение может способствовать укреплению государственности.

Недооценка важности светского религиоведения обнаруживается в игнорировании в России мнения ведущих специалистов-религиоведов: А. Агаджаняна, Е. Аринина, С. Иваненко, А. Забияко, И. Кантерова, М. Одинцова, А. Себенцова, Е. Элбакяна, М. Шахновича, И. Яблокова и др. Судя по документам законодательной и административной власти, их редко привлекают в экспертные советы, предпочитая конфессионально ориентированных консультантов.

На Украине конфессиональная политика гораздо более нейтральная и объективная. Ведущие специалисты, такие как Ю. Ю. Завгородний, С. В. Капранов, И. А. Козловский востребованы как в образовании, так и в диалоге государства и религиозных организаций; проводят совместные религиоведческие школы, семинары, ретриты – исламские, иудейские, христианские, вайшнавские, буддийские.

Политика профилирования отдельных религий и этносов в образовании и праве вызывает обеспокоенность, так как это может способствовать акцентуации различий, а не единства.

Не следует бояться секуляризма. Это надёжная платформа государственности. По сравнению с советским прошлым ныне неизмеримо больше верующих, церквей, духовенства, религиозной литературы, церковных учебных заведений, и в то же самое время нынешняя Россия занимает передовые позиции по тяжким преступлениям, коррупции, самоубийствам, абортам, количеству брошенных детей, социальной дифференциации и пр. Стало быть, дело не в религии, а в существующих социально-экономических отношениях. Мало кто спорит, что при советской власти уровень нравственности был намного выше нынешнего, хотя формально в государственном масштабе люди жили в условиях безбожия.

Над отстранённостью государства от религии много рассуждал американский гуманист, просветитель, автор Декларации независимости и Акта религиозной свободы, создатель университета Виргинии Томас Джефферсон. Он писал свои работы в период становления Соединённых Штатов Америки, которые отказались от Британского доминиона. Население Нового Света состояло из разнородных христианских групп: англикане, пресвитериане, квакеры,

пуритане, баптисты. Найдя «землю обетованную», религиозные диссиденты Старого Света проводили моноконфессиональную политику для своей секты, притесняя других верующих. Англикане в Вирджинии, пуритане в Массачусетсе издали ряд законодательных актов, запрещающих религиозные собрания других групп; исповедование иных религий наказывалось штрафом, заключением в тюрьму, битьём кнутом. Человек, отрицающий существование Бога или Троицы или утверждающий, что богов много, лишался права занимать гражданский или военный пост, получать наследство, опекать своих детей. Джефферсон характеризует такие действия как «религиозное рабство» и аргументирует, что право на свободу совести не может быть отчуждено в пользу правителя: «Законодательные власти государства распространяются только на такие действия, которые оскорбляют других. Но меня не оскорбляет, если мой сосед заявит, что существует двадцать богов или ни одного. Это не задевает мой карман, и от этого у меня не сломается нога» [1, с. 68]. Поскольку в американском суде принято присягать на Библии, Джефферсон анализирует предубеждение, что на свидетельские показания атеиста (или политеиста) нельзя полагаться. Он приводит аргумент от противного: принуждение делает из человека лицемера, только разум и свободное исследование могут противостоять заблуждению.

Моноконфессиональность является разновидностью единомыслия. Насколько желательно единомыслие, задаётся вопросом Т. Джефферсон: «Не больше чем одинаковые лица или рост. Введите тогда прокрустово ложе и, так как есть опасность, что люди большого роста могут побить маленьких, сделайте всех нас одного роста, обрубив ноги первым и растянув последних» [1, с. 70].

Общественно-политический деятель эпохи Просвещения полагает, что различие взглядов полезно в религии. Он ссылается на прецедент штатов Пенсильвании и Нью-Йорка, которые вообще не вводили никакой государственной религии и, по мнению Джефферсона, этот опыт превзошёл все ожидания: «Эти штаты безгранично процветают. Религию хорошо поддерживают различными способами; все они достаточно хороши, вполне достаточны для сохра-

нения мира и порядка; а если создаётся секта, догматы которой и подрыывают мораль, то здравый смысл берёт верх и изгоняет их разумом и смехом, не утруждая этим государство... чтобы заставить прекратить религиозные споры, на них не следует обращать внимание» [1, с. 70 – 71]. Видится, что последнее утверждение очень важно для политики светского государства. Нейтралитет государства в религиозных вопросах и объективность в этнических благоприятны для общества, государства и этноконфессиональных групп. Это залог формирования плюралистичного социального идеала. В то время пока в Европе говорят о кризисе секуляризма (мультикультурализма) и о десекуляризации (возврату к культурному монизму), евразийский рынок ещё попросту не наполнен данными товарами.

Библиографические ссылки

1. Американские просветители // Избр. произведения: в 2 т. / сост. М. М. Гольдберг ; под ред. Б. Э. Быховского. М., 1969.
2. Бендин А. Ю. Религиозные права личности в Российской империи (вторая половина XIX – начало XX в.) // Свеча – 2005. Истоки: религия и личность в прошлом и настоящем. Т. 13. М. : Владимир, 2005.
3. Глава Бурятии попросил губернатора Орловской области разобраться с избиением спортсменки. URL: <http://www.sports.ru/others/2870665.html> ; В Питере скандал с национальным оттенком: жителя Тывы не признают гражданином РФ. URL: <http://gazetarb.ru/news/section-society/detail-79810/> (дата обращения: 21.09.2015).

SECULAR SPIRITUALITY AS AN IMAGE OF THE FUTURE HUMAN

Background of the issue lies in the heterogeneity of society and man in the future, heterogeneous trends of secularization / desecularization, clericalism / secularism. The subject of study is reviewing the concept of secular education as the basis of future society. Methods: general logical, common scientific and specific methods for humanities. Results: positive resource of secular foundations of public administration and education is justified. In conclusion, the author analyzes historical examples of the secular pluralistic ideal.

Keywords: multiculturalism, secularism, desecularisation, social heterogeneity, secular education, ethnoconfessional security, unity in diversity.

УДК 2-1

М. Т. Андриюшенко

ПОЗНАННОСТЬ: ОТ ТРАДИЦИОННОГО ВИДЕНИЯ К НЕТРАДИЦИОННОМУ

Познанность есть результат познания. Ее традиционное видение отражает способность субъекта воздействовать на объект, исходя из единства своей потребности и сведения, приобретенного в познании. Кант, раскрыв особенности очевидности, веры и мнения, подвел под познанность субъективно-объективное основание. В результате появились предпосылки для нетрадиционного видения познанности. Последнее включает собственные составляющие и как частный случай составляющие традиционного видения и ориентирует познание и преобразование на более общие действия.

Ключевые слова: познанность, ценность, полезность, бесполезность, вредность, правильность, правдоподобие, неправдоподобие, неправильность.

Введение. Познанность неотделима от познания. Она обобщает полученные в нем результаты и ориентирует на их использование [2, с. 12 – 31; 3, с. 138 – 155]. Помимо ее учета представление о познании утрачивает конкретность и предстает в обедненном виде.

Явно или неявно познанность всегда находилась в пределах внимания гносеологии. На этой основе и сформировалось ее традиционное видение. Однако сейчас все более обнаруживает себя ее новое, нетрадиционное видение. О взаимосвязи того и другого далее и идет речь.

О традиционном видении познания. Познанность есть свойство, которым познанный объект мысленно наделяется познавшим его субъектом. Она основана на такой массе сведений, которая, как считает субъект, позволяет ему воздействовать на объект соответственно своей потребности. Исходным показателем познания служит известность субъекта, что объект существует и обладает определенными особенностями. Но, будучи взятой безотносительно к чему-либо, она оказывается отвлекающей. Масса сведений, которая обуславливает ее и которая приобретена в познании, ничему не подчинена. Поэтому в любой момент она может выпасть из сознания субъекта.

Чтобы придать известности конкретность, приобретенную массу сведений необходимо связать с последующим воздействием субъекта на объект. Начальным этапом такого связывания выступает ее соотнесение с целью. Результат соотнесения может быть двояким. Масса сведений либо не будет соответствовать цели, и тогда, опираясь на нее, окажется невозможным сформулировать информационную модель действия. Либо, напротив, масса сведений окажется соответствующей цели. Тогда на ее основе информационная модель намеченного действия может быть сформулирована. В первом случае познанность отсутствует. Во втором имеется налицо.

Таким образом, в отличие от известности, познанность конкретна.

Она выступает таковой не вообще, а для определенных действий, направленных на реализацию соответствующей цели. Действия же, совершаемые вне определенности, могут значительно различаться между собой. Их различия образуют широкий диапазон. Одну из крайних точек последнего составляет внешнее отличие объекта от остальных явлений включающего его класса. Другую – способность к преобразованию всего, что носит внутренний и внешний характер и является для объекта наиболее существенным. Тем самым при одной и той же массе сведений об объекте, которой располагает субъект, а значит, при одной и той же известности объекта познанность в одном случае может сложиться, а в другом – нет. Для познания важна не только эта масса, но и то, что именно при опоре на последнюю предполагается совершить.

Особенности познания как единства известности и цели обнаруживаются, прежде всего, через выявление особенностей ее составляющих. Так, соотношение между процессом и результатом познания показывает, что известности присущи два основных показателя: степень адекватности объекту и степень полноты. Известность тем адекватнее объекту, чем из большего числа истинных образов складывается приобретенное в познании сведение о нем. С другой стороны, известность тем полнее, чем более объект переведен в сведения, и образы всех его составляющих раз-

мещены там соответственно тому, как отображаемые составляющие соотносятся между собой в объекте. Из своеобразия этих показателей видно, что оба они связаны так, что каждый в соответствующей мере детерминирует другой и сам детерминируется им.

В свою очередь, соотношение цели с детерминирующими ее факторами свидетельствует о наличии у нее тех же основных показателей, что и у известности. Это степень адекватности детерминирующим факторам и степень полноты. Но применительно к ней они выглядят иначе. В частности, цель тем адекватнее детерминирующим себя факторам, чем более в ее содержании отражена потребность субъекта и неудовлетворенность последней, взятые сами по себе безотносительно к их соотношению. С другой стороны, цель тем полнее, чем полнее в ее содержании отражена степень расхождения между отмеченными факторами. В результате адекватность и полнота здесь также взаимосвязаны: чем более адекватна детерминирующим факторам цель, тем более она тяготеет к полноте.

При этом из единства особенностей взаимоотношения людей видно, что появление цели возможно двумя путями: путем целеполагания и путем целеуказания. В первом случае субъект формирует ее самостоятельно. Во втором – ориентируется на нее извне. Такое ориентирование может основываться на расхождении

между потребностью субъекта и тем, как она удовлетворена, но может и не основываться на нем. Первая возможность близка к первому случаю появления цели. Вторая иногда способна приблизиться к первой, иногда – отдалиться от нее. Крайним выражением отдаленности является отсутствие у субъекта потребности как основы внешней ориентированности на цель. Тогда последняя либо не складывается, либо складывается только под воздействием внешних определителей, касающихся, в частности, установления либо сохранения в необходимом виде отношения с тем, от кого исходит целеуказание. Это, естественно, не может не сказаться на ее адекватности и полноте.

Поскольку познанность выражает единство известности и цели и обе характеризуются степенью адекватности и степенью полноты, постольку отмеченные показатели не могут не быть присущими и ей самой. Выражения ее адекватности и полноты обнаруживаются на основе сложившейся в ней взаимосвязи между известностью и целью. Последняя же, как видно из сказанного выше, заключается в том, что известность и цель детерминируют познанность друг через друга: от известности такая детерминация идет через цель, а от цели – через известность. Эта двоякость определяется взаимным дополнением и переплетением в ней первоначальных носителей таких показателей: известности и цели. Конкретным же выражением двояко-

сти выступает следующее. Познанность тем адекватнее объекту и цели воздействия на объект, чем более адекватность известности объекту соответствует не только адекватности цели тому, из чего она вытекает, но и полноте ее содержания. С другой стороны, познанность тем полнее, чем более полнота известности объекта соответствует не только полноте содержания цели, но и адекватности последнего обуславливающим ее факторам. При этом в качестве соответствия выступает такое отношение между отмеченными феноменами, когда каждый способствует существованию другого либо, по крайней мере, не сдерживает его.

Познанность неотделима от признания истинности сведения отображающего объект и полностью либо частично составляющего вследствие этого информационную модель воздействия на него – признания истинности, принципиальные особенности которого были раскрыты Кантом и его последователями [3, с. 138 – 154; 4, с. 480 – 486]. Оно заключается в сделанном на определенных основаниях выводе, что указанное сведение истинно. Естественно, что за этим не обязательно стоит его подлинная истинность. Истинным по тем или иным причинам может быть признано и ложное сведение.

Собственно признание истинности имеет конкретные ступени. Каждая детерминируется соотношением признаваемого истинным сведения с целью и базисом осмысления.

Последний представляет собой систему сведений, отображающих некоторую предметную область, заключенных в опыте жизненных установок, мировоззрении субъекта и оцениваемых им в качестве несомненных [1, с. 5 – 8]. Сведения могут соответствовать тому и другому полностью либо частично. При полном соответствии сведения цели оно выступает для субъекта как ценное. При полном его соответствии базису осмысления – как правильное. При частичном соответствии цели – как полезное. При частичном соответствии базису осмысления – как правдоподобное. В итоге единство ценности и правильности сведения дает субъекту основания признать его истинность на ступени очевидности. Единство ценности и правдоподобия – на ступени веры. Единство полезности и правдоподобия – на ступени мнения.

Соответственно тому, что идет от Канта, обнаруживаются и особенности познанности. Так, познанность, основанная на очевидности, по убежденности субъекта, ориентирует его на полное достижение цели. Познанность, основанная на вере, также обладает такой ориентацией. Но последняя уступает познанности, основанной на очевидности. Причина в том, что сведение – предмет очевидности – выступает для субъекта и как ценное, и как правильное. А сведение – предмет веры – как ценное и правдоподобное. Поэтому в качестве основы познанности очевидность более

предпочтительна, чем вера. Наконец, познанность, имеющая основой мнение, на полное достижение цели не ориентирует. Она позволяет субъекту лишь поставить цель и осуществить некоторые действия в направлении реализации последней [3, с. 138 – 155].

О предпосылках нетрадиционного видения познанности. Как известно, Кант рассматривал признание истинности сведения в системе критики чистого разума. Поэтому и ограничился здесь тремя ее ступенями. Однако в отмеченном подходе к ним относительно четко прослеживается следующее.

С одной стороны – явная незавершенность связи между полнотой и частичностью соответствия предметов каждой ступени цели и базису осмысления субъекта. Такая связь идет от совпадения полноты того и другого при очевидности – к их расхождению – при вере. И далее: от расхождения – при вере – к совпадению – при мнении. Но теперь совпадают уже не полноты, а частичности. Это значит, что за пределами критики чистого разума есть места для других ступеней признания истинности. Их заполнение происходит по мере складывания соотношенности между содержанием конкретного сведения с целью и базисом осмысления субъекта.

С другой стороны, существование определенных средств преодоления незавершенности. В динамике признания истинности Кант отразил две примечательные закономерности.

Во-первых, по мерам своей достаточности все основания к такому признанию делятся на две равные группы. Одну составляют полные, другую – частичные. Само же признание всегда складывается независимо от мер. Иначе говоря, сведение признается истинным и тогда, когда основания для этого частичны. Во-вторых, феномены – ступени признания истинности различаются строгой расположенностью. Последняя в убывающем отношении такова, что у каждого последующего феномена одно из оснований на порядок ниже соответствующего основания, которым обладает предыдущий феномен. Другое – тождественно соответствующему основанию предыдущего феномена.

Вернемся теперь к отмеченному выше. Это необходимо, чтобы обозначить исходную основу для решения вопроса о ступенях признания истинности, находящихся ниже мнения.

Итак, предмет очевидности обладает для субъекта полным соответствием его цели и полным соответствием базису осмысления. Предмет веры – полным соответствием цели (тождественным тому, что присуще предмету очевидности) и частичным соответствием базису осмысления (на порядок уступающим тому, что присуще предмету очевидности). Предмет мнения – частичным соответствием цели (на порядок уступающим тому, что свойственно предмету очевидности и предмету веры) и частичным соответствием базису

осмысления (тождественным тому, что характеризует предмет веры). Таким образом, движение соответствия сведения цели направлено от полноты к полноте и затем от полноты к частности. Движение соответствия сведения базису осмысления – от полноты к частности и затем от частности к частности. Если сопоставить между собой меры соответствия предметов всех ступеней цели и меры соответствия предметов всех ступеней базису осмысления, то в последовательности смены этих мер обнаруживается шахматный порядок. Единство всего отмеченного показывает следующее.

На полноте и частности соответствия предметов ступеней признания истинности цели и базису осмысления его динамика не завершается. Она стремится далее – к тому, что находится ниже. Последнее же не может не входить в нулевую и отрицательную сферы. Соединяя между собой то, что сделал Кант, с тем, что вытекает из сделанного им, а также принимая во внимание, что характеристики предметов каждой ступени признания истинности сведения неотделимы от своих противоположностей, проявляющихся в соответствующих условиях, приходим к тому, что в общем соответствие сведения цели и базису осмысления субъективно может иметь следующие варианты.

А. Полнота соответствия цели, ориентирующая на действия, которые в настоящем пространстве и в насто-

ящем времени могут завершиться ее достижением. Это сообщает сведению ценность.

В. Частичность соответствия цели, ориентирующая на действия, которые в настоящем пространстве и в настоящем времени могут завершиться достижением ее отдельных сторон. Это сообщает сведению полезность.

С. Нулевой характер соответствия цели, ориентирующий на действия, которые в настоящем пространстве и в настоящем времени не обладают необходимостью. Это сообщает сведению бесполезность.

Д. Отрицательность соответствия цели, ориентирующая на действия, которые в настоящем пространстве и в настоящем времени исключают ее достижение. Это сообщает сведению вредность.

Е. Полнота соответствия базису осмысления, выражающая согласованность со всеми составляющими последнего. Это сообщает сведению правильность.

Ф. Частичность соответствия базису осмысления, выражающая согласованность с отдельными составляющими последнего. Это сообщает сведению правдоподобие.

Г. Нулевой характер соответствия базису осмысления, выражающий несогласованность с последним, при котором два феномена отображают различные явления. Это сообщает сведению неправдоподобие.

Н. Отрицательность соответствия базису осмысления, выражаю-

щая расхождение со всеми составляющими последнего. Это сообщает сведению неправильность.

В частности, под воздействием особенностей различных людей, обладающих сведениями, их целей, интеллектов, условий существования и т. д., эти варианты принимают определенные сочетания, чем детерминируется конкретный набор ступеней признания истинности. Он имеет следующую принципиальную выраженность.

1. Ступень, предмет которой полностью соответствует цели, полностью соответствует базису осмысления и характеризуется единством ценности и правильности.

2. Ступень, предмет которой полностью соответствует цели, частично соответствует базису осмысления и характеризуется единством ценности и правдоподобия.

3. Ступень, предмет которой полностью соответствует цели, имеет нулевое соответствие базису осмысления и характеризуется единством ценности и неправдоподобия.

4. Ступень, предмет которой полностью соответствует цели, имеет отрицательное соответствие базису осмысления и характеризуется единством ценности и неправильности.

5. Ступень, предмет которой частично соответствует цели, полностью соответствует базису осмысления и характеризуется единством полезности и правильности.

6. Ступень, предмет которой частично соответствует цели, частично соответствует базису осмыс-

ления и характеризуется единством полезности и правдоподобия.

7. Ступень, предмет которой частично соответствует цели, имеет нулевое соответствие базису осмысления и характеризуется единством полезности и неправдоподобия.

8. Ступень, предмет которой частично соответствует цели, имеет отрицательное соответствие базису осмысления и характеризуется единством полезности и неправильности.

9. Ступень, предмет которой имеет нулевое соответствие цели, полное соответствие базису осмысления и характеризуется единством бесполезности и правильности.

10. Ступень, предмет которой имеет нулевое соответствие цели, частичное соответствие базису осмысления и характеризуется единством бесполезности и правдоподобия.

11. Ступень, предмет которой имеет нулевое соответствие цели, нулевое соответствие базису осмысления и характеризуется единством бесполезности и неправдоподобия.

12. Ступень, предмет которой имеет нулевое соответствие цели, отрицательное соответствие базису осмысления и характеризуется единством бесполезности неправдоподобия.

13. Ступень, предмет которой отрицательно соответствует цели, полностью соответствует базису осмысления и характеризуется единством вредности и правильности.

14. Ступень, предмет которой отрицательно соответствует цели, ча-

стично соответствует базису осмысления и характеризуется единством вредности и правдоподобия.

15. Ступень, предмет которой отрицательно соответствует цели, имеет нулевое соответствие базису осмысления и характеризуется единством вредности и неправдоподобия.

16. Ступень, предмет которой отрицательно соответствует цели, отрицательно соответствует базису осмысления и характеризуется единством вредности и неправильности.

Таков конкретный набор возможных ступеней признания истинности сведения. Три из них прямо или косвенно идут от Канта. Это очевидность (1), вера (2) и мнение (6). Остальные обусловлены единством того, что сделал Кант и того, что следует отсюда. Определенных названий они не имеют.

Об обнаруживающихся особенностях нетрадиционного видения познанности. Единство содержания двух предыдущих разделов показывает следующее. Познанности вообще нет. Она конкретна, т. е. связана с определенными действиями, для которых либо составляет, либо не составляет основу. В одних случаях такая основа является положительной. В других – отрицательной.

У познанности определенные характеристики. Это, во-первых, характеристика качественная, выступающая в виде либо положительности, которая позволяет субъекту воздействовать на объект, либо – отрицательности, при которой объект

воздействию не подлежит, либо – нейтральности, при которой сведение отображает то, что находится за пределами объекта. Во-вторых, характеристика количественная, отражающая либо полноту, при которой все составляющие объекта в их единстве и взаимодействии оказываются запечатленными в сведении, либо – частичность, при которой в сведении оказываются запечатленными лишь отдельные составляющие объекта, либо – нулевой характер, при котором сведение непосредственного отношения к объекту не имеет. В-третьих, характеристика мерная, складывающаяся из обобщенного единства качественной и количественной характеристики. Она фиксирует достаточность, при которой сведение, чтобы быть основой воздействия на объект, не нуждается в приращении, либо недостаточность, при которой сведение в таком приращении нуждается. Через нее обеспечивается мера свободы как субъективность чувства единства ориентированности на конкретную цель (свободы для) и отсутствия препятствий в ее достижении (свободы от). Чем более достаточной оказывается познанность для воздействия на объект, тем более высокой степенью свободы обладает в нем субъект.

Познанность имеет определенные уровни, отвечающие ступеням признания истинности приобретенного сведения об объекте. В пределах каждого уровня ее характеристики соответствующим образом конкретизируются. Далее об этом и идет речь

Итак, уровень познанности, основанный на первой ступени – очевидности. В качественном отношении познанность на нем положительна. Она позволяет воздействовать на объект. В количественном – полная, ибо сведение – предмет очевидности – полностью соответствует и цели, и базису осмысления субъекта. В мерном – достаточна для реализации цели. Поэтому и свобода действий субъекта, направленных на такую реализацию, ничем не сдерживается.

Уровень, основанный на второй ступени – вере. В качественном отношении познанность положительна. В количественном отношении – частична, ибо хотя сведение – предмет веры – полностью соответствует цели, тем не менее базису осмысления соответствует частично. В мерном отношении, будучи достаточной для реализации цели в целом, применительно к отдельным ее моментам может иметь пробелы. Поэтому и степень свободы действий субъекта здесь на порядок ниже той, которая связана с предыдущим уровнем.

Уровень, основанный на третьей ступени. В качественном отношении познанность положительна. В количественном отношении – нейтральна, ибо сведение, имеющееся у субъекта об объекте, свидетельствует об отсутствии последнего в настоящем пространстве и в настоящем времени. Поэтому вопросы о мерном отношении познанности и о степени свободы действий субъекта не встают.

Уровень, основанный на четвертой ступени. В качественном отношении познанность положительна. В количественном отношении – отрицательна, ибо сведение об объекте, имеющееся у субъекта, свидетельствует о невозможности его существования в настоящем пространстве и в настоящем времени. Поэтому вопросы о мерном отношении познанности и о степени свободы действий субъекта не встают.

Уровень, основанный на пятой ступени. В качественном отношении познанность положительна. В количественном отношении – частична. В мерном – достаточна для достижения отдельных составляющих цели, но не всей ее. Степень свободы действий субъекта здесь на порядок ниже той, которая свойственна им при уровне, основанном на очевидности.

Уровень, основанный на шестой ступени – мнении. В качественном отношении познанность положительна. В количественном – частична. В мерном – достаточна для реализации отдельных составляющих цели. В отличие от того, что свойственно уровню, основанному на очевидности, эта достаточность на два порядка ниже. Соответственно на два порядка ниже и степень свободы действий субъекта.

Уровень, основанный на седьмой ступени. В качественном отношении познанность положительна. В количественном – нейтральна. Поэтому все, связанное с мерным отно-

шением и степенью свободы действий субъекта, теряет смысл.

Уровень, основанный на восьмой ступени. В качественном отношении познанность положительна. В количественном – отрицательна. Поэтому не имеет смысла и все, связанное с мерным отношением и степенью свободы действий субъекта.

Уровень, основанный на девятой ступени. В качественном отношении познанность нейтральна, ибо какие-либо действия, затрагивающие объект, субъекта не ориентирует. В количественном отношении – положительна, но касается того, что субъекту для реализации цели не требуется. Поэтому не имеет смысла все, касающееся мерного отношения познанности и степени свободы действий субъекта.

Уровень, основанный на десятой ступени. В качественном отношении познанность нейтральна. В количественном отношении – положительна, но относится к тому, что для реализации цели субъекту не требуется. Тем самым все, касающееся мерного отношения познанности и степени свободы действий субъекта, смысла не имеет.

Уровень, основанный на одиннадцатой ступени. В качественном отношении познанность нейтральна. В количественном отношении – нейтральна. В итоге все, связанное с мерным отношением познанности и со степенью свободы действий субъекта, не имеет здесь смысла.

Уровень, основанный на двенадцатой ступени. В качественном от-

ношении познанность нейтральна. В количественном отношении – отрицательна. Тем самым все, что затрагивает ее мерное отношение, а также степень свободы действий субъекта, смысла здесь не имеет.

Уровень, основанный на тринадцатой ступени. В качественном отношении познанность отрицательна. Она может квалифицироваться как ориентир на то, чего для достижения цели не делать. В количественном отношении познанность обладает полнотой, которая отражает отрицательность ее качественной характеристики. Поэтому здесь отпадает все, связанное с ее мерным отношением и со степенью свободы действий субъекта.

Уровень, основанный на четырнадцатой ступени. В качественном отношении познанность отрицательна. В количественном отношении – частична. Все, относящееся к мерному отношению познанности и к степени свободы действий субъекта, смысла здесь не имеет.

Уровень, основанный на пятнадцатой ступени. В качественном отношении познанность отрицательна. В количественном отношении – нейтральна. Все, касающееся мерного отношения к ней и степени свободы действий субъекта, смысла здесь не имеет.

Уровень, основанный на шестнадцатой ступени. В качественном отношении познанность отрицательна. В количественном отношении – отрицательна. В результате все, за-

трагивающее ее мерное отношение и степень свободы действий субъекта, смысла не имеет.

Соотнося уровни познанности между собой, видим, что собственно познанность как отношение субъекта к объекту, которое основывается на сведении, позволяющем ему согласно потребности воздействовать на объект, связано лишь с тем, что неотделимо от первой, второй, пятой и шестой ступеней признания истинности. Причем и применительно к ним она неодинакова. Уровень, основанный на первой ступени (очевидности), достаточен и для постановки цели, и для ее реализации. Уровень, основанный на второй ступени (вере), полностью достаточен для постановки цели. Для реализации цели его достаточность частична. Уровень, основанный на пятой ступени, и уровень, основанный на шестой ступени (мнении) частично достаточны для постановки цели и частично достаточны для ее реализации. Однако все они укладываются в традиционный смысл познанности.

Уровни третий, четвертый, седьмой, восьмой, девятый, десятый, одиннадцатый, двенадцатый, тринадцатый, четырнадцатый, пятнадцатый и шестнадцатый выражают наличие в информационном запасе субъекта таких сведений, которые не позволяют ему воздействовать на объект. Они в традиционный смысл познанности не укладываются.

Однако известно, что возможность человеческих действий ограничивается их невозможностью: прежде чем начать делать что-либо, люди должны отдавать себе отчет, чего не делать. Поэтому именно через них уровни познанности, основанные на первой, второй, пятой и шестой ступенях признания истинности, приобретают смысл. Сама же познанность ориентирует в данном случае на пределы, за которые действия людей выходить не должны.

Отсюда напрашивается вывод, что в действительности познанность – феномен более общий по сравнению с тем, который сложился традиционно. Он вытекает из последнего и включает его как частный случай. Соответственно дополняется и определение познанности. Познанность есть свойство, которым субъект мысленно наделяет объект и которое основывается на массе сведений, позволяющее либо не позволяющее ему воздействовать на последний соответственно своей потребности.

Заключение. То, что выражает традиционное видение познанности, достаточно в пределах критики чистого разума. То, что выражает ее нетрадиционное видение, необходимо за пределами последней. Два видения друг от друга неотделимы. Учет неотделимости ориентирует на более точное отражение познания и преобразования, а следовательно, и на большую корректность их информационных моделей. Тем самым может

быть повышена степень эффективности человеческих действий в различных сферах.

Представленный материал соответствует сегодняшнему уровню

развития науки. Завтрашний уровень может потребовать его уточнения. Для удовлетворения такой потребности необходимо разностороннее исследование познания.

Библиографические ссылки

1. Андриюшенко М. Т. Базис осмысления в духовном аспекте бытия // Духовные аспекты бытия / под ред. П. Е. Матвеева. Владимир : Изд-во ВлГУ, 1996. С. 4 – 15.

2. Андриюшенко М. Т. Познанность как отражательный феномен. Постановка проблемы // Свеча – 2004. Истоки: природа, наука, религия и образование. Т. 11 / под ред. Е. И. Аринина. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2004. С. 12 – 31.

3. Андриюшенко М. Т. Очерки по теории познания. Ч. 2. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2005. 157 с.

4. Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994. 591 с.

M. T. Andrjuschenko

ERUDITION: FROM TRADITIONAL VISION TO UNTRADITIONAL VISION

Erudition is a result of cognition. Its traditional vision reflects the aptitude of the subject to change the object on the base of unity of its want and information, which is received in cognition. Kant ascertained the peculiarities of Obviousness, Belief and Opinion and placed the subjective–objective base under erudition. As a result, pre-conditions for untraditional vision of erudition have appeared. This vision includes its own elements and, as a special case, the elements of traditional vision, and directs the cognition and transformation on more general actions.

Keywords: erudition, value, usefulness, uselessness, harmfulness, correctness, probability, improbability, incorrectness.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АБДУЛЛАЕВА Сабина Шихсеидовна – ассистент-преподаватель Колледжа инновационных технологий и предпринимательства Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, профиль «Философия и религиоведение».

amirseiidova.sabina@yandex.ru

АНДРЮШЕНКО Михаил Трофимович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

vladspk@gmail.com

АРИНИН Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

eiarinin@mail.ru

АРОНИНА Наталья Викторовна – кандидат исторических наук доцент кафедры всеобщей истории Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

natalya.aronina@mail.ru

БАЛДИН Кирилл Евгеньевич – доктор исторических наук, профессор зав. кафедрой истории России Ивановского государственного университета.

kebaldin@mail.ru

БОГРОВА Ксения Михайловна – кандидат филологических наук доцент кафедры русского языка Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

kmbogrova@mail.ru

БУДНИК Екатерина Валерьевна – студентка Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, профиль «История и иностранный язык (Английский язык)».

budnik1995@list.ru

ГОЛОВЕШКИНА Елизавета Вячеславовна – студентка Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, профиль «История и обществознание».

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ДЕЛЛ АСТА Адриано – профессор Миланского католического университета Святого Сердца (Милан, Италия).
martyanova62@list.ru

ЖИЛИНА Ирина Константиновна – магистрант кафедры общего и русского языкознания Витебского государственного университета им. П. М. Машерова.
Irinka_ZHILINA@mail.ru

ЗАХАРОВА Ольга Владимировна – кандидат исторических наук доцент кафедры всеобщей истории Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
z2015olga@gmail.com

КРИКЛИВЕЦ Елена Владимировна – кандидат филологических наук доцент кафедры литературы Витебского государственного университета им. П. М. Машерова.
kriklivec@mail.ru

МАКОВЕЦКИЙ Аркадий Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, настоятель храма св. Василия Великого г. Суздаля Владимирской епархии РПЦ МП.
avm12091963@mail.ru

МАЛАХОВ Александр Сергеевич – кандидат филологических наук доцент кафедры русского языка Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых
aleksander.malahov@gmail.com

МЕЗЕНКО Анна Михайловна – доктор филологических наук, профессор зав. кафедрой общего и русского языкознания Витебского государственного университета им. П. М. Машерова.
mezenka1@yandex.by

МЕДВЕДЕВА Виктория Александровна – аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
vika.fir@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ПЕТУХОВА Лина Олеговна – магистрантка Витебского государственного университета им. П. М. Машерова.

lina-petukhova@rambler.ru

ТИМОЩУК Алексей Станиславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

a@timos.elcom.ru