



Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Academia Rerum Civilium –
Высшая школа политических и общественных наук
Белостокский технический университет
Пензенская государственная технологическая академия

ИСТОРИЯ, ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ: ОТ ИСТОКОВ К ГЯДУЩЕМУ

Материалы международной научно-практической
конференции 25–26 ноября 2012 года

Пенза – Колин – Белосток
2012

УДК 94(367)
ББК 63.5(2)

И 90 История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему: материалы международной научно-практической конференции 25–26 ноября 2012 года. – Пенза – Колин – Белосток: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012 – 251 с.

Редакционная коллегия:

Волков Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенской государственной технологической академии.

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Сапик Мирослав, доктор философских наук, доцент, проректор Academia Regum Civilium – Высшей школы политических и общественных наук (Чехия).

Кашпарова Ева, доктор философии, научный сотрудник Высшей школы экономики в Праге.

Ивановска Божена, магистр, докторант Института философии и социологии Польской академии наук.

Черевач-Филипович Катажина, доктор политологии, заместитель заведующего кафедрой экономики и социальных наук факультета управления Белостокского технического университета.

Глинска Уршуля, магистр, кафедра экономики и социальных наук Факультета управления Белостокского технического университета.

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения научных работников и преподавателей, посвященные славянству как историческому и культурно-цивилизационному феномену. В ряде статей рассматриваются проблемы религиозной жизни, науки, философии, искусства и социального бытия в странах и регионах славянского мира. Часть публикаций посвящена языковым процессам и лингвокультурам славянского мира.

978-5-91990-097-9

УДК 94(367)
ББК 63.5(2)

© Научно-издательский
центр «Социосфера», 2012.
© Коллектив авторов, 2012.

СОДЕРЖАНИЕ

I. СЛАВЯНСТВО КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН

Авдеева М. В., Пиджаков А. Ю.

Проблема происхождения восточных славян
в дореволюционной историографии..... 7

Тюняев А. А.

Государство Русь и его торговые связи
в бронзовом – железном веках
(мультидисциплинарный подход)..... 10

Sapík M.

Masaryk a idea slovanství.....15

Волков П. Н.

Роль оппозиционного движения
в общественно-политической жизни Польши (1945–1948 гг.):
некоторые тенденции
в современной российской историографии20

Адамович С. В.

Формирование восточнославянского центра
развития и силы.....24

Барсук И. А.

Проблема сохранения социокультурной идентичности
восточных славян в глобализирующемся мире26

II. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ В СТРАНАХ И РЕГИОНАХ СЛАВЯНСКОГО МИРА

Антипов М. А.

Судьба в мировоззрении древних славян 33

Монина Н. П.

Мотив странничества в русской культуре..... 37

Жуков А. В., Жукова А. А.

Идеи тибетского буддизма в культуре русских Забайкалья..... 42

Баковецкая О. А.

Влияние политических событий
начала 30-х годов XIX столетия
на положение римско-католической церкви в Украине.....50

Иванкина М. А.

Русское неоязычество как социокультурный феномен..... 53

Тютина О. С.

Эсхатологические вариации:
от христианской традиции к «неоязыческим реалиям» 60

Дорошин Б. А.

Образ правителя как социомоделирующий конструкт
в контексте трансформации
русского общества 90-х гг. XX в. 65

Шиженский Р. В.

Языческий демотиватор –
«мировоззренческая наглядность» современной России 72

Волков С. Н.

Пензенская земля в аспекте сакральной географии..... 85

Левочкина Н. А.

Фестиваль «Егорий Хоробрый»
как региональный социально-культурный проект 91

III. ЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ И СЛАВЯНСКИЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

Ходыкина И. И.

Северное Приазовье
как объект лингвистического изучения 108

Маркова Т. Д.

Претериты в языке сакральных текстов
как лингво-культурный феномен 111

Синевич А. С.

История изучения и терминологический статус
греческих заимствований
в старославянском и древнерусском языках..... 125

Ильина А. А.

Автокоммуникативные жанры
естественной письменной речи
в диахроническом аспекте (к постановке проблемы)..... 128

Лю Ф.

Словарная статья
как матрица толкования русского междометия..... 131

Сухих М. В.

Символика политических псевдонимов
в русской лингвокультуре 136

Маркелов Н. А.

Инвективы в польском политическом дискурсе
в период второй и третьей Речи Посполитой –
грамматический аспект 148

Блохинская А. В. Вариативность диалектной системы как результат славянского языкового взаимодействия (на материале говоров Приамурья).....	163
Дикарева С. С., Громова А. А., Черкавская С. Н. Мультилингвизм информационного пространства Европы: Украина, Крым.....	167
Заграевская Т. Б. Форматы социолексикографического анализа афротносоциолектизмов	173
Тарасевич Я. Ю. Роль риторики в формировании коммуникативной компетентности учащихся	179

IV. НАУЧНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ИСКУССТВО СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

Иванов Д. В. Славянская психологическая мысль: образ человека борющегося в творческом наследии И. П. Пнина	182
Конкина Л. С. И. А. Ильин об истоках русского искусства	186
Авдеева Ю. А., Батракова А. А. Генезис русской народной песни	193
Матвеева Р. П., Тихонова Е. Л. Русский традиционный фольклор байкальского региона: жанровый состав, проблемы выживания	196
Журавлева С. С. К вопросу о влиянии испанских мистиков на агиографическую поэзию свт. Иоана Максимовича (Тобольского).....	201
Косицына Н. О. Невербальные компоненты языковой картины мира А. А. Фета	206
Регуш Ю. С. Романтические тенденции в раскрытии темы смерти в творчестве Якова Щоголева.....	208
Портнова Т. В. Славянский генезис в историко-культурном наследии первого периода «Русских балетных сезонов»	213

Чупахина Т. И.

Музыкальное искусство XXI века
в контексте духовной культуры 219

Карпова Е. Г.

Некоторые пути приобщения
к культуре славянских народов
учащихся хорового отдела православного пения
«ДМШ им. Б. В. Асафьева».
Проект «Православная Сербия
глазами русских художников» 225

Фаустова Э. Н.

Символика декора наличников окон в г. Одоеве 231
План международных конференций,
проводимых вузами России, Азербайджана, Армении,
Болгарии, Белоруссии, Ирана, Казахстана, Польши, Украины
и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2013 году 237
Информация о журнале «Социосфера» 244
Издательские услуги НИЦ «Социосфера» 249

I. СЛАВЯНСТВО КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

М. В. Авдеева, А. Ю. Пиджаков
Санкт-Петербургский государственный университет
гражданской авиации, г. Санкт-Петербург, Россия

Summary. In this article the author analyzes different points of view of prerevolutionary Russian historian scientists about moving east slavs. And scientists attitude about «norman» theory.

Key words: Slavs; history; tribe; conception.

На протяжении многих веков в науке идут дискуссии на тему происхождения славянских племён. В настоящей статье мы рассмотрим точки зрения дореволюционных российских учёных-историков о расселении восточных славян. В XVIII в. происходит полемика Ломоносова и Миллера о призвании варягов и привнесении ими государственности на русскую землю. С неё начинается борьба антинорманистов с норманистами, которая не прекращается и сегодня.

Ни Ломоносов, ни Миллер не сомневались в призвании Рюрика с братьями; спорен только вопрос, был ли Рюрик норманном или славянином, и откуда он пришёл. Если Байер и Миллер полагали, что варяги с Рюриком во главе пришли в Новгород из Скандинавии и были норманнами, то Ломоносов считал, что они пришли с юго-восточных берегов Варяжского (Балтийского) моря [1, с. 33]. Происхождение имени Русь Миллер выводил из термина россалайна, которым финны именовали шведов. Ломоносов считал невероятным, чтобы Новгород стал именовать пришлых варягов, а потом и самих себя финским словом. Он обращал внимание на сходство имени россияне и роксаланы, на то, что название старинного города – Старая Русса свидетельствует о том, «что прежде Рюрика жил тут народ руссы или Россы, или по-гречески роксаланы называемый» [1, с. 37]. Из аргументов, приведённых Ломоносовым в пользу мнения о южном происхождении Руси, до сих пор используется его указание на наличие на юге топонимов с корнем -рос- (например, приток Днепра – Рось-река). Мнение М. В. Ломоносова о происхождении россиян от россалан не удержалось в науке. Миллер

писал, что в древности фигурировало слово Русь. А слово россияне возникло и вошло в употребление недавно и не может служить доказательством этого мнения [1, с. 211, 43].

Иначе дело обстоит с вопросом о масштабах культурного влияния норманнов на восточных славян. Вызвавшее решительные возражения со стороны Ломоносова мнение Миллера и Шлецера о совершенной дикости восточных славян до прихода варягов, отвергнуто современными историками, как и утверждение о решающем влиянии норманнов.

Следует отметить, что в XIX веке норманнская теория рассматривалась во всех трудах, касающихся древней истории Российского государства, всех дореволюционных российских учёных-историков. Так, русский историк Н. Устрялов выдвинул свою этногенетическую схему. По его мнению, племя, известное ныне под именем славянского, при первом появлении в истории, в конце V века и в начале VI века по Рождеству Христову, занимало многочисленными поколениями пространство от Балтийского до Чёрного моря и Дуная, от Тисы до Одера и берегов Днепровских [2, с. 74]. В своей работе «Русская история» Н. Устрялов отстаивает свою точку зрения норманиста.

Также интересна и генетическая схема С. Ф. Платонова. Восточная ветвь славян пришла на Днепр вероятно ещё в VII веке и, постепенно расселяясь, дошла до озера Ильменя и Верхней Оки [3, с. 78]. Из русских славян вблизи Карпат остались хорваты и волыняне (дулебы и дужане). Поляне, древляне и дреговичи основались на правом берегу Днепра и на его правых притоках [3, с. 79]. Продвигаясь вверх по Днепру, на северных и северо-восточных окраинах своих новых поселений, славяне приходили в непосредственную близость с финскими племенами, оттесняли их всё далее на север и северо-восток. Литовские племена понемногу отступали к Балтийскому морю под напором славянской колонизации.

В «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьёв поднимает целый ряд важных проблем русского исторического процесса. Мало касаясь вопроса о древнем населении Восточной Европы, Соловьёв не останавливается подробно на проблеме происхождения славян. Он считал славян пришельцами из Азии на берега Дуная [4, с. 98]. Эта неверная точка зрения была пересмотрена в трудах последующих учёных. Начальным событием политической истории восточных славян Соловьёв считал утверждение у них власти пришлых варяжских конунгов. «Призвание первых князей, – пишет Соловьёв, – имеет великое значение в нашей истории, есть события всероссийского, и с него справедливо начинают русскую историю». Таким образом, он принимал положения «норманнской теории» возникновения

Русского государства. Это была ошибочная позиция, также как ошибочным надо признать мнение Соловьёва о сравнительно позднем развитии славян (с IX века) [4, с. 99]. В настоящее время выяснено, что первые государственные образования у восточных славян возникли ещё в VI веке.

Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» описывает в первом томе в главе «О народах, издревле считавших в России. – О славянах вообще» древнейший период русской истории. Упомянув о скифах, готах, венедах и гуннах, Карамзин, говоря о расселении восточных славян, делает вывод об их происхождении: «Ежели славяне и венедаы составляли один народ, то предки наши были известны и грекам, и римлянам, обитая на юг от моря Балтийского» [5, с. 27]. Отвергая утверждения Шлецера о варварстве восточнославянских племен, Карамзин признаёт «норманнскую теорию» и считает, что Рюрик «основал монархию Российскую» [5, с. 76–77].

В. О. Ключевский начало русской истории связывал не с призыванием варягов, а с военным союзом восточных славян, существовавшим на Карпатах в VI веке под предводительством князя дулебов. «Этот военный союз, – пишет историк, – и есть факт, который можно поставить в самом начале нашей истории: она и началась в VI веке на самом краю, в юго-западном углу нашей равнины, на северо-восточных склонах и предгорьях Карпат» [6, с. 10–11].

Оригинальную теорию славянского этногенеза разработал А. А. Шахматов, согласно которой в отдалённой древности восточные индоевропейцы занимали бассейн Балтийского моря. Части их (предки индоиранцев и фракийцев) отсюда переселились в более южные районы Европы, а в юго-восточной Прибалтике остались балто-славяне. В I тыс. до н. э. балто-славянское единство распалось, в результате образовались славяне и балты [7, с. 84]. Учёный указывал на якобы существовавшие в древности контакты славян с кельтами и финнами [7, с. 87].

Существует множество интересных, оригинальных точек зрения, касающихся проблемы расселения восточных славян и норманнской теории, но мы остановились на мнениях наиболее выдающихся историков того далекого времени.

Библиографический список

1. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 10 Т. – Т. 6. – М.; Л., 1952.
2. Устрялов Н. Г. Русская история. – Ч. 1. – СПб., 1838.
3. Платонов С. Ф. Курс лекций по Русской истории. – М., 1988.
4. Соловьёв С. М. История России с древнейших времен. – Кн. 1. – Т. 1. – М., 1959.
5. Карамзин Н. М. История государства Российского. – Т. 1. – М., 1955.

6. Ключевский В. О. Сочинения: в 8 т. – Т. 1. – М., 1959.
7. Шахматов А. А. Древнейшие судьбы русского племени. – Пгр., 1919.

ГОСУДАРСТВО РУСЬ И ЕГО ТОРГОВЫЕ СВЯЗИ В БРОНЗОВОМ – ЖЕЛЕЗНОМ ВЕКАХ (МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД)

А. А. Тюняев

**Вычислительный центр им. А. А. Дородницына РАН,
г. Москва, Россия**

Summary. In the report commercial relations and ways in bronze and iron centuries which were carried out by ancient Russia are investigated. It is shown on a basis archaeological researches that trading ways connected Russia with the countries of Central Asia, the Far East and China, North Africa, the Middle East and Scandinavia. It is established that chronicles fix statehood in Russia, since a bronze age.

Key words: bronze-iron Age; Russia; trade; trading ways.

После «наполеоновского» сожжения Москвы и церковного сожжения еретических книг у исследователей почти не осталось собственных достоверных письменных источников об истории Руси. Крупицы реальной истории проскакивают в летописях, о масштабе величия Руси косвенно можно судить по средневековым европейским картам. В них указаны все современные названия сибирских и дальневосточных городов, деревень и рек, причём для тех дат, когда, по официальной версии, Сибирь не была ещё освоена. В настоящем докладе мы реконструируем государство Русь времени бронзового века, а также рассмотрим его торговые и иные связи с государствами других территорий.

В летописи «Сказание о Словене и Русе и городе Словенске» [8] повествуется о событиях 3-го тыс. до н. э., когда русские князья Рус и Словен основали города Старую Руссу и Великий Новгород. Это современные их названия. Государство, созданное этими князьями, простиралось до Северного ледовитого океана и уходило за Урал. В железном веке, рассказывает летопись, у русских князей – потомков Руса и Словена – состоялась переписка с Александром Македонским, который не решился пойти на Русь войной, а вместо этого отправил князьям дары.

В 18-м веке группой политиков от истории была сформулирована ничем не обоснованная гипотеза о том, что, будто бы русские пришли на Русскую равнину только в 8–9-м веках, а цивилизация на Русь пришла ещё позже – с христианскими мечами.

В 20-м веке сформировались конкретные науки – археология, антропология, генетика, лингвистика и др. Они за более чем вековой срок собрали огромный объём фактического материала, который свидетельствует о правоте древней летописи.

Летопись о Словене и Русе рассказывает о бронзовом веке Руси. Для центральных областей России это время расцвета волосовской культуры: примерно в 250 могилах собрано в общей сложности около 11700 янтарных украшений [2]. Волосовская культура занимала все описанные в летописи территории центра Русской равнины и уходила на Урал, сменяясь родственными культурами – андроновской и афанасьевской, для которых получены ископаемые ДНК. Ими оказались те же саамы гаплогруппы R1a1, родственные гаплогруппам жителей Твери, Рязани, Ярославля, Иваново и т. д. [15].

Наиболее реальным и значимым доказательством существования на Руси государства бронзового века является разветвлённая сеть торговых путей, связывающая Древнейшую Русь в эпоху бронзы с государствами Шумера, Древнего Египта и Средней Азии.

В серии своих публикаций (более 10-ти опубликованных работ на тему Древнего торгового пути) мы описали достаточно подробно каждый из участков древних торговых путей, поэтому здесь рассмотрим это явление в целом, а также укажем специалистов и их работы, в которых Русский торговый путь фрагментарно нашёл отражение [10–12].

Академик Е. Н. Черных в серии своих монографий о палеометалле подробно описал области древней добычи и обработки, а также показал пути миграции древних металлургов и самого металла. Эти пути, начиная с неолита, связывали Балканы с Алтаем, проходя по землям Центральной Руси и Южного Урала. По этому торговому пути двигалось золото, серебро и некоторые сплавы.

Известный археолог Мария Гимбутас исследовала проблему движения янтаря, и в своей монографии [5] она по археологическим данным реконструировала «янтарный» путь 3–2-го тыс. до н. э. В её интерпретации этот путь связывал страны Европы с центром Русской равнины и доходил до верховий Камы, а на юге – демонстрировал торговлю с Микенами. Поэтому изделия из западнорусского и балтийского янтаря находят в Микенах, а микенские изделия обнаруживают при раскопках археологических памятников бронзового века в Центральной России и Предуралье.

В бронзовом веке на Руси действовали также «нефритовый» и «лазуритовый» пути. Нефрит добывался в Бадахшане (Афганистан), изделия из него обнаружены на всей территории

Центральной России, а также на сопредельных территориях. Находок нефрита зафиксировано множество. Например, в бородинском кладе (Одесская область) обнаружены нефритовые кольца, импортированные из турбинской культуры Приуралья [14]. Заметим, что, например, орнаментальные мотивы, покрывающие головку булавки и верхнюю часть лезвия кинжала из этого клада, идентичны сюжетам, нанесённым на бляхе из микенских шахтных гробниц (с которыми шла торговля янтарём).

«Лазуритовый» путь связывал Русь со странами Востока и даже Африки. Например, в Майкопском кургане (конец 3-го тыс. до н. э.) обнаружены золотые и сердоликовые бусы, привески из бирюзы и лазури. Исследователи делают вывод о «связях Кавказа (если считать Краснодар Кавказом... – авт.) с миром шумерской цивилизации в Урукский период (вторая половина 4–3-е тысячелетие до н. э.)» [3].

Известный специалист по ископаемому шёлку Е. И. Лубо-Лесниченко обширную часть своего исследования посвятил распространению шёлка в железном веке на североевразийских территориях [7]. Исследователь привёл археологические находки 6–5-го веков до н. э. в пространстве от Алтая, через земли скифов (русов) и до Германии. Обратим внимание читателей: эти находки зафиксированы для времени, когда Великий шёлковый путь ещё не начал функционировать, и для местностей, куда он никогда не заходил.

Изучая древний шёлк, другой специалист, М. В. Фехнер, использовала шёлковые ткани как источник для изучения экономических связей древней Руси (так и называется её монография) [13]. И это правильно, потому что там, где есть товар и торговля, есть и денежный оборот, а там где есть денежный оборот, есть государство.

Движение товаров из Руси на Восток среди прочего маркируют парфянские монеты. Особенно много их, датированных 1 половиной 1 в. н. э., обнаружено на Волге (как и на Кавказе, и в Восточном Туркестане). В Измайловском лесу в Москве известны находки серебряных монет парфянского царя Арсака II (123 г. до н. э.) и римского императора Гордиана III (238–244 гг. н. э.) [4]. Римские монеты были найдены в сёлах Быково и Михайловская слобода Раменского района, вблизи деревни Бушарино Звенигородского района. «Импорт в Восточную Европу и на Русь в то время состоял из таких товаров и предметов роскоши, как вино, бронзовая, серебряная, краснолаковая и стеклянная посуда, бронзовые светильники и канделябры, глиняные светильники, фибулы, дорогие украшения из золота и серебра, бусы, подвески, резные камни, дорогие ткани, предметы культового назначения и др.» [6].

Основой для существования Русского государства в бронзовом и железном веках, а также опорой осуществлению массовой торговли со стороны севера, служила высокая плотность населения на Руси. На территории 12-ти центральных областей России открыто для бронзового века более 2000 памятников (более 600 только в одной Рязанской области), а в железном веке число открытых памятников достигло уже 2740 единиц: Брянская обл. – 252, Орловская обл. – 106, Владимирская обл. – 37, Рязанская обл. – 376, Ивановская обл. – 24, Смоленская обл. – 273, Калужская обл. – 132, Тверская обл. – 244, Костромская обл. – 35, Тульская обл. – 267, Курская обл. – 446, Ярославская обл. – 220, Московская обл. – 329 [1, 9].

По данным археологов, обнаружено только 20 процентов от всего массива памятников, то есть в бронзе на Руси могло существовать около 10 тысяч поселений (или более 5-ти миллионов жителей), а в железном веке – около 14 тысяч поселений (или более 7-ми миллионов жителей). То есть количественная опора существованию государства была неоспоримо мощной.

* * *

Сформированный к настоящему времени комплекс мультидисциплинарных сведений о древнем прошлом России (бронза – железный век) фиксирует, что:

- 1) на территории Центральной России зафиксировано несколько тысяч археологических памятников,
- 2) количество проживавших на них людей достигало 5–7 миллионов человек,
- 3) эти люди имели те же гены, которые сегодня обнаруживаются у среднего русского человека,
- 4) археологически установлено существование «нефритового», «янтарного», «лазуритового», «серебряного», «шёлкового» и других торговых путей,
- 5) торговые пути связывали Русь со странами Центральной Азии, Дальнего Востока и Китая, Северной Африки, Ближнего Востока и Скандинавии,
- 6) в железном веке на Руси осуществлялась денежная торговля, в ходу были монеты разных стран,
- 7) летописи фиксируют государственность на Руси начиная с бронзового века, а также сообщают имена первых царей – Руса и Словена.

Библиографический список

1. Археологическая карта России : в 28 томах. – М. : Институт археологии РАН. – 1993–2012 гг.

2. Алексеева Т. И., Денисова Р. Я., Козловская М. В. и др. Неолит лесной полосы Восточной Европы. Антропология Сахтышских стоянок. – М., 1997.
3. Брилева О. Новые загадки эпохи энеолита и раннего бронзового века Кавказа // Наука и жизнь. – 2009. – № 9.
4. Векслер А. Г., Мельникова А. С. Московские клады. – М. : Московский рабочий, 1973.
5. Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. – М., 2004.
6. Кропоткин В. В. Экономические связи Восточной Европы в I тысячелетии н. э. – М., 1967.
7. Лубо-Лесниченко Е. И. Китай на шёлковом пути (шёлк и внешние связи древнего и раннесредневекового Китая) : автореф. дис. ...докт. ист. наук. – Л., 1989.
8. Сказание о Словене и Русе и городе Словенске из Хронографа 1679 года // Собрание русских летописей. – Л., 1977. – Т. 31.
9. Тюняев А. А. Динамика памятников Русской равнины: количественный подход // Человек: его биологическая и социальная история. Труды Международной конференции, посвящённой 80-летию академика РАН В. П. Алексеева (Четвёртые Алексеевские чтения). – М. : Ин-т археологии РАН. – М., 2010 – Т. 1. – С. 242.
10. Тюняев А. А. Древние торговые пути русских земель (по комплексным данным археологии, антропологии, генетики и мифологии) // Материалы IX Санкт-Петербургских чтений «Традиционное хозяйство в системе культуры этноса». – СПб., 2010. – С. 267.
11. Тюняев А. А. Древние торговые пути Урало-Поволжья по комплексным данным археологии, антропологии, генетики и мифологии // Этносы и культура Урало-Поволжья: история и современность: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа : ИЭИ УНЦ РАН, 2010. – С. 194–200.
12. Тюняев А. А. Византино-древнерусские торговые связи // Российское византиноведение: традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов. – М. : Изд-во Московского университета, 2011. – С. 213–215.
13. Фехнер М. В. Шёлковые ткани как источник для изучения экономических связей древней Руси // История и культура Восточной Европы. – М. : Советская Россия, 1971.
14. Chernykh E. N., Ancient Metallurgy in the USSR. The Early Metal Age. – Cambridge, 1992.
15. Keyser C., Bouakaze C. Ancient DNA provides new insights into the history of south Siberian Kurgan people. Hum. Genet., published online 16 May 2009. – 16 pp.

MASARYK A IDEA SLOVANSTVÍ

M. Sapík

Academia Rerum Civilium –

Vysoká škola politických a společenských věd,
Kolín, Česká republika

Summary. The article deals with Masaryk conception of slavic patriotism. Masaryk idea of the slavic patriotism includes question about Czech and Russian nations. The source of knowledge in the slavic patriotism are philosophy, literature, culture and religious education.

In the case of the Czech culture are important an historical and philosophical sources from 19th and 20th centuries.

Key words: History; T. G. Masaryk; nationality; culture; philosophy; literature; slavic patriotism; Slav.

Idea slovanství a vzájemné vztahy mezi Slovany řeší ve svých dílech T. G. Masaryk. Masarykův postoj ke Slovanům vychází z hluboké národní tradice, z postupného historického vývoje českých zemí a to i v rámci koruny české. Před vznikem první republiky se Masaryk zajímá o vzájemnost česko – slovenskou. Je to z toho důvodu, že vznik jednotného nástupnického státu předpokládal národnostní cit a porozumění mezi historicky vznikajícími celky, které se na dlouhou dobu spojily do jednoho celku. Československo od roku 1918 je státní celek založený na vzájemném porozumění a existenci dvou národnostních celků Čechů a Slováků. Dimenze vzájemného pobytu těchto dvou celků se nijak nezměnil ani v době ekonomické krize a války.

„Filosoficky národnostní cit, idea zdomácňuje v celé literatuře; v XVIII. století se na příklad počítá se studiem národních písní, a mužové, jako Herder a jiní, usilují o to, postihnout v národních písních národnost, ducha národa, jak se obvykle říká. V této době vzniká také zesílené studium jazyků a jejich srovnávání; vznikají vědecké obory germanistiky, slavistiky, romanistiky. Zároveň se všude pěstuje velmi pilně historie a všechny společenské vědy, a to s vysloveným cílem pochopit filosoficky podstatu vlastního a cizích národů ve všech projevech duchovního života a porozumět vývoji vlastního národa a člověčenstva“ [3, s.64].

Bylo právě zásluhou národních buditelů, velikánů doby, kteří se zasloužili o zpracování otázky slovanství ve svých filosofických dílech, v různých pojednáních či výzvách doby. Literatura se stala prvním prostředníkem mezi ideou slovanství a jejím praktickým uplatněním v životě společnosti od XVIII. do XX. století. Studium národních tradic, studium jazyka a uvědomění si národní identity se dostaly do popředí již na počátku XVIII. století. Identita slovanství se promítá do jazykového rámce, v běžné mluvě, v prostředí

společnosti (na venkově a ve městě), v jednotlivých částech Evropy a v jednotlivých regionech.

„Národ je princip nový, moderní. Ve středověku Evropa byla organizována církví, císařstvím a státy; organizace společnosti byla theokratická a je do značné míry posud. V době staré národnostního principu také nebylo; jednotliví národové sice stáli proti sobě, ale jako cizí proti cizímu; v národech samých každá část stála vedle proti sobě. Jen občas projevovalo se vědomí národnosti (např. u Řeků v době Alexandrově), ale uvědomělého principu národnostního nebylo“ [3, s. 65].

Projdeme-li dějinami starověku, nacházíme momenty, které jsou důležité pro celkový rozvoj národnostních celků a států. Samotné formování národa je zachyceno v nejstarší literatuře z hlediska významných událostí a jedinců, kteří stáli u zrodu těchto celků. Vzniknuvší celky mají charakter menších lokací, dochází ke zformování správních celků v podobě, která byla adekvátní rozsahu spravovaného územního celku. Neexistovala žádná obecná ukázka funkčnosti národa a jeho rozsahu na příslušném území.

„Reformací a renesancí počíná uvědomování národnostní. Národní jazyky stávají se jazyky bohoslužebnými, překlad bible stejně posvěcuje jazyk lidu proti aristokratické církevní latině, řečtině atd. Vzniká národní nelatinská literatura ve filosofii, vědě a v krásné literatuře; literatura se stává kulturní mocí. Politicky sílí se demokracie a s ní jazyky lidu se uplatňují v parlamentech a v administraci, latina a frančtina ztrácejí své politické privilegium“ [3, s. 65].

Důležitým elementem kulturního rozvoje se stal jazyk. Uvědomování si důležitosti a významu jazykové příslušnosti k národnostnímu celku je opravdu typické pro období renesanční, reformační a nejvíce asi v období samotného osvícenství. Ne nadarmo se říká, že osvícenství zahajuje novou etapu ve vývoji společnosti, národů a jejich vzájemných vztahů. Jsou vytvořeny první teorie vzniku státu – smluvní teorie a u počátků stojí T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau. Pokračuje národní obroda v dílčích zemích Evropy a v této souvislosti dochází i k vytváření společné ideje slovanství, slovanského národa a existence Slovanů v evropském prostoru. K problému se vyjadřují mnozí autoři, kteří jsou orientováni na literaturu, filosofii, národopis a dějepisectví. Dochází k novému fenoménu, šíření národních jazyků, které byly do této doby potlačovány v oblasti intelektuální a úřední.

„Národnost projevuje se prakticky jazykem, jazykem ovšem mluveným; statistika národů podává se podle jazyků... Důležitost jazyka v určování národnosti je pochopitelná; jazyk slouží jako výrazový prostředek citům a myšlení člověka. A jazyk má ohromnou důležitost sociální – umožňuje styk lidí. Vědy a filosofie liší se podle

národů i obsahem i metodou. Stejně uznává se výtvarné umění za projev národnosti; avšak totéž lze říci o náboženství, mravech a právu a o práci a o státu a politice. Slovanským se např. prohlašuje pravoslaví, katolicismus se pokládá za románský ... Národnostní princip jeví se jako zvláštní a velmi silný cit, jako láska k mateřštině a celému bytu lidí“ [3, s. 66].

V nové době vzrůstá význam a poptávka po národnosti. Národnosti je možné odlišovat jazykem, kulturními vzorci a především tradicí, ze které vychází. Slovanský jazyk je společný pro slovanské národy, které mají přesně danou lokaci a tradiční způsoby spojené s myšlením dané pospolitosti a kulturního celku. Vývoj slovanského celku souvisí s rozvojem státních celků, které vznikají jako nástupnické státy po událostech první světové války v roce 1918. U všech národů se projevila sociální složka jazyka, jeho tradice a zvyklosti spojené s určitým národnostním celkem. Masaryk několikrát uvádí, že slovanská otázka je především otázkou filosofickou, náboženskou a vrcholí v kulturní oblasti. To, co souvisí s otázkou vědy a vědeckosti určitého národa, vyvíjel se vždy v konkrétní historické souvislosti a na bázi dostupných poznatků z konkrétní vědecké oblasti. Pro český národ je typické, že například v oblasti filosofie nemůžeme v českém prostředí mluvit o dějinách české filosofie. Žádný ze směrů, teorií nebyl vytvořen v kontextu českého intelektuálního prostředí. O to cennější je potom doba, kdy přicházejí první osobnosti českého myšlení a představují svůj systém ve vztahu k již praktikovaným a užívaným orientacím a to nejen ve slovanském prostoru.

„Příbuznost jazyka a národnosti docela přirozeně podávala Slovanům vzájemnost kulturní; ta příbuznost je hlubší a intimnější nežli např. příbuznost jazyků románských a germánských, a proto panslavism národnostně a jazykově má přirozenější podklad než panlatinism nebo pangermanism. Kolár (žák Herderův!) formuloval program slovanské vzájemnosti ve smyslu čisté lidskosti a osvícenosti; Slovan byl totožný s člověkem, a slovanské ideály politické byly ideály čisté demokracie...“ [3, s. 517]

Především na kultuře je založena idea slovanství. Kulturní vzájemnost a příbuznost Slovanů je předpokladem pro soudržnost a jazykovou příbuznost různých slovanských národů. Bylo by možná zajímavé prozkoumat kulturní prostor Slovanů z historické perspektivy, jeho rozsah na počátku formování slovanských národů a dosaženou úroveň v důsledku dějinných proměn, kterými jednotlivé slovanské národy musely projít. Tohoto úkolu se ujali velikáni našich dějin od Kolára až po Patočku. Od formování naší republiky až do současnosti existovaly různé petice, manifesty, prohlášení, které vyjadřovaly snahy o zobecnění hlavních předpokladů a cílů při koncipování národnostního celku a jeho místo v rámci slovanství.

V našem českém prostředí byla poněkud jiná situace než v jiných zemích, které patří k slovanskému kulturnímu okruhu (např. v Rusku slavjanofilové).

„Český člověk, vyrostl – li pod vlivem Masarykovy kulturní a politické filosofie, dívá se střízlivě na tzv. slovanskou otázku. Je si vědom závažných rozdílů mezi jednotlivými národy slovanskými; vidí jejich různorodost kulturní, jejich odlišnou tradici, historii a rozmanitost jejich politických programů a cílů. Slovanství je pojem tak neurčitý, že si pod ním můžeme mysliti všechno, anebo nic. Jaký je rozdíl mezi českým realistou a ruským pravoslavným ..., jaká je vzdálenost mezi ruským komunistou a samoděržavcem, mezi duchovním i hospodářskými zájmy balkánských a řeckých Slovanů, mezi srbskými a českými kulturními nebo náboženskými dějinami! A přece je jakési pouto, které slovanské národy úžeji spojuje. Jsou si blízcí geograficky, jazykově – a politické jejich snahy dotýkají se navzájem. Jde o to, aby kulturní, myšlenková a náboženská propast mezi nimi byla překlenuta, a aby byly řešeny těžké a složité problémy jejich kulturní i dějinné filosofie. Praktické a konkrétní sblížení slovanských národů není myslitelné bez důkladného promýšlení všech otázek náboženských a kulturních.“ [2, s. 211]

Pokud se podíváme na Masarykovo chápání člověka v sociálním prostředí, je třeba vycházet z faktu, že jeho názory jsou ovlivněny různými filosofickými pozicemi z konce 19. a počátku 20. století. Proto se Masarykova filosofická pozice nedá jednoznačně vymezit a používá se zobecňující označení – eklekticismus. Promítají se v něm vliv pozitivismu, duch anglického empirismu, antické motivy, filosofie života a iracionalismus. Odraz těchto názorů našel své systematické vyjádření v Masarykově díle *Ideály humanitní*. Masaryk se dlouhodobě zabýval otázkou slovanských národů, věděl o odlišnostech mezi nimi a kulturní propasti mezi slovanskými národy. Masarykův hluboký zájem o situaci Slovanů, o postupný vývoj na území Ruska, zaostalost a velmi pomalé proměny ruské společnosti, rozdíly mezi ruským městem a venkovem. Masaryk byl na druhé straně přesvědčen o bohaté, ba velmi bohaté národní tradici v ruské společnosti a to i na úkor zásadních rozdílů a vývoje tohoto geograficky různorodého celku. Masaryka asi nejvíce ovlivnilo dílo F. M. Dostojevského, ve kterém hledal podstatu lidského bytí, schopnost víry člověka a otázky, jenž souvisí se ztrátou naděje, smyslu lidského života a koneckonců i se ztrátou víry v Boha. To jsou momenty, které můžeme evokovat z velmi rozsáhlého díla předního klasika ruské literatury – F. M. Dostojevského. Proto a možná i z jiných důvodů mluví Masaryk o přesvědčivé skepsi člověka v moderní době, o ztrátě ideálů doby, o celkové náboženské krizi ve společnosti. Není to lítostivé konstatování, ale morální apel, výzva

pro všechny, kteří jsou Slovany a záleží jim na dalším vývoji vlastních národů.

„Masarykovi bylo už dávno jasno, že staré všeslovanské sny jsou právě jen neživotnými a neplodnými přeludy, kterým chybí nejprostší předpoklad reálného významu – protože se nestarají o skutečné rozdíly a protivy myšlenkové a kulturní, a kde si je uvědomují a chtějí překonat, tam se spokojují jen vnějším, formálním gestem jako je např. přestup z katolictví do pravoslaví. Problém je hlubší a obtížnější. Ruští slavjanofilové i západníci jej formulovali dost zřetelně, pokud šlo o poměr ruské a západoevropské kultury. I dnes se stále naznačují základní rozdíly mezi ruským a evropským myšlením. Často bývá problém formulován jako problém římského katolictví a pravoslaví – ale nemyslí se tím pouze na vnější církevní nebo dogmatický rozdíl, nýbrž na různost historické tradice, náboženské zkušenosti, světového názoru i celkové životní praxe.“ [2, s. 212]

Ne všechno se z původních Masarykových záměrů politických, náboženských, kulturních a společenských podařilo zrealizovat a dokončit v duchu vzájemného porozumění mezi Slovany. Jeden prvek byl však vytvořen a provázel osudy slovanství i v dalším období jejich soužití. Byl to problém v rozdílech mezi ruskou a západní kulturou. K tomuto problému se vyjádřilo mnoho filosofů, historiků a spisovatelů. Je ovšem skutečností, že myšlení těchto kulturních celků bylo a bude poznamenáno rozdílným formováním politiky, kultury a duchovního dědictví od nejstarších dob jejich existence. Určitou roli zde sehrálo náboženství a jeho rozmanité proměny, které byly důležité při formování etosu doby a společenských cílů. Především životní praxe ukázala na rozdíly a shody mezi jednotlivými národy, jejich spolubytí a schopnost adaptace.

Je velmi zajímavé, že dnešní doba má mnoho společných prvků a problémů s předcházejícím vývojem. Bez ohledu na výsledky je možné vidět v Masarykově díle, které se týká otázky slovanství a Slovanů určitý vzor nebo model, který můžeme respektovat i v současnosti. Masarykovy práce, které byly zaměřeny na slovanskou otázku, českou otázku, ruskou otázku, měly zásadní význam v autentické době a při existujících společensko-politických vztazích mezi slovanskými národy. Dnes se nedá konstatovat, že by tyto ideje platily a mohlo se podle těchto zásad navazovat na tradiční odkaz významného českého myslitele a humanisty.

Literatura

1. Čapek, K.: Čtení o T. G. Masarykovi. Česká expedice, Riopress, Praha 1998.
2. Hromádka, J. L.: Masaryk. L. Marek, Brno 2005.
3. Masaryk, T. G.: Nová Evropa. Stanovisko slovanské. Edv. Leschinger, Praha 1920.

РОЛЬ ОППОЗИЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ПОЛЬШИ (1945–1948 гг.): НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

П. Н. Волков

Чувашский государственный педагогический
университет им. И. Я. Яковлева, г. Чебоксары, Россия

Summary. The article deals with the main directions of development of modern Russian historiography of the opposition movement in Poland (1945–1948 gg.). The article characterized the different approaches of scientists to the history of the opposition movement in Poland in the early postwar years. Particular attention is paid to controversial issues.

Key words: historiography; opposition movement; church; civil war; intellectuals.

В советский период борьба между правящим режимом и общественно-политической оппозицией в Польше в первые послевоенные годы освещалась по традиционной схеме, согласно которой Польская рабочая партия (ППР) уверенно прокладывала себе путь к политической победе, а её оппоненты, не располагая весомыми контраргументами, безропотно уступали позицию за позицией. Нормативными считались представления о том, что руководство ППР всегда и во всём проводило верную политику, адекватно отражавшую интересы польского народа [7, с. 108–109].

В начале 1990-х гг. отечественные учёные, не ограничиваемые более предписаниями «инстанций», отвергли эту далекую от исторической действительности схематичность в описании событий и приступили к созданию полномасштабной картины противостояния правящего режима и оппозиционного движения в Польше в первые послевоенные годы. Однако до сих пор никто из отечественных учёных не отважился на обобщающий анализ деятельности оппозиционного движения в послевоенной Польше. Наиболее неразработанной в современной историографии оппозиционного движения в послевоенной Польше остаётся проблема вооружённого подполья. Современные историки по сей день не определились с трактовкой вооружённого конфликта в Польше. Так, например, Р. Р. Юсупов указывает на «элементы гражданской войны» [10, с. 82]. Г. Ф. Матвеев говорит о «характере гражданской войны» [5]. А В. К. Мокшин повествует о «гражданской войне в ограниченной форме» [6, с. 38] и т. д. Вряд ли можно считать правомерным применение понятия «гражданская война» при определении боевых действий в послевоенной Польше. Ведь не было ни фронтов, ни

двух враждующих армий, ни крупных сражений, то есть всех тех необходимых атрибутов, которые характеризуют гражданскую войну. Происходили лишь локальные столкновения на востоке и юге страны, и можно говорить только о партизанской войне. Это подтверждают огромное превосходство правящего режима в силе и решающая роль внутренних войск НКВД в разгроме вооружённого подполья, выводу которых руководство ППР всячески противилось [3, с. 538–539].

Значительные изменения произошли в изучении в истории Организации украинских националистов (ОУН) – Украинской повстанческой армии (УПА). Первым крупным исследованием в отечественной историографии, освещающим создание и деятельность ОУН-УПА, стала работа А. Гогун «Между Гитлером и Сталиным. Украинские повстанцы» [4]. На основе материалов российских и украинских архивов, разнообразных документальных сборников, интервью с участниками событий тех лет и воспоминаний А. Гогун опроверг мифы о создании УПА нацистами, в общих чертах рассмотрел украинско-польский межэтнический конфликт в годы Второй мировой войны, показал важнейшие события в борьбе украинских националистов за независимость Украины. Освещая деятельность ОУН-УПА в Польше в первые послевоенные годы, А. Гогун большее внимание уделил репрессивным акциям «взбешённого правительства ПНР» против украинских националистов и населения [4, с. 191–206]. Военное сотрудничество польского подполья с УПА против правящих властей в Польше автор, по сути дела, обошел молчанием.

В современной историографии прочно утвердилось положение о политике диктата ППР в отношении ПСЛ (Польского стронництва людового), единственной политической силы в послевоенной Польше, которая реально противодействовала правящему режиму. Лидер ПСЛ С. Миколайчик предстаёт политиком, склонным к компромиссным решениям ради блага страны [10, с. 96–97]. Отражены эти намерения лидера людовцев и в ряде исторических источников, в частности, в опубликованных Т. Марчаком записях бесед С. Миколайчика с итальянским послом в Польше Э. Реале перед парламентскими выборами. В них он подчёркивает своё согласие на присутствие советских войск и советников в органах безопасности «взамен на свободное, демократическое развитие Польши», по-видимому, рассчитывая, что через Э. Реале – члена итальянской компартии это станет известно советскому руководству [11, с. 316]. Главную же роль в поражении и последующем уничтожении ПСЛ сыграли исключительно репрессивная политика правящего режима, фальсификация им итогов референдума и выборов в Сейм [1, с. 408].

Правда, не все специалисты при выяснении причин поражения ПСЛ заостряют своё внимание на репрессивной деятельности правящих властей. Более того, порою создаётся впечатление, что некоторые из них имеют смутные представления о происходивших событиях в послевоенной Польше. К таковым, к примеру, можно отнести А. В. Шубина, выдвинувшего на первый план так называемые «тактические ошибки» ПСЛ и расчетливую политику правящего режима, привлёкшего на свою сторону большую часть населения страны разжиганием популярных антинемецких настроений, экономическими «уступками» и созданием Демократического блока. «Тактическими ошибками» А. В. Шубин считает «слишком сложные аргументы сторонников «третьего пути» для нужд массовой агитации». Стремясь обосновать свои утверждения, автор называет «нелепой» для большинства избирателей предложенную ПСЛ перед референдумом идею создания «экономического сената». Явно считая это главной причиной поражения оппозиции на референдуме, А. В. Шубин, естественно, умалчивает об опровергающей его концепцию фальсификации результатов голосования и нехотя упоминает о «разгроме силой» перед референдумом «нескольких отделений» ПСЛ [8, с. 29; 9, с. 390–391].

На монографическом уровне была освещена проблема взаимоотношений правящих властей с католическим лагерем, тоже находившимся в оппозиции. В коллективной работе Г. П. Мурашко, А. Ф. Носковой и Т. В. Волокитиной впервые в отечественной историографии на основе документов из федеральных архивов России были рассмотрены проблемы государственно-церковных отношений в Польше и других восточноевропейских странах на этапе зарождения и функционирования политических режимов советского типа. Современных специалистов не ввела в заблуждение проводимая правящими властями официальная линия на установление сотрудничества с костелом, в силу чего он до конца 1940-х гг. обладал определённой самостоятельностью. Столь осторожная политика в отношении костёла, показное участие представителей правительства в католических празднествах, свободное издание католических газет и журналов объясняются большим влиянием костёла в стране, ещё более усилившимся в послевоенные годы в связи с образованием моноэтнического государства [2, с. 502–526].

Немалый интерес исследователей привлекали вопросы, касающиеся отношения различных слоёв населения Польши к устанавливаемому политическому строю. В отечественной историографии данная проблематика была рассмотрена на примере взаимоотношений польской интеллигенции и правящих властей в докторской диссертации и в выпущенных на её основе двух мо-

нографиях Р. Р. Юсуповым. На основе ранее неизвестных документальных материалов из российских и польских архивов отечественный исследователь показал роль интеллигенции во внутриполитических процессах послевоенной Польши, общественно-политические воззрения в ее среде и основные формы деятельности польских интеллигентов. Лишь узкая группа левой интеллигенции, отмечает Р. Р. Юсупов, поддержала формирующийся политический режим [10, с. 145]. Большинство же интеллигенции бойкотировало новую власть в польском государстве и пыталось в первые послевоенные годы оказывать сопротивление правящему режиму «политическими и идеологическими средствами». Тем не менее, заключает учёный, в первые послевоенные годы правящий режим, стремясь расширить своё влияние в обществе, проводил умеренную культурную политику, основой которой стал курс «нейтрализации» интеллигенции [10, с. 51].

Несмотря на малоизученность части вопросов, следует признать, что современным отечественным учёным удалось воссоздать обновлённую картину истории оппозиционного движения в Польше в первые послевоенные годы. Проведённые ими исследования дают достаточно ясное представление о ключевых моментах в истории борьбы оппозиции с правящими властями и позволяют оценить размах применявшегося правительственным аппаратом террора, приведшего к разгрому антикоммунистического движения.

Библиографический список

1. Белые пятна – чёрные пятна: Сложные вопросы в российско-польских отношениях / под общ. ред. А. В. Торкунова, А. Д. Ротфельда; отв. ред. А. В. Мальгин, М. М. Наринский. – М. : Аспект Пресс, 2010. – 823 с.
2. Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. – М. : РОССПЭН, 2008. – 807 с.
3. Восточная Европа в документах российских архивов. 1944–1953 гг. : в 2 т. – Т. 1 : 1944–1948 / редкол. : Г. П. Мурашко (отв. ред.) и др. – М. ; Новосибирск : Сиб. хронограф, 1997. – 985 с.
4. Гогун А. Между Гитлером и Сталиным. Украинские повстанцы. – СПб. : Издательский Дом «Нева», 2004. – 416 с.
5. История южных и западных славян : в 2 т. – Т. 2. Новейшее время / под ред. Г. Ф. Матвеева, З. С. Ненашевой. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2008. – 368 с. URL: <http://iskunstvo.info/materials/history/4/4kslavXXuchebnik.htm>
6. Мокшин В. К. Трансформация политических режимов восточноевропейских стран во второй половине XX века. – Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та, 1997. – 271 с.
7. Орехов А. М. Идеологические структуры в Польше 1944–1980 гг. Обзор советской литературы // Культура стран Центральной и Юго-Восточной Европы после Второй мировой войны: проблемы истории и историографии. – М., 1991. – С. 105–114.

8. Шубин А. В. Правящая элита и общество (К проблематике исследования тоталитарных режимов в Восточной Европе) // Тоталитаризм: Исторический опыт Восточной Европы. – М., 1995. – С. 22–41.
9. Шубин А. В. СССР и режимы «народных демократий» // Тоталитаризм в Европе XX века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоление. – М., 1996. – С. 380–401.
10. Юсупов Р. Р. Польская интеллигенция в период народной демократии (1944–1980 гг.). – Казань : Изд-во «ГранДан», 1998. – 347 с.
11. Marczak T. Rozmowy Mikołajczyk – Reale. Przyczynek przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego z 1947 r. // Studia z dziejów XIX i XX wieku. – Wrocław, 1991. – S. 309–321.

ФОРМИРОВАНИЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ЦЕНТРА РАЗВИТИЯ И СИЛЫ

С. В. Адамович
Гродненский государственный университет
им. Я. Купалы, г. Гродно, Беларусь

Summary. The world trend of regionalization is parallel trends of globalization. In these circumstances, the Eastern Slavs needed political and economic consolidation.

Key words: Eastern Slavs; regionalization; globalization.

Под воздействием процессов глобализации трансформируется картина современного мира, на этом фоне всё большее количество исследователей обращают внимание на усиление тенденции к социально–политической и экономической регионализации мира. В ситуации ужесточения глобальной конкуренции на мировых рынках подавляющее большинство государств нашей планеты могут сохранить суверенитет и политическую субъективность только в союзе с другими государствами, созданием коалиции государств, позволяющей успешно противостоять давлению глобальных монополий и прочим глобальным опасностям и кризисам, которые породила глобализация [2, с. 425]. Стало очевидным, что глобализация, вызывая противодействие, не только не разрушает, но и консервирует и, более того, во многих случаях развивает сложившуюся планетарную иерархию народов и наций [1, с. 4].

Анализируя данные тенденции, профессор Ч. С. Кирвель отмечает, что в ситуации ужесточения глобальной конкуренции на мировых рынках подавляющее большинство государств нашей планеты могут сохранить свой суверенитет только в союзе с другими государствами. Сделать это можно путём создания коалиций, позволяющих им более успешно противостоять давлению глобальных монополий и различного рода другим гло-

бальным опасностям и вызовам [3, с. 149]. Восточнославянским народам, чтобы не оказаться вытолкнутыми на обочину исторического процесса, в нищую мировую периферию, а занять достойное место в геополитической обстановке XXI в., необходимо выработать и осуществить инновационную, прорывную стратегию развития, остановить явно набирающий силу процесс деславянизации мира [3, с. 152]. По всем имеющимся признакам, наступивший период обещает быть ещё более противоречивым и конфликтным, чем XX столетие.

Сегодня перед восточнославянскими странами стоит задача не допустить такой ситуации, когда процесс нарастающей регионализации, консолидации региональных групп и центров силы будет происходить без них. Объективно, то есть независимо от устремлений наших геополитических конкурентов, восточнославянский регион, будучи в окружении экономически и политически более сильных конкурентов – Западной Европы и Китая – будет испытывать огромные трудности в процессе своей консолидации. И уж тем более в деле превращения в самостоятельный центр развития и силы, то есть в центр притяжения надёжных союзников и партнёров. Это обстоятельство, безусловно, потребует от восточнославянских народов определённого рода сверхусилий, а от их элит и лидеров – политической воли, смелости и целеустремленности. В противном случае восточнославянские народы могут оказаться кандидатами на утерю своей исторической и политической субъектности [3, с. 164–165].

Библиографический список

1. Мариносян Х. Э. Национальное государство. Проблемы и перспективы в эпоху глобализации // Философские науки. – 2008. – № 8.
2. Кирвель Ч. С., Романов О. А. Социальная философия : учеб. пособие. – Минск : Выш. шк., 2011. – 495 с.
3. Кирвель Ч. С. Регионализация мира и восточное славянство // Наш современник. – 2010. – № 12.

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

И. А. Барсук

Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь

Summary. In the paper a problem of social and cultural status of East Slavic world at the regional and global levels of civilizational dynamics is examined. The author designates spiritual-mental foundations of Eastern Slavs, which determine the nature and character of social and cultural identity. Main parameters of the impact of globalization on the socio-cultural sphere of Eastern Slavs community are identified.

Key words: worldview orientations; socio-cultural identity; civilization identity; state; values; person; globalization.

Современная концепция цивилизационного развития основана на принципе этнокультурного полицентризма. Эта концепция основана на такой интерпретации исторического процесса, который открывает широкие возможности для взаимопосредования культурных традиций. Однако при более тщательном рассмотрении оказывается, что за кажущейся ясностью формулы «единство в многообразии» или «многообразие в единстве» лежит ряд проблем, непростых в концептуальном отношении и нелёгких в смысле практического решения. При этом нужно иметь в виду, что проблемы, связанные с единством человеческого мира и разнообразием культур, сегодня приобрели особую остроту. Так, несмотря на то, что для современного мультикультурного состояния мира атрибутивным является признание равноправия всех цивилизационных образований, чьи взаимоотношения должны строиться с позиций толерантности и диалога, социокультурный статус восточных славян подвергается явному сомнению со стороны политической и культурной элиты их идеологических оппонентов. В настоящее время эта тема активно обсуждается в различных вариациях не только в интеллектуальных кругах, но и на уровне массового сознания, в особенности в России, Украине, Беларуси, а также Хорватии, Боснии и Герцеговине, Польше, Чехии и Словакии. Противоречивые оценки роли и статуса восточного славянства варьируются в пределах от эмоционально нагруженных выражений, таких как «полуварварская цивилизация поневоле», «межцивилизационное пространство», «недоцивилизация» и т. п., вплоть до попыток реставрации архаических стереотипов их жизнедеятельности, «новом прочтении» исторического прошлого и попытке его «национализировать». Всё это препят-

ствуется возрождению уникального духовного потенциала культурного наследия восточных славян.

Особую важность и актуальность данная тема приобретает также в связи с кардинальными переменами в политических условиях жизни республик бывшего СССР, распадом прежней социальной системы, который привёл к росту этнической неопределённости на огромном пространстве Евразии. Проблема социокультурного статуса восточнославянского мира имеет принципиальное значение как на региональном, так и на глобальном уровнях цивилизационной динамики. Её обсуждение образовало тематическое пространство актуальных научных и общественно-политических дискуссий по поводу не только возможных конфигураций будущего восточнославянского сообщества, но и обращения к его истокам, обусловленных многообразными факторами.

Перспективы развития восточнославянского региона (восстановление разорванных связей или, наоборот, дистанцирование России, Беларуси и Украины друг от друга) зависят не только от официальной государственной политики, но и от внутренней национально-культурной потребности самих народов. Проведённые социологические исследования зафиксировали «осознанную инструментально-деятельностную потребность в усилении восточнославянских интеграционных процессов у русских, украинских и белорусских респондентов», что детерминировано наличием общих этнонациональных ментальных характеристик [2, с. 15]. Идея восточнославянского единства последовательно и безоговорочно поддерживается Русской православной церковью, о чём свидетельствует Резолюция XV Всемирного Русского Народного Собора (Москва, май, 2011) [6]. Конкретным примером актуализации этой идеи также служат законодательные документы и проекты фундаментальных международных исследований. Это доклад международного коллектива учёных «Основы долгосрочной стратегии Глобального устойчивого развития на базе партнёрства цивилизаций» на конференции ООН по устойчивому развитию на основе Глобального прогноза «Будущее цивилизаций» на период до 2050 года. Он был представлен в рамках 64-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН (Нью-Йорк, штаб-квартира ООН, октябрь, 2009), а также на IV Цивилизационном форуме в рамках ЭКСПО-2010 (Шанхай, ноябрь, 2010) [1]. Проект «Славяноведение в постсоветских социокультурных трансформациях России, Украины и Белоруссии: идеи – идентичности – научные стратегии», разработанный в рамках Программы фундаментальных исследований отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории» (2006–2008) [8] и др.

Обозначенные диаметрально противоположные рассуждения о восточных славянах могут оказаться отвлечёнными, если не обратить серьёзного внимания на становление «сложно-организованного набора надбиологических программ» [9, с. 9], которые хранятся и передаются в обществе в качестве культурной традиции. Вне их уяснения и экспликации трудно рассчитывать на адекватное понимание и научно-обоснованную прогностику в области социально-экономической и политико-институциональной динамики сообщества восточнославянских народов. В этой связи в современном общественном сознании в контексте определения цивилизационной специфики восточных славян ясно прослеживается традиция употребления понятия «идентичности» при исследовании данной социокультурной общности, обеспечивающее признание существования того общего, что являлось и является цементирующим основанием для совместного бытия. Признание этого факта определяет наличие инвариантных глубинных составляющих, позволяющих рассматривать восточнославянскую цивилизационную общность в качестве предельно широкой степени социокультурной идентификации.

Дискуссионность исследуемой проблемы предполагает важность обозначения также тех спорных вопросов, которые раскрывают социально-философские аспекты места восточных славян в мировом сообществе цивилизаций и позволяют очертить контуры этого многомерного феномена.

1. Проблема эволюции и единства «восточных славян». В этой связи необходимо остановиться на территориальной идентичности, предполагающей эманацию цивилизационной основы и выражающейся в образовании топонима со специфическим смысловым пониманием идентифицируемой территории. Главный аспект этого процесса – этно-территориальные границы восточных славян, так как исследователи обращают внимание на трудности развития интеграционных процессов столь обширной и сравнительно малозаселённой территории, как восточноевропейская равнина. Согласно современным данным археологии, антропологии, этнологии и лингвистики славянской прародиной в середине I тыс. до н. э. является район Повисленья. К началу новой эры эта территория простиралась от Одера до Верхней Припяти, а по мнению некоторых исследователей (Рыбаков Б. А.), – до Правобережья Среднего Днепра к югу от Припяти и на юг до границы со степью. В VI–VII вв. – складывается единый этноним – «словене». В ходе их расселения на обширных просторах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, взаимодействия с местным этническим субстратом происходило накопление локальных, местных разли-

чий, и с VII–VIII вв. выделяются его региональные группировки. Часто их связывают с западными, восточными и южными славянами, но такое деление следует отнести уже к X–XI вв. Тем не менее, в истории и археологии восточных славян связывают с восточной ветвью пражско-корчакской культуры, которая достигла Правобережной части Среднего Поднепровья, где на её основе сформировалась лука-райковецкая археологическая культура [7, с. 28–45].

Следующим аспектом является этническая идентичность. Достаточный круг по преимуществу нарративных памятников даёт прямой ответ на вопрос: каково представление о совокупности восточных славян как особом едином народе? Согласно «Повести временных лет» в записи под 882 г. говорится, что в дружине Олега были «варяги, и славяне, и прочие, прозванвшиеся Русью» [5, с. 138]. В целом, понятие «Русь», «Русская земля», «русский» и подобные употребляются в «Повести...» более 270 раз, причём в подавляющем большинстве случаев они относятся ко всем восточнославянским народам либо к их землям. Понятия эти первоначально возникают в Среднем Поднепровье, регионе Киев–Чернигов–Переяславль, а по мере расширения владений Киевской Руси распространяются на весь восточнославянский территориально-этнический массив. Таким образом, теоретическое обобщение позволяет зафиксировать, что оперирование данным топонимом связано уже к концу X в. с осмыслением восточнославянского этноса как особой социокультурной общности с довольно устойчивыми социальными, материальными и духовными характеристиками. Исходя из этого, можно выявить наличие некой совокупности устойчивых черт, сохраняющихся на длительных этапах истории восточных славян, которые называют «матрицей», или «культурным кодом» цивилизации, обуславливающих особенности проявления данной общности в мировом пространстве.

2. Проблема многозначности термина, используемого применительно к восточнославянскому региону. Иногда его определяют, как восточнославянская цивилизация, используются также: российская, православная, восточно-христианская и др. Однако определять Россию как *государство-цивилизацию* не совсем точно, так как в автохтонных территориальных границах её можно рассматриваться лишь как часть восточнославянской общности. Говорить о *православной цивилизации* также не совсем правильно: во-первых, цивилизация не тождественна конфессиональному пространству; во-вторых, христианство не сводится к православию, так как восточные славяне исповедуют также католицизм, старообрядчество, протестантизм. Название *восточно-христианская цивилизация* также не

совсем корректно с точки зрения цивилизационной динамики, так как пространство восточно-христианской общности состоит из территорий независимых государств, в которых восточное христианство исповедуется большинством населения. К таким относятся: Армения, Беларусь, Болгария, Греция, Македония, Россия, Румыния, Сербия, Хорватия, Черногория. Поэтому оптимальным, наиболее корректным и наименее ангажированным, соответствующим цивилизационным критериям, представляется определение «*восточнославянская цивилизация*», которое фиксирует этнический показатель восточнославянского суперэтноса, включающий российский, белорусский и украинский этносы. В то же время, акцентируя духовно-ценностные основания наших народов, то оправданно – по мнению Л. Е. Криштаповича – употребление понятия «*русская цивилизация*» [3], так как источники древнего и средневекового периода оперируют понятиями «Русь», «Русская земля», «русичи» и т. п.

Именно в этой связи следует обратить внимание на то, что сам концепт «восточнославянская цивилизация» в последние десятилетия стал предметом перманентных дискуссий и обсуждений. Попытаемся в определённой мере зафиксировать срез различных точек зрения по этим вопросам. В развернувшемся рассмотрении есть, безусловно, скептики, которые считают, что такой цивилизации не было, и нет. Есть и противоположная точка зрения, поддерживаемая рядом белорусских, российских и украинских учёных (А. А. Вересова, А. И. Зеленков, Ч. С. Кирвель, Н. А. Кандричин, В. Н. Калмыков, Б. Н. Кузык, В. Т. Новиков, Г. А. Примаченок, В. Н. Смирнов, В. Д. Черепанов, Ю. В. Яковец, Я. С. Яскевич и др.). Они рассматривают восточнославянскую цивилизацию как самостоятельное и автономное образование, обладающее не меньшей самоценностью, чем европейская и азиатская. В этом контексте следует особо отметить Международные научные программы, выполняемые кафедрой философии и методологии науки Белорусского государственного университета: «Актуальные проблемы развития восточнославянской цивилизации» (2004–2006 гг.), «Проблемы и перспективы развития восточнославянской цивилизации в глобализирующемся мире» (2006–2008 гг.).

3. Проблема цивилизационной амбивалентности восточных славян. Начиная с «Философических писем» П. Я. Чаадаева, концептуальное осмысление русской истории и культуры подчинено, в основном, выяснению специфики России между Западом и Востоком, особенностей русской культурной традиции. Эта уникальная специфика отражена и в поэтических формах: у А. С. Пушкина «История России требует другой мысли, другой формулы», у Ф. И. Тютчева «Умом Россию не понять, аршином

общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить» т. д.

В целом попытка объяснить «загадку России», органично прослеживается сквозь призму проблемы «русской идеи», трактовавшейся рядом философов как выражение смысла существования России в мире, её исторической судьбы и исторической миссии. Однако славянофилов и западников, как и многих мыслителей XIX в. интересовало лишь место России по отношению к Европе и славянскому единству.

По существу только создание Российской Федерации, Украинской ССР и Белорусской ССР привело к закреплению этнонимов «русские», «украинцы», «белорусы», а также определило границы между ними по принципу условного отношения регионов к той или иной республике. Поэтому, когда мы употребляем понятие «восточнославянский мир», нельзя упускать из виду и то, что это единство дало большую трещину в 1991 г., и современные интеграционные процессы на постсоветском пространстве связаны с выделением государства-лидера, которое заняло бы в них ведущее положение.

В этом контексте нельзя не задаваться вопросами об истоках социокультурной идентичности восточных славян, ибо в эпоху глобализации и формирования крупных региональных центров можно выжить и сохраниться только в союзе с народами, имеющими общие социально-экономические, политические и духовно-культурные связи. Именно поэтому Национальная стратегия устойчивого социально-экономического развития Республики Беларусь на период до 2020 г. глубинно связана с традиционными ценностями восточного славянства. Она получила конкретно-историческое выражение на национальном уровне в идеологии, нормативных и правовых актах белорусской государственности, в частности, в Конституции Республики Беларусь. Устойчивое и динамичное социально-экономическое развитие нашего суверенного государства на современном этапе немыслимо без укрепления дружественных партнёрских отношений со странами ближнего и дальнего зарубежья [4]. Такое положение является следствием специфики современной белорусской идентичности.

В итоге наших теоретических рассуждений можно констатировать, что важным условием реализации этого проекта является учёт стереотипов и архетипов культурно-генетического кода восточного славянства и их возможностей трансформироваться в систему ценностей, необходимых для успешного цивилизационного развития. Поэтому, при несомненном единстве и общности исторической судьбы восточнославянских народов очевидно и своеобразие их исторической динамики, которое

необходимо учитывать как объективное основание при оценке дальнейших перспектив развития нашего цивилизационного сообщества.

Библиографический список

1. Долгосрочная стратегия глобального устойчивого развития на базе партнёрства цивилизаций : доклад международного коллектива учёных на Конференции ООН по устойчивому развитию РИО+20 (проект) / Ю. Я. Яковец [и др.]. – М., 2011. – 46 с.
2. Кириенко В. В. Ментальные основы единства восточнославянских народов // Восточные славяне: историческая и духовная общность : материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой 15-летию Общества Кирилла Туровского, Гомель, 15–16 апреля 2008 г. / редкол.: В. И. Коваль (отв. ред.), Е. И. Холявко, Е. В. Ничипорчик. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2008. – С. 12–18.
3. Криштапович Л. Е. Беларусь как русская святыня. – Минск : Бонем, 2011. – 150 с.
4. Лукашенко А. Г. Единение – это наш исторический выбор // Беларуская думка. – 2006. – № 2. – С. 3–11.
5. Повесть временных лет / подготовка текста, примеч. О. В. Творогова ; пер. с древнерусск. Д. С. Лихачёва. – М. : Эксмо, 2012. – 320 с.
6. Резолюция секции № 2 «Восточно-славянская цивилизация. Наследие князя Владимира» / XV Всемирный Русский Народный Собор «Базисные ценности – основа единства народа» // ВРНС, Соборы. URL: <http://www.vrns.ru/map.php>.

II. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ В СТРАНАХ И РЕГИОНАХ СЛАВЯНСКОГО МИРА

СУДЬБА В МИРОВОЗЗРЕНИИ ДРЕВНИХ СЛАВЯН

М. А. Антипов

**Пензенская государственная технологическая
академия, г. Пенза, Россия**

Summary. The article is devoted to the ancient Slavic ideas about fate, embodied in goddess Mokosh. It is argued that similar images are present in the myths of many other nations. The author concludes about faith of the Slavs in the inclusion of personal destiny in the fate of the cosmos and its predetermination.

Key words: fate; myth; worldview.

Проблема человека и смысла его жизни – исконный центр философской проблематики. Дельфийское «познай самого себя» не утратило актуальности и по прошествии многих столетий и остаётся актуальным и сейчас. Из данной проблемы, носящей истинно философский характер, зародилось всё существующее ныне социогуманитарное знание.

Человек в силу своей многоаспектности может быть рассмотрен с различных позиций: антропологической, аксиологической, этической, биологической, психологической и других. Но глубокое постижение человека, на наш взгляд, невозможно без обращения к внутреннему миру личности, экзистенции, субъективному миру переживания собственного бытия во всём многообразии его содержания и событийной наполненности. Динамика жизни человека, события, наполняющие её, отношения человека с миром, успехи и падения, повороты и изгибы жизненного пути – всё это семантически вбирает в себя ёмкое русское слово «судьба».

Жизненный путь человека, линия его существования есть не что иное, как суд бытия, в данном слове отражается тесная связь человека с бытием, его зависимость от бытия. Бытие вершит свой суд над человеком, и суд этот продолжается на протяжении всего существования человека.

Осмысление человечеством судьбы как императива здесь-бытия, экзистенциального феномена, носящего для каждого уникальный характер, менялось по мере эволюции мировоззрения от архаики до нашего времени. Первые представления человечества о судьбе, характерные для архаичного сознания, со-

держатся в мифах народов мира, в том числе и древних славян. Представления славян о судьбе были сконцентрированы в персонализированном, антропоморфном символическом образе богини Мокоши (Макоши).

Мокошь была единственной богиней, входившей во Владимиров пантеон наряду с божествами мужского пола. Такое её значение как главной богини обусловлено тем, что она, воплощая архетип Великой Матери, покровительствовала счастливой судьбе, которая в традиционном аграрном обществе славян была напрямую связана с урожаем.

Для конкретизации значения Макоши как богини судьбы обратимся к семантике слова «судьба» и близких ему по значению слов, которая успешно проанализирована Б. А. Рыбаковым. Данный автор выделяет три группы слов, так или иначе отражающих судьбу человека.

В первую группу он включает такие слова, как «доля», «удел», «участь», «счастье», «удача». Все они, по его мнению, означают сопричастность к разделяемому благу, обладание частью совместно добытой дичи или совместно выращенного урожая. Таким образом, «счастье» изначально означает наличие у человека или семьи части делимого имущества, называемого долей. Достаточно вспомнить, что до сих пор вместо слова «судьба» или слова «участь» в русской речи используется слово «доля».

Во вторую группу входят слова со значением «решение, постановление, определение». К ним он относит слова «судьба, рок и среча». Среча – сербское слово, имя древней сербской богини, представляемой в виде девушки, плетущей нить судьбы. Судьба и рок означают не просто судьбу, а подчинённость человека или семьи воле коллектива или вышестоящей инстанции.

Третий семантический оттенок слова «судьба» присутствует в словах «жребий» и «кошь». В отличие от «счастья» и «удачи», где получение определенной доли можно заранее предопределить (например, в зависимости от вклада каждого в общее дело), «кошь» означает не просто выбор определенной доли, а выбор доли путём метания жребия. Другими словами, «кошь» предполагает случайность и непредсказуемость судьбы.

Нами уже отмечалось, что Мокошь ассоциировалась у древних славян с культом урожая, и что это было обусловлено аграрным характером древнеславянского, как и любого другого традиционного, социума. Мокошь почитали как покровительницу именно случайной непредсказуемой судьбы, так как предсказать, какое количество урожая, составлявшего материальный базис повседневной жизни древних славян, соберёт та или иная семья, было невозможным. Итак, Мокошь в представлениях древних славян отвечала за хороший урожай, от которого

зависела судьба каждой семьи и каждого человека. Интересно, что плетёные ёмкости для зерна и других продуктов назывались у наших предков «кошелями», а плетёный хлев для овец – «кошарой». И когда из уст славянина-земледельца, собравшего хороший урожай зерна, звучало: «это мой кошель», это означало не только указание на собранное зерно, сложенное в плетёную ёмкость, но и на счастливый поворот судьбы, кошь, состоящий в хорошем урожае.

Макошь сохраняла своё значение в качестве объекта поклонения (в основном, женщин) и после христианизации Руси, хотя её значение претерпело изменения: она перестала выступать в качестве богини, воплощающей архетип Великой матери, и стала покровительницей женского прядения. По словам В. В. Иванова и В. Н. Топорова, следы культа Мокоши сохранялись вплоть до начала XX века на Севере и Северо-Западе Руси [1].

Важным атрибутом Макоши в представлениях древних славян было также прядение. Она представлялась как женщина с большой головой и длинными руками, которая любит прясть по ночам. Прядение как атрибут Мокоши аналогичен древнеиндийским представлениям о космическом ткаче, который, говоря современным языком, является конструктором мироздания. Этимология богини связана как с водой, рекой (мок – влажный, мокрый), так и с прядением (mokos – пряденье, плетенье). При этом оба этих смысла проявляются в русских сказках, во-первых, в сюжете о ткачихе, сидящей в колодце (сочетание прядения-тканья и воды), во-вторых, в том, что мотив реки в славянских сказках проявляется как некий символ пряжи. О близости Макоши к воде говорит тот факт, что в ряде сохранившихся источников, а именно в антиязыческих поучениях, Макошь упоминается вместе с вилами, то есть славянскими русалками.

В. В. Иванов и В. Н. Топоров высказывают мнение, что символ прядения может означать умножение жизненной ткани и воспроизведение потомства, что служит основанием для отнесения Мокоши к богам, отвечающим за воспроизводство людского рода. Это подтверждается и использованием при её описании символа воды, так как именно вода питает жизнь, является детородной влагой.

Однако прядение и воду можно рассматривать в качестве символов не только умножения жизни, но и определения жизненных линий. Не зря божества, аналогичные Мокоши, в мифических верованиях других народов (мойры – у древних греков, норны – у древних скандинавов) изображались с прялками, на которых они плели нити человеческих судеб.

Мокошь, являясь персонализированным воплощением судьбы, понималась нашими предками как безличная справед-

ливость. При этом Мокошь управляет не персонально судьбой человека. Она управляет судьбой всего космоса, мироздания, частью которого и является человек как космобиосоциальное существо. В связи с вышесказанным интересным нам представляется то, что makosh можно рассматривать как инверсированный вариант слова kosmos (космос), которое изначально означало гармонию, порядок. Из этого предположения следует ещё одна возможная трактовка имени славянской богини: макос – мать порядка, то есть упорядоченного организованного мира.

Подобные представления о судьбе и месте человека в мироздании были обусловлены спецификой архаичных представлений о соотношении человека и космоса. Человек не противопоставлял себя космосу, природе, а растворялся в них, становясь таким же целым, как и они. Идентификация с природой формировала уверенность во включённости персональной судьбы в «ткань мироздания».

Таким образом, в образе Мокоши сконцентрированы архаичные представления славян о мироздании и положении человека в нём, о том, что судьба человека строго определена и жизнь его бежит, словно река или нить, направление которой задаёт божество женского пола, аналоги которому есть в мифах других народов. Для синкретического мировосприятия наших предков была характерна твёрдая уверенность в предопределённости персональной судьбы, вкрапленной в судьбу всего мироздания или космоса.

Подобные представления о судьбе являются типичными для большинства древних народов. Так, у древних греков известны представления о слепом роке, воплощённые в образах уже упомянутых нами мойр, у древних китайцев – представление о Воле неба как едином мировом законе, у древних индусов – представление о божественной предопределённости, выраженные в идеях кармы и реинкарнации.

Библиографический список

1. Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. URL: <http://www.drevnosti.org/pagan/37-myth/201-2010-05-30-09-31-10>
2. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1994. – 610 с.

МОТИВ СТРАННИЧЕСТВА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Н. П. Мони́на

Омский государственный университет
им. Ф.М. Достоевского, г. Омск, Россия

Summary. This article is devoted to the consideration of the origins and the peculiarities of manifestations of motive странничества in the Russian cultural tradition. As the sources for this study were the work of the philosophical and cultural nature, the poetry of Sergei Esenin.

Key words: culture; space; the wanderer; the geopolitical factor; the climatic factor.

Мотив странничества ярко проявляется в отечественной культуре: и в философских исследованиях, и в русских народных сказках, и в былинах, и в литературе, и в декоративно-прикладном искусстве. Каковы истоки этого феномена?

С одной стороны, можно назвать географический и климатический факторы. Экстенсивный характер земледелия, его рискованность сыграли немалую роль в выработке в русском человеке лёгкости к перемене мест, извечной тяге к «подрайской земле», к «беловодью» и т. п., чему не в последнюю очередь способствует Россия с её огромной территорией. Д. Мордовцев, например, отмечает, что русский народ, несмотря на осёдлый характер, свойственный земледельческой стране, склонен к бродячей жизни, что без видимых причин он покидает родину и идёт искать чего-то на чужой стороне. Ему вторит и М. Горький, подчёркивая, что в русском крестьянине ещё не изжит инстинкт кочевника, он смотрит на труд пахаря, как на проклятие Божие, и болеет «охотой к перемене мест». У него почти отсутствует боевое желание укрепиться на избранной точке и влиять на окружающую среду в своих интересах, если же он решается на это – его ждёт тяжёлая и бесплодная борьба. Стремление к подвижности, к поискам «лучшей земли» было обусловлено ещё и историческими факторами. С XVII века расширение российского государства складывалось таким образом, что основные тяготы по обеспечению экспансии ложились на ядро государства, на его исконные земли. Именно здесь крепостное право было особенно свирепым, именно отсюда поступала большая часть рекрутов для различных военных кампаний, именно тут существовали самые высокие налоги. На окраинах было гораздо легче. Сибирь почти не знала крепостного права, в Малороссии оно было несравнимо мягче, и в эти регионы постоянно шла миграция из центральных частей России. «Такова уж, видно, историческая миссия русского племени, – писал И. Аксаков. – С самого начала своего исторического бы-

тия он наметил себе просторные рамки, воспитался на этой идее простора, – простор воздействовал даже на его духовную природу, простор манил и манит его до сих пор». «Кочевник» по своей природе, <...> русский человек (особенно тот его тип, который зовётся великорусским), вызвал даже принудительные относительно себя меры, чтобы приурочить его, прикрепить его к осёдлости: такое прикрепление к земле понадобилось не только для сёл и деревень (где оно породило даже крепостное право), но и для посадов и городов. Вместо упорной борьбы на месте... он – при всякой невзгоде – или «отъезжал» (если он боярин), или разбегался врозь, уходил, благо было куда уходить! «Ходить», бывать, это и в старину, и теперь – дело ему любезное. «Гулящие люди», «казачество», отхожие промыслы, куда отправляются чуть ли не тысячные подвижные артели, – странничество, возведённое даже на степень религиозного подвига (чуть не обязательного условия душеспасения), наконец, недавние и современные бродяги – это лишь разные виды всё того же непоседства, которое было бы совершенно неправильно объяснять только экономической нуждой. И теперь ещё русский крестьянин готов кружить, готов бегать, просто оттого, что «надоело», от «охоты к перемене мест», по духу малорусской пословицы: «хоть горше, да инше», одним словом – с тоски, неудачи у себя дома, часто по причине очень неважной, даже не раздумывая долго» [цит. по 4, с. 22–222].

Важна роль странника, бродяги не только в русской культуре, но и, пожалуй, в истории. Ведь бродяжничеством жила Русь и после тех времён, когда собственно сформировалось само государство, бродягами она расширила свои пределы, ими же отстояла свою независимость и от кочевых орд, бродяги же колонизировали и север, завоевали Сибирь, населили Дон и Урал. «Бродяжничество, как вольный переход с одних земель на другие, и теперь живёт в народе как одно из коренных начал его быта, и движет народом на всех путях, хотя и под другими именами, с другими оттенками» [там же, с. 223–224].

Л. Смирнягин, доктор географических наук, вводит наряду с понятием географической подвижности, понятие подвижности ментальной, понимая под ней извечную русскую тягу к уходу, тоску по странам обетованным, охоту к перемене мест. В основе «ментальной подвижности», по его мнению, «лежит не просто пессимистическая оценка своей нынешней жизни, но и жёсткая увязка такого пессимизма с фактом проживания именно в данном месте, а также неколебимая вера в то, что самый верный способ кардинально улучшить свою жизнь – это бежать куда-нибудь подальше, на окраину русской ойкумены, где процветают некие блаженные страны вроде «страны Муравии».

В этом свете исходное место обитания представлялось юдолю, которая не поддаётся улучшению, а потому и не заслуживает заботы и чрезмерного внимания. Прикрепление к земле выглядело насильственным и рождало отторжение самой этой идеи как чего-то внешнего, навязанного» [5, с. 79].

Б. П. Вышеславцев в работе «Русский национальный характер» говорит о том, что одной из центральных идей русских сказок, а, следовательно, бессознательной мечтой русской души, является искание «нового царства и лучшего места», постоянное стремление куда-то «за тридевять земель». В этом, говорит философ, есть, конечно, нечто общее сказочному миру всех народов: полёт над действительностью к чудесному, но есть и нечто своё, особенное, какое-то странничество русской души, любовь к чужому и новому здесь, на земле, и за пределами земли: «Града грядущего взыскуем». Н. А. Бердяев писал о том, что тип странника так характерен для России и так прекрасен. «Странник – самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нём приземистости. Странник свободен от «мира», и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашёл себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикреплённых, вечных путников, ищущих невидимого града» [2, с. 27]. Самым тягостным испытанием для Ильи Муромца, его богатырского духа, стала его многолетняя неподвижность, лишившая прирожденного странника «чиста поля». Философ говорит о том, что тип странника характерен для русской литературы, он есть и у Пушкина, и у Лермонтова, и у Гоголя, и у Толстого. Один из центральных мотивов русской литературы – мотив странничества. Земное существование человека – лишь временное, оно пройдёт «как с белых яблонь дым». У С. А. Есенина читаем:

Кого жалеть? Ведь каждый в мире странник –
Пройдёт, зайдёт и вновь оставит дом [3, т. 1, с. 234].

Не вернусь я в отчий дом,
Вечно странствующий странник [там же, т. 1, с. 253].

Все мы бездомники, много ли нужно нам [там же, т. 1, с. 305].

Ведь я почти для всех здесь пилигрим угрюмый
Бог весть с какой далёкой стороны... [там же, т. 2, с. 80].

Неслучайно изба, символизирующая Русь, земное бытие украшается коньком на крыше, то о чём писал Н. Клюев:

...на кровле конёк // Есть знак молчаливый, что путь наш далёк.

Посадив конька на крышу, русский мужик уподобил свою избу под ним колеснице. Есенин писал, что деревянный крашеный конёк на крыше русской избы – символ того, что Русь вся в походе, в движении, недаром он говорит о «скифской мистерии вечного кочевья»: «Я еду к тебе, в твои лона и пастбища», говорит наш мужик, запрокидывая голову конька в небо. Такое отношение к вечности, как к родительскому очагу, проглядывает и в символе нашего петуха на ставнях» [там же, т. 5, с. 171]. П. Я. Чаадаев писал: «...В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками» [цит. по 1]. Н. А. Бердяев отмечал: «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды... Тип странника так характерен для России и так прекрасен... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника» [2, с. 26–27]. Странники града своего не имеют, они града грядущего ищут. «В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града – Китежа, незримого дома. Перед русской душой открываются дали, и нет очерченного горизонта перед духовными её очами» [там же, с. 28]. По сути, русское странничество, как особое явление, духовное и психологическое, есть самобытная форма русского мессианства.

Вторым источником мотива странничества в русской культуре является особое геополитическое положение России между Востоком и Западом. Размышляя о восточном и западном начале в русской истории, культуре и душе, можно отметить, что русский человек более тяготеет именно к Востоку. Это вызвано неприятием сугубо материалистического понимания и отношения к миру, свойственного западной цивилизации. Её материализм, прагматизм и в целом, антигуманизм противоречат евразийской душе славянства. Восток же, наоборот, привлекает своей духовностью, хоть с точки зрения цивилизационной и является более отсталым и «диким». Стремление русского человека стать ближе к Востоку есть, скорее, осознание некоего внутренне имманентного качества, врождённого восточного начала и постоянного стремления к движению, к этому кочевому образу жизни. Это проявляется и в лирике С. Есенина в «Пугачёве»:

...если б
Наши избы были на колесах,
Мы впрягли бы в них своих коней
И гужом с солончаковых плёсов
Потянулись в золото степей [3, т. 3, с. 17].

Мотив странничества, столь ярко выраженный у С. Есенина, – не только олицетворение космического странничества, о чём поэт говорит в «Ключах Марии»: «...Русь, где почти каждая вещь через каждый свой звук говорит нам знаками о том, что здесь мы только в пути, что здесь мы только «избяной обоз», что где-то вдали, подо льдом наших мускульных ощущений, поёт нам райская сирена и что за шквалом наших земных событий недалёк уже берег» [там же, т 5, с. 167]. Но и на наш взгляд, это – подсознательное ощущение кочевого, восточного начала.

Таким образом, мотивами странничества пронизана отечественная культурная традиция, что ярко проявляется в различных видах и жанрах искусства. Истоками же подобных представлений являются особенности формирования русской культуры: географический, климатический и геополитический факторы.

Библиографический список

1. Арапов А. В. Русская софиология в контексте религиозных традиций Востока и Запада : автореф. ... дис. канд. филос. наук. – М., 1997. – 26 с.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 333 с.
3. Есенин С. Собрание сочинений : в 6 т. – М. : Академкнига, 1978. – 687 с.
4. Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека / сост. С. Иванов – М. : Московская школа политических исследований, 2006. – 616 с.
5. Смирнягин Л. Русские в пространстве и пространство в русских // Знание – сила. – 1995. – № 3. – С. 73–80.

ИДЕИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В КУЛЬТУРЕ РУССКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

А. В. Жуков, А. А. Жукова

Забайкальский государственный университет,
г. Чита, Россия

Summary. Article is devoted to attempt of judgment of processes of interaction of tradition of the Tibetan Buddhism and religiousness of Russian population. In article various structural levels of the Buddhism and religiousness of Russian on the basis of what the author comes to a conclusion that the layers connected with ordinary religiousness and practical value for a survival cooperated first of all that says about high extent of adaptive function of the Buddhism, and also that the reason of distribution of ideas of the Buddhism which sermon wasn't resolved among Russian, appeared that this religion was adapted for the outlook the Buryat which was in a framework of patriarchal, natural cults and cults of ancestral spirits are allocated. The household, national Lamaism became one of instruments of interaction of Russian and drill, offering not dogmatic and simple means for solution of problems of natural and social adaptation. In the end, to the XIX century religious landscape of the Transbaikalia was formed as a hard-organized area in which there is not only the Orthodox, but the archaic and traditional worship, shamanism, the regional variations of Lamaism, and the religious Russian-speaking population.

Key words: Tibetan Buddhism; Orthodoxy; Transbaikalia; Russian; Buryats; interaction; mixture; syncretism.

Начиная со второй половины XVII в., когда на территории Забайкалья стало всё более ощутимым влияние религиозной идеологии российской империи, монголоязычные племена региона приняли в качестве религии тибетский буддизм. На территории Забайкалья тибетское учение вобрало в себя традиционные народные обряды, верования и ритуалы архаического происхождения, связанные с культом гор, почитанием духов и божеств земли, рек, водоёмов, деревьев и других природных объектов. Усилия буддийской конфессии были направлены на достижение гармонии Учения Дхармы и традиций монголоязычного населения Забайкалья. В них почитались духи, предки и приносились жертвы. Этот процесс был документирован кодификацией обрядников общего жертвоприношения буддийским и небуддийским региональным божествам [10, с. 175]. Изменения затрагивали формы проповеди учения, методы религиозной практика и обрядовую сторону религии.

С точки зрения буддийской конфессии, все верования и культы, связанные с популярным уровнем вероучения и религиозной практикой, оказывались подчинены высшей цели буддизма – достижению нирваны [7, с. 62]. Однако это ни в коем случае не означает, что под влиянием аборигенных культов сам

буддизм не претерпевал никаких изменений. Мировоззренческие установки монголоязычного населения Забайкалья и буддизм оказывались открытыми для взаимодействия и не предполагали собственной вероисповедной исключительности. Это стало важным фактором в формировании такой смешанной конструкции, ставшей неотъемлемым элементом религиозного комплекса бурят, как «ламаизм». Бытовой ламаизм имеет свой круг религиозных представлений, обрядности, мифологию и пандемониум духов, на умилоствление которых направлены ритуальные действия. Как показывают исследования, бытовая обрядность ламаизма отчасти сформирована доламаистскими религиозными обычаями. Здесь нет реархаизации, есть ассимиляция и различные степени освоения буддийской обрядности со стороны населения [15, с. 66].

В итоге сложного процесса социальной адаптации буддизм не только сумел вписаться в общество кочевников, но и во многом трансформировать важные аспекты регионального взгляда на мир. Он принёс новую религиозную информацию, которую осваивало и адаптировало население региона; плодом культурного синтеза стало сложение особой духовной традиции. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особое вероисповедание в рамках махаянской традиции [5, с. 6]. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Центральной Азии и Байкальском регионе вполне обоснованно называется процессом «ламаизации» буддизма.

Для того чтобы дать определение ламаизму, необходимо признать, что вероучение буддизма не было целостным по содержанию и форме его пропаганды, а также по социальной функции его религиозных идеалов. Выделяются региональные аспекты буддизма, особенности его в Центральной и Байкальской Азии. Имеет место структурное разделение конфессии на церковный и бытовой уровни, стратификация религиозного знания по степени доступности для различных категорий – духовенства и мирян [7, с. 63]. Таким образом, «ламаизм» выступает как форма буддийского мифотворчества, выполняющая самостоятельную сакральную функцию. Функциональное значение ламаизма состоит в усилении адаптивных возможностей буддийской проповеди, что ярко проявилось на примере взаимодействия данной конфессии и религиозности русского населения.

Распространение влияния ламаизма среди забайкальских бурят совпало со временем, когда народы Байкальского региона подверглись колонизации и попали в сферу влияния российской цивилизации. В это время буддизм не имел права оказывать влияние на русское население, которое считалось носите-

лем православия. Мало этого, православие само как идеологическая опора России на колонизируемых территориях должно было использоваться как орудие русификации аборигенов, при этом русификация понималась исключительно как обращение в Христову веру [9, с. 204]. Однако христианизация аборигенов региона оказалась более сложным и неоднозначным по последствиям процессом, чем ожидалось. Причиной этого стало то, что, несмотря на вхождение в состав России и последующее политическое, экономическое и культурное подчинение, значительная часть аборигенного населения была невосприимчива к сущностным идеям православия. Напротив, идеи буддизма, уже адаптированного и смешавшегося с культурой бурят Забайкалья, получили хождение среди русских. Процессы разворачивались следующим образом.

Как заметила Т. Г. Человенко, здесь столкнулось два принципа отношения к бытию как целостности, в одном случае – догматический, а в другом – мифологический [17, с. 300]. Так, согласно принципам православного богословия, Вселенная сотворена Богом из ничего, в отличие от смешанных ламаистских представлений бурят. Разделив мир на божественный и материальный, христианство поставило вопрос о существовании двух миров, связываемых отношениями между человеком и Богом [11, с. 10]. В отличие от христианства, этнические представления бурят-ламаистов о Вселенной более натуралистичны. Картина мира в их представлениях имела параметры и символы, многие из которых были универсальны на уровне мировой культуры и сводились к моделированию многоуровневой Вселенной. С типологической точки зрения, смешанные религиозные взгляды этого населения можно свести к анимизму, так как в конечном счёте они предполагают наличие одушевлённости окружающего мира. Наиболее устойчивым мифологическим мотивом данной структуры мира была сопричастность земного, человеческого бытия миру духовному, понимаемому как область бытия душ и духов предков [6, с. 79].

В сравниваемых структурах, на первый взгляд, обнаруживается объединяющий момент, заключающийся в очевидном подобии антропоцентрических представлений о мире. Однако само понятие о человеке противопоставляло эти мировоззрения. В отличие от одушевлённого человека в ламаистской традиции бурят, христианство в центр мира поставило такого человека, в котором признавалось существование материальной и душевной природы, но при этом приоритет отдавался духовному началу, соединяющему Бога и человека. То есть, в центре православной картины мироздания находился единый Бог [11, с. 23], что окончательно определяло теоцентризм, утверждаю-

щий вторичность иных мировоззренческих принципов. Отсюда и принципиальное расхождение понимания каноническим православием и бурятами Забайкалья сущности отношений между человеком и божеством. Если в традиционном миропредставлении бурят началом Вселенной и человека является принесённая некогда жертва и все последующие действия – это лишь повторение переживания этого события, то согласно христианству, причиной исторического процесса является «первородный грех» и его следствие – унаследованная человечеством греховность. Христианство представляется как единственная богоданная религия, которая содержит в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий. Она заключается в вере во второе пришествие Бога Сына Иисуса Христа, гибель старого мира и возникновение нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида.

В контексте предпринятого сравнения видно, что принятие православия для неопита означает такой переход в иную доктрину, который сопровождается уничтожением предшествующей картины мироздания. Таким образом, догматический уровень православия не предполагал возможности взаимодействия с этническими представлениями, и поэтому реализация идеи христианизации населения Забайкалья представляла сложную задачу. Причина заключалась в том, что если язычникам и ламаистам по силам было отказаться от одних богов в пользу других, то христианство предполагало полную переориентацию мировоззренческих установок. В массе бурят это было неприемлемо, что доказал опыт попыток распространения православия, предпринятый учреждённой в 1727 г. Иркутской епархией [4, с. 148]. Тем не менее, принятие отдельных идей христианства здесь всё же состоялось. Среди причин было то, что они распространялись не через проповедь, а посредством межэтнических контактов.

Народная вера русских, представлявших православие на территории региона, отличалась от православной догматики. Это объясняется тем, что православие не смогло уйти от логики обыденной жизни, с которой столкнулись проповедники во внецерковной среде ещё в тот период, когда православие распространялось среди восточных славян. В обыденной религиозности обращённого в православие населения под внешним покровом христианства сохранялись элементы религиозных традиций охотничьих, земледельческих и скотоводческих общин с их стереотипами мышления и верованиями. Всё это преломляло христианский идеал человека в религиозности русских, сущность которой многие научные и богословские концепции определяют как языческо-христианское смешение [16, с. 18]. Сове-

менные исследователи отмечают, что дохристианские верования сохранились до настоящего времени в комплексе религиозности русского населения [1, с. 14]. «Суеверие на Руси, как известно, получило наибольшее своё развитие во времена господства язычества, – пишет Г. М. Осокин. – Тесно связанное с религией и верованиями язычника, им же оно поддерживается в тех местностях нашего отечества, где населению приходится жить рядом с иноверцем. Неудивительно, что и Забайкалье со своим русским населением по суеверию занимает одно из первых мест» [12, с. 102]. До сих пор в культовой практике русских присутствуют такие реликты религиозного поведения, которые воспринимаются ими как православные, но происходят из дохристианской древности.

Определённая суеверность и мистицизм русских (вера в бесов, домовых и т. п.) способствовали тому, что некоторые архаические и традиционные элементы верований бурят, эвенков и тюрков становились неотъемлемой частью их мифо-религиозных представлений. Вместе с ними в религиозность русских проникали буддийские идеи. Русские «отдавали дань» бурханам, почитали «святые бурятские места», бережней относились к объектам природы, которые обожествляли аборигены [14, с. 87]. Этот слой культуры на бытовом уровне и контактировал с традиционной символикой этнических представлений о мироустройстве, что способствовало началу длительного мирного сосуществования русских, идентифицирующих себя как православных, и бурят, понимавших себя как буддистов. Как пишет О. В. Бураева, наряду с Христом, Николаем-Угодником и другими христианскими божествами в умах забайкальцев, как русских, так и бурят, проживали тэнгрии, хаты и духи. К христианским датам приурочивались производственно-религиозные обряды [4, с. 152]. В таком конфессиональном пространстве «народное христианство» и не боролось против «народного буддизма», оно не разрушало и не могло разрушить религиозного понимания картины мира бурят или эвенков.

В традициях религиозности различных народов обнаружили и другие объединяющие черты. Как и у аборигенов Забайкалья, у русских социуму отводилась роль активного участника в поддержании и сохранении миропорядка. Задачей было соблюдение единого ритма с космоприродными законами жизни-смерти, что реализовывалось в согласованности космосоциальных возрастных процессов [2, с. 8]. Живучесть этих представлений и их «консервирующая» роль в закреплении архаического принципа социальной организации, характерные для славянской традиции, способствовали развитию диалога культур Востока и Запада за Байкалом. Например, факты совмест-

ного почитания природных сил как божественных наблюдали уже в XVII в. И. Идес и А. Бранд, которые писали, что население Байкальского побережья: шаманисты, ламаисты и христиане почтительно поклонялись Байкалу и называли морем [8, с. 140]. В работах А. П. Щапова существуют описания того, как в Нерчинском округе русские обращались с просьбами к шаманам в случаях болезни или необходимости помощи. По замечанию исследователя, в это время формировалась обрядность, определяющая отношение русских к окружающей природе согласно бурятским обычаям. Наблюдатели отмечали, что в культурном освоении пространства русские стали использовать символы, связанные с древними культами [18, с. 397]. Многие русские, проживавшие по соседству с бурятами, даже забывали многие старинные русские суеверия [4, с. 103].

Так, в процессе освоения русскими нового жизненного пространства происходила взаимная ассимиляция социально-этических и культурных стереотипов коренных народов и русских мигрантов. Это отразилось на верованиях и тех, и других. Так народно-христианские (то есть, представляющие собой сплав православного канона с дохристианскими традициями) воззрения становились составными элементами в формировании новых локальных культур. На территории Байкальского региона выделяются культуры казаков, старожилов и семейских. Они сформировались в результате процессов этноконфессионального смешения в течение XVII–XIX вв. В. И. Затеев и Н. В. Лабутина описывают процессы, когда в результате процессов активных заимствований у бурят и тунгусов [14, с. 161] происходит фактическое укоренение казаков на забайкальской земле, приводящее к появлению новой этнической группы. Её отличие заключалось в формировании смешанного антропологического типа, материальной культуры, сохранения родственных связей и двуязычия, объединявших казаков и аборигенное население. Необходимо отметить, что для Забайкалья это явление не было единственным, по причине, которая была отмечена В. И. Затеевым [14, с. 475], доказавшим, что русские люди, осваивая новые земли, селясь по соседству с другими народами, осознавали, что жизненно важно ценить и понимать чужое, но в то же время не утратить свою духовную культуру.

Аналогичные процессы взаимодействия с аборигенными культурами шли в среде крестьян-старожилов. Результатом их стало появление смешанных групп – карымов и гуранов, которые идентифицировали себя как православных. Однако, как отметил А. П. Щапов, для этих групп православный образ жизни оказался не до конца приемлемым. Православие, имевшее главной опорой русский язык, среди них носило поверхност-

ный, упрощённый характер [18, с. 370]. Смешанное население было носителем элементов христианской, дохристианской и отчасти буддийской религиозности и придерживалось обычаев бурят или эвенков. На этом фоне дольше других сохраняли специфические особенности своей группы старообрядцы, или семейские Забайкалья. Основой поддержания обособленного существования была религиозность староверов [3, с. 7]. Семьи семейских долго сохраняли черты домостроя и патриархальности. Тем не менее, постепенно в общинные и религиозные устои семейских вторглись новые веяния. Необходимые для выживания в суровых условиях региона хозяйственные связи привели к сближению с местным населением, а иногда и смешанным бракам [13, с. 38]. Вторжение единоверия и работа православных миссионеров ослабила старообрядческие толки. Под влиянием социально-экономических факторов произошло ослабление замкнутости старообрядческого общества и последующее включение «семейских» в социально-экономическую и религиозную сферу региона.

Итак, на основании изложенного можно выделить следующие особенности процесса взаимодействия религиозности русского населения и буддийской религиозности аборигенного населения в Забайкалье в течение XVII–XIX вв. На официальном уровне жизнедеятельность человека находилась под контролем православием, которое выступало в роли государственной идеологии. Вместе с этим, в обыденной религиозной жизни региона сохранялись территориальные и этнические локусы, в которых приоритетными оказывались идеи и символы ламаистской конфессии либо этнических традиций. Причиной распространения идей буддизма, проповедь которого не была разрешена среди русских, оказалось то, что данная религия была адаптирована к мировоззрению бурят, находившемуся в рамках патриархальных, природных культов и культов духов предков. Бытовой, народный ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая недогматические и простые средства для разрешения проблем природной и социальной адаптации.

Процессы взаимодействия между различными этноконфессиональными группами бурят, русских, эвенков, показали, что в большинстве они не способствуют массовому обращению бурят и эвенков в православие, а русских – в буддизм и шаманизм. В то же время, это взаимодействие создавало условия в при которых возникала возможность частичного приобщения к иным религиозным традициям. Это обеспечивало длительное и мирное сосуществование представителей различных типов религиозности, их взаимодействию и заимствованиям. В итоге, к

XIX веку религиозное пространство Забайкалья было сформировано как сложно организованная сфера, в которой существуют не только православие, но архаические и традиционные культы, шаманизм, региональные варианты ламаизма, и религиозности русскоязычного населения.

Библиографический список

1. Башаров И. П. Представления о духах-хозяевах местности у русского промыслового населения Восточного Прибайкалья // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации – Иркутск, 2003. – С. 14–16.
2. Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение о опыте Церкви в народном христианстве. – СПб., 2000. – 400 с.
3. Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. – Новосибирск, 1994. – 148 с.
4. Бураева О. В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII–начале XX в. – Улан-Удэ, 2005. – 212 с.
5. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006. – 341 с.
6. Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. – Чита, 2002. – 189 с.
7. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – 200 с.
8. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1995). – М., 1697. – С. 131–142.
9. Константинова Н. Н., Болонев Ф. Ф. Народы Забайкалья в XVII–XX вв. // Энциклопедия Забайкалья. – Новосибирск, 2000. – С. 204–206.
10. Ламаизм в Бурятии XVIII–начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г. Р. и др. – Новосибирск, 1983. – 236 с.
11. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1994. – 288 с.
12. Осокин Г. М. На границе Монголии. Очерки и материалы по этнографии Юго-Западного Забайкалья. – СПб., 1906. – 304 с.
13. Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – 129 с.
14. Русские в Бурятии: история и современность / под ред. В. И. Затеев. – Улан-Удэ, 2002. – 578 с.
15. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI–начало XX века. – Новосибирск, 1988. – 104 с.
16. Толстой Н. И. Славянские верования. Славянская мифология. – М., 1995. – С. 16–18.
17. Человенко Т. Г. Миф и логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. – СПб., 2001. – Вып. № 8. – С. 300.
18. Щапов А. П. Этнографическая организация русского народонаселения // Соч. А. П. Щапова. – СПб., 1906. – Т. 2. – С. 365–397.

ВЛИЯНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ НАЧАЛА 30-Х ГОДОВ XIX СТОЛЕТИЯ НА ПОЛОЖЕНИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В УКРАИНЕ

О. А. Баковецкая
Николаевский национальный университет
им. В. Сухомлинского, г. Николаев, Украина

Summary. The Polish revolt, beginning in October 1830, became an answer for tacking of Polish earth to the Russian empire. National liberation motion that overcame, including, and Ukrainian earth, found support from the side of Catholic Church. It caused a reaction from the side of Russian autocracy in relation to confession.

Key words: confession; Catholic Church; consistory; concordat; national; clergy.

В результате подавления польского восстания 1830–1831 годов в Российской империи начинается период реакции. Прежде всего, это касалось западных и юго-западных губерний. Репрессивные действия власти направлены были не только против непосредственных организаторов и участников восстания. Самодержавие отождествляло понятия национально-освободительное движение и римско-католическая церковь. Именно идеология римско-католической церкви в совокупности с национальной идеей, а также влияние римско-католического духовенства на население для чиновников были одним из решающих факторов во время восстания. Вывод, который сделала власть, привёл к «коренным изменениям в национальной политике государства. Царское правительство проводило жёсткие меры антипольского и антикатолического характера: были ликвидированы католические монастыри, закрыты католические приходские школы в Подолье и на Волыни, аннулированы католическо-православные браки, заключённые католическими священниками, бракоразводные дела католиков переданы православным судам и т. п.» [1, с. 99].

В статье «Российский конкордат от 3 августа 1847 года и создание Тираспольской епархии» о. Болеслав Кумор пишет, что после кровавого подавления польского восстания вышла энциклика папы Григория XVI «*Sum primum*» с просьбой, обращённой к Николаю I про снисходительное отношение к римско-католической церкви. Однако «Россия с этого года начала широкомасштабную акцию уничтожения католической церкви и всего польского на так называемых «забранных землях». Царские указы антикатолического и антипольского характера посыпались, как из «рога изобилия» [2, с. 124].

Необходимо обратить внимание на то, что репрессивные действия, направленные против римско-католической церкви приобрели планомерный характер ещё до начала восстания. Польское национально-освободительное движение стало достаточным для самодержавия в деле оправдания широкомасштабных репрессий против конфессии. Ещё в июле 1830 года, согласно положению комитета министров, принято решение запретить самовольные отъезды римско-католического духовенства из приходов, за которыми они были закреплены [3, с. 249]. В этом же году в очередной раз запретили католическим священникам проводить агитацию среди людей православного вероисповедания [3, с. 253]. На протяжении 1830–1836 годов вышел ряд указов, согласно которым: 1) запрещалось униатам и православным работать в католических костёлах и монастырях [4, с. 32]; 2) самовольно построенные римско-католические церкви не имели права на организацию прихода, даже если католики соответствующего региона имели в этом острую необходимость; 3) в костёлах разрешалось проводить богослужения только в чётко определённое местной властью время [3, с. 253–342].

После начала восстания власть фактически получила легитимную возможность расправиться с римско-католической церковью, обвиняя последнюю в тесных связях с восставшими. Уже в декабре 1831 года Комитет по делам Западных губерний утвердил правила конфискации имущества католических монастырей. Также 19 июля 1832 года появился царский указ «Про ликвидацию некоторых римско-католических монастырей». Результатом реализации этих документов стало закрытие на территории Правобережной Украины 61 монастыря [4, с. 32–33]. Указом от 25 июля 1832 года закрыты все католические приходские школы на Волыни и Подолье. С этого времени учебные заведения переведены в управление православной церкви. В 1832 году также вышел указ, который аннулировал все браки между католиками и православными [2, с. 125].

В апреле 1834 года вышло постановление про запрещение греко-униатскому духовенству служить в римско-католических церквях [3, с. 237]. 1 января 1837 года дела по греко-римской церкви переданы из министерства внутренних дел обер-прокурору Святейшего Синода [3, с. 238–239]. Цель указа – активизация мероприятий по возвращению униатов в их родное лоно – восточную церковь. 25 июля 1839 года Николай I подписал указ, которым окончательно ликвидировал греко-католическую церковь в России и подчинил её бывшие приходы администрации православной церкви. Попытки униатов перейти в католическую веру, указом от 28 ноября 1839 года приравнены к измене [2, с. 125].

На протяжении 1840–1843 годов вышел ещё ряд указов, направленных на уничтожение римско-католической церкви. Среди них можно выделить указ про передачу недвижимого имущества католической церкви в западных провинциях в государственную собственность от 25 ноября 1841 года; про назначение специальных секретарей в римско-католические консистории с целью установления контроля над действиями епископов от 1 января 1843 года [2, с. 127].

Позиция местной администрации относительно конфессии не ограничивалась действиями в рамках установленных законов. С целью оградить себя от обвинений в бездеятельности, чиновники выдавали бесчисленное количество распоряжений, которые включали мероприятия по контролю и ограничению прав католической церкви в «неблагонадёжных регионах» [5, л. 1–33].

Таким образом, польское восстание, по мнению власти, давало законные основания для преследования римско-католической церкви, которая поддерживала участников освободительного движения. В свою очередь, эти действия имели определённые последствия: 1) католическая церковь всё больше превращалась в идейно-духовное ядро национально-патриотических сил; 2) в обществе продолжал углубляться раскол по религиозной принадлежности; 3) свобода вероисповедания окончательно превратилась в пустой звук.

Библиографический список

1. Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. – Саратов, 2001. – 382 с.
2. Кумор Б. Российский конкордат от 3 августа 1847 г. и создание Тираспольской епархии // Чаплинский Б. История церкви в России. – СПб., 2000. – С. 124–128 с.
3. Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. – Кн. 2. – Ч. 3. – СПб., 1862. – 746 с.
4. Хитровська Ю. В. Організаційно-правове становище римо-католицької церкви на Правобережній Україні наприкінці ХУІІІ–на початку ХХ ст. // Сторінки історії: збірник наукових праць. – Вип. 30. – К.: ІВЦ «Видавництво» Політехніка», 2010. – С. 27 – 42.
5. Центральный государственный исторический архив, г. Киев. – Ф. 442. Оп. 783. Д. 97. Л. 33 (Дело по донесению Начальника Радзивилловского таможенного округа о неблагонадёжности римско-католических ксендзов. 12.05.–17.08.33.)

РУССКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

М. А. Иванкина

Пензенская государственная технологическая
академия, г. Пенза, Россия

Summary. Emerged in the 80's.–90's. XX century, against the background of political instability and social unrest, the rise of religious tendency in the Russian society is stored in the first decade of the XXI century. Its feature is the spread on the territory of Russia special spiritual subculture – "paganism." This article discusses the main trends and spiritual component neo-pagan cults as a sociocultural phenomenon in modern Russian society are considered positive and negative movements Russian neo-pagans, trying to revive the ancient Slavic paganism.

Key words: Russian; neo-paganism; religion; subculture.

Современное человечество не знает периодов в своей истории, практически свободных от каких-либо форм религиозных верований. Тем сложнее найти ответ на вопрос, какие социальные потребности религия реализует и каким социальным ценностям отвечает. В переводе с латинского *religio* – набожность, святыня, предмет культа. У Русской Православной Церкви это – связь с Богом. Своё определение религии даёт и социология. В советский период развития социологии религия трактовалась в контексте марксистской теории общества. В связи с этим религия должна была рассматриваться как одна из форм общественного сознания [1, с. 56]. На современном этапе подобного единства во мнениях нет. Каждый из авторов, занимающихся социологией религии, даёт своё, авторское определение. Нам наиболее близка точка зрения казанского исследователя Л. С. Астаховой, у которой религия – это «общественно-историческое явление, форма общественного сознания и соответствующая ей психология и поведение людей» [2, с. 11]. Как видим, акцент делается как на сознании, так и на поведенческой составляющей личности, субъекта действия.

В государстве Россия за более чем двух тысячелетнюю историю вопрос о религии, её месте в обществе стоял трижды. Первый раз в конце X века, и тогда он закончился принятием христианства в 988 году. Второй раз – в конце XIX–начале XX веков, на сломе эпох, когда переосмыслилась роль церкви в жизни общества и отдельного индивида. Третий раз случился в конце XX–начале XXI века, в период глобальной трансформации российского общества и института религии на фоне становления информационного общества.

Отметим: начало ХХІ века – не просто период продолжающейся трансформации религии, но и период глубокого кризиса в истории российского общества. Ломка традиционных ценностей, неудачи в построении новых, буржуазно-демократических, идеалов привели к нарушению психологического здоровья нации и возникновению явления, названного С. Бочнером «культурным шоком» [3, с. 193]. Культурный шок – это шок от нового. Гипотеза культурного шока основана на том, что опыт новой культуры (в нашем случае – современной российской) является неприятным или шоковым потому, что он неожидан и может привести к негативной оценке собственной культуры и ценностей, накопленных предыдущими поколениями [3, с. 194]. Первым использовал этот термин К. Оберг, выделив шесть аспектов культурного шока:

- 1) напряжение, к которому приводят усилия, требуемые для достижения необходимой психологической адаптации;
- 2) чувство потери или лишения (друзей, статуса, профессии и собственности);
- 3) чувство отверженности представителями новой культуры или отвержения их;
- 4) сбой в ролях, ролевых ожиданиях, ценностях, чувствах;
- 5) неожиданная тревога, даже отвращение и негодование в результате осознания культурных различий;
- 6) чувство неполноценности от неспособности «совладать» с новой средой [3, с. 194].

В начале 90-х годов, с распадом СССР, были потеряны значимые социальные связи, поддерживавшие общество в прошлом. Новая реальность не смогла предоставить их аналогов, что и привело к возникновению культурного шока. Культурный шок стал частью процесса адаптации к возникшему психологическому стрессу и проявился в стремлении к более понятной, стабильной и предсказуемой среде. Наиболее комфортным и приемлемым для российского общества выходом из состояния культурного шока стал поиск поддержки со стороны других людей и объединение единомышленников. Подобные союзы чаще всего возникают в двух сферах – профессиональной и религиозной. В данном случае нас интересует религиозная сфера жизни общества.

Конец ХХ века стал временем всеобщего обращения жителей бывшего СССР к религии. Обращение было тем интенсивней, чем больше чувствовалась усталость от перемен и революций [4, с. 37]. Религия получила возможность вступить в диалог с миром, провозгласив ориентацию на возрождение традиционных ценностей как реакцию на вызов современности и глобальные проблемы – политическую нестабильность и социальные потрясения. В религиозной сфере жизни российского об-

щества стали наблюдаться две основные тенденции: возрождение русского православия и распространение как нетрадиционных, так и простейших древних верований, не препятствующих принятию христианства. В отсутствие официальной статистики Государственного комитета статистики по религиозной принадлежности населения Российской Федерации, критерием определения численности последователей того или иного религиозного направления могут служить, прежде всего, данные социологических опросов. По их данным и по количеству зарегистрированных религиозных организаций, доминирующее положение в религиозном пространстве современной России занимает Православие в лице Русской Православной Церкви [5, с. 51].

РПЦ оказала огромное влияние на становление и развитие российской государственности, культуры и образа жизни. Этот исторический факт, а также то обстоятельство, что, по данным опроса Левада-Центра в 2007 году [5, с. 51], от 56 % до 63 % россиян относят себя к православным, позволяет говорить о том, что изменился и статус Русской Православной Церкви как социального института: от «выживающего» до важнейшего. Именно с РПЦ большинство людей связывают свои и надежды на достойную жизнь и возрождение России [6, с. 24].

С другой стороны, крушение господствующих идеологических систем, как свидетельствует исторический опыт, всегда вызвало к жизни новые системы взглядов, помогавшие ориентироваться в изменившемся мире, делавшие этот мир понятным и предсказуемым, а главное – управляемым. Отказавшись от всего, что было связано с Советским Союзом, часть российского общества стала искать духовную опору в идеализированном прошлом – в нетрадиционных и простейших древних верованиях, которые «обещают наделить» своего адепта силой, способной управлять миром с помощью общения со сверхъестественными силами, их запугивания или задабривания. Среди них особое место занимает неоязычество.

Неоязычество – новые или реконструированные древние языческие учения и духовные практики, тип новых религиозных движений. Этимологически термин «неоязычество» происходит от церковнославянского понятия «язычество», которое долгое время носило уничижительный характер, поэтому сами сторонники этого течения относятся к термину «неоязычество» зачастую с неприязнью, предпочитая называть себя (в случае со славянским неоязычеством) «родноверами», «православными волхвами», «славяно-ариями», «родичами» и др. В общем же среди названий неоязыческих культов весьма часто встречаются термины «язычество» и «традиция», призванные позиционировать их как аутентичные и восходящие к древним корням [7,

с. 61]. На наш взгляд, наиболее полно отражает особенности неоязычества определение, данное А. В. Гайдуковым. Неоязычество – совокупность религиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией [7, с. 61]. Это своеобразная субкультура, представляющая автономное образование внутри господствующей культуры. Само звучание термина «неоязычество» роднит его с «язычеством». Но хотелось бы подчеркнуть, что неоязычество – это качественно иное образование, своеобразное переосмысление языческого мировоззрения, модернизация и развитие архаических основ культуры.

Эволюция неоязычества происходит не в направлении буквального возрождения язычества, а в соответствии с рефлексией над современными проблемами самоопределения человека в мире. Если язычество имеет отношение в основном к прошлому, то неоязычество апеллирует, в основном, к настоящему и будущему человечества. Неоязычество не является особенностью развития постсоветской российской культуры. Впервые это явление возникло в Западной Европе в 20-е–30-е гг. XX века [8, р. 128]. В это время нации, находящиеся в поиске национальной идеи, пытаются найти её решение, в том числе и в религии. Появляются духовные течения, схожие с русским неоязычеством конца XX века, – Nature Religions и Native Religions, наиболее характерные для Германии и США. В Англии или Франции, где подобных проблем не возникало, кризис традиционной религиозности выражался, в первую очередь, в росте интереса к оккультизму и сектантству [9, р. 57]. В России неоязычество тогда не успело сформироваться, так как тенденции его формирования были подавлены революцией и насаждением новой идеологии марксизма-ленинизма [8, р. 135].

Второй виток развития неоязычества в России произошёл в конце 1980-х–начале 1990-х годов. Возникают несколько регионов высокой активности адептов неоязыческих культов. При этом основная масса их относится к городской интеллигенции. В конце 90-х гг. XX в. эта тенденция сохраняется. Главным регионом распространения неоязычества является Центральная Россия, а Санкт-Петербург и Москва считаются наиболее активными информационными и организационными центрами пропаганды [7, с. 72]. В этих регионах сосредоточено подавляющее большинство всех российских центров неоязыческих культов, их штаб-квартиры и издательства. Краснодар стал средоточием неоязычников южного региона России. В Поволжье возник регион возрождения этнического язычества – в местах расселения

марийцев, чувашей, удмуртов [7, с. 73]. Язычество стало здесь символом национального возрождения трёх поволжских народов. В Сибири центром неоязычества является Новосибирск.

Неоязычество не имеет единой организационной структуры и подразделяется на множество групп, взгляды которых существенно различаются. Несмотря на это, на современном этапе можно условно выделить два основных течения неоязычников в России.

Первая группа, наиболее организованная и многочисленная, – приверженцы «современного язычества». Основными категориями мироустройства в «современном язычестве» считаются Явь, Навь и Правь. Явь – это мир «явный», где обитают люди. Навь – «непроявленный мир», где обитают души предков, мир духов, или Пепельное (Подземное) Царство. Правь понимается как мир богов или Закон, управляющий Явью и Навью [10]. Несмотря на общее понимание мироустройства, в течение «современного язычества» можно обозначить два крупнейших направления: «Родноверие» (этнический политеизм, вера в исконных богов своего народа) и «Природоверие» (обожествление сил природы). Представители «современного язычества» часто оформляются как общественные объединения. В среднем их общины состоят из 10–15 человек в возрасте 20–35 лет.

Вторая группа «неоязычников» – это группы населения, сохранившие свои традиционные верования с незначительными изменениями под влиянием православия, иначе говоря – этнические язычники. К числу областей Российской Федерации, где в начале XXI века проживает немногочисленное число этнических язычников (до 1,5 тысячи человек) относится Самарская область (Шенталинский район). Большая часть из них по национальной принадлежности – чуваша. Религиозные практики неоязычников носят коллективистический, традиционный характер [11, с. 93]. При всём своём разнообразии неоязыческие культы обладают определённым единством сущностных признаков, а также общих характеристик как их собственно религиозного содержания, так и социальной апелляции, которые позволяют видеть их типологическое отличие от традиционных религий.

Всем неоязыческим культам свойственны такие особенности, как:

- 1) акцент на иных формах связи со сверхъестественным началом, не характерных для традиционного христианства. Провозглашается верховенство безличного священного начала (Абсолюта, Природы), возможность прямой и непосредственной связи с ним;

- 2) особая роль отправителей культа. В неоязыческих объединениях славянских и поволжских народов высокое положение

ние занимают жрецы, которые разрабатывают новую обрядность и мифологию (в первую очередь формируют обширный пантеон богов), используя реликты архаических культов;

3) предпринимаются активные попытки участвовать в патриотических мероприятиях.

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II на открытии Архиерейского собора 2004 года в своём выступлении назвал распространение неоязычества одной из главных угроз XXI века, поставив его в один ряд с терроризмом и «другими губительными явлениями современности» [11]. В связи с этим Круг языческой традиции направил в Священный Синод Русской Православной Церкви открытое письмо, которое было передано 18 октября 2004 года в ОВЦС Московского Патриархата [11]. В этом открытом письме говорилось о недопустимости заявлений, задевающих честь и достоинство современных язычников и нарушающих законы «О свободе совести и о религиозных объединениях» и «О противодействии экстремистской деятельности». В публикациях деятелей РПЦ особо отмечается ненаучность подхода родноверов к реконструкции древнеславянских верований [9].

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в интервью 2009 года заявил, что дьявол являлся народам различным образом – например, через языческих богов. Также он назвал язычество заблуждением, через которое люди бессознательно и неразумно поклоняются тёмной силе [11].

Заключая сказанное, отметим следующее. Возникшая в 80-е–90-е гг. XX века тенденция роста религиозности сохраняется в российском обществе и в первое десятилетие XXI века. Её особенностью является распространение на территории России особой духовной субкультуры – «неоязычества». Распад государства и смена индустриальной цивилизации постиндустриальной привели к возникновению условий для развития неоязычества. Среди них мы считаем нужным выделить следующие:

1. Поиск национальных корней и национальной идеологии, основанный на стремлении к национальной сегрегации и национальному обособлению. Возрастание роли этничности – реакция на неопределённость, поскольку нетерпимость к неопределённости – одна из самых сильных психологических характеристик человека, способствующая его адаптации в окружающем мире [1, с. 56].

2. Стремление противодействовать ряду негативных тенденций в развитии общества: мировому экономическому кризису, распаду государства и т. д. Сложность новой жизненной ситуации значительно опережает возможности людей адекватно реагировать на происходящие изменения. В результате этого

возникает острая потребность в «психологических фильтрах». Одним из таких фильтров служит обращение к этническим ценностям, представляющимся вечными и неизблемыми в бурном потоке времени.

Библиографический список

1. Гараджа В. И. Социология религии. – М., 2005.
2. Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. – Казань, 2006.
3. Лебедева Н. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М., 1999.
4. Юдин В. В. Вера в колдовство как проявление обыденного сознания молодёжи // Социологические исследования. – 2005. – № 11. – С. 35–40.
5. Андреева Л. А. Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 46–52.
6. Возьмитель А. А. Социология религии в России: проблемы и перспективы // Социологические исследования. – 2007. – № 10. – С. 20–25.
7. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. – М., 1999. – Ч. 1.
8. Roszak T. The Making of a Counter Culture. – New York, 1976.
9. Eliade M. Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. – Chicago, 1975.
10. Неформальные общественные движения языческого толка: Круг языческой традиции. URL: <http://www.slavya.ru>
11. Поликарпов В. С. История религий. – М., 1997.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ВАРИАЦИИ: ОТ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ К «НЕОЯЗЫЧЕСКИМ РЕАЛИЯМ»

О. С. Тютинина

Нижегородский государственный педагогический
университет им. Козьмы Минина,
г. Нижний Новгород, Россия

Summary. This article aims to consideration Interpretation of individual and universal eschatological systems in the works of Russian and foreign scholars of philosophy of religion. And to identify and systematize the eschatological themes of representatives Neopaganism.

Key words: individual eschatology; universal eschatology; the myth of the end of the world; neo-paganism; neo-paganism eschatology.

Проблема эсхатологии, лейб-мотивом проходящая по различным типам религиозных систем всех времён и народов, в период средневековья человечества была наиболее ярко представлена, со свойственной христианскому сознанию дуалистичностью, в виде «малой» и «большой» эсхатологии, эсхатологии «личной» и «универсальной».

Наряду с идеей о страшном суде в конце времён, в людях зарождалось осознание божественного посмертного правосудия. Несмотря на достаточно длительную историю эсхатологических учений, в период становления христианского монотеизма, постулаты «конца времён» были коренным образом трансформированы. А именно: «Время [в христианских эсхатологических учениях] линейно и необратимо, оно уже больше не циклическое время вечного возвращения» [13, с. 71]. Потому эсхатология языческая и не была наполнена страхом перед лицом смерти, а относилась к ней «сродни ожиданию смены времен года, не подразумевающему альтернативность порядка или вопроса о его причине» [10, с. 79].

Суть индивидуальной эсхатологии, обозначенной Ф. Арьесом как «смерть своя», заключается в «диком» восприятии смерти, изначально мыслимой как явление, гармонизирующие с природой. Исследуя данные средневековой иконографии, Арьес пришел к выводу о том, что «В XIII в. идея Страшного суда почти полностью вытеснила идею второго пришествия Христа» [2, с. 198]. Христос, вершащий суд над умершими, выступает в образе средневекового короля, свидетельствуя о «значении, придаваемом правосудию в повседневной жизни и в стихийной морали общества», и оказывающем в конечном итоге решающее значение на формирование мировосприятия человека средневековья. Автор приписывает средневековой ментальности

тенденцию к индивидуализации эсхатологических воззрений, обусловленных в немалой степени связью последней с материальной жизнью социокультурной общности описываемого периода. Она как бы выявляет эволюционную концепцию развития представлений человечества перед лицом смерти [2, с. 205].

Противником данной теории выступал А. Я. Гуревич, фиксирующий в своих работах присутствие «великой» и «малой» эсхатологий в религиозном сознании средневековой личности. Оба эти понятия, по его мнению, «отнюдь не последовательные этапы эволюции в направлении индивидуализма» [7, с. 50]. И он идентифицирует «малую эсхатологию» как феномен, который «есть основания связывать с особенностями народного мировосприятия». Представленная точка зрения достаточно востребована в современном научном сообществе, например, по данным новой философской энциклопедии: «В христианстве происходит рецепция мотивов индивидуальной эсхатологии египетского и греко-римского происхождения» [11].

Небезынтересной, на наш взгляд, является концепция христианской эсхатологии в работе Р. Бультмана «История и эсхатология. Присутствие вечности». Миф о конце света автором представляется возможным истолковать экзистенциально. На основании апокалипсиса Иоанна исследователь выдвигает тезис о том, что редактор евангелия осознал, что парусия – не будущее, а уже состоявшееся событие, вызванное столкновением верующего с керигмой. Иоанн «открывает глаза читателю» на тот факт, что парусия уже произошла, при этом не преобразует последнюю в имманентный процесс души. Само эсхатологическое событие «новозаветного христианского образца» понимается не как драматичная катастрофа космического масштаба, оно становится «событием в молитве и вере» [6, с. 136]. Христианин изъят из мира, живя его историчностью, что дарует ему способность принятия дара свободы [6, с. 137].

В трудах представителя русской религиозной философии Н. Бердяева вопрос согласования индивидуально-личной и универсально-исторической эсхатологических перспектив предстаёт довольно сложным для разрешения, вследствие парадокса времени: «С одной стороны, утверждается индивидуальное разрешение личной судьбы после смерти человека. С другой стороны, ожидается разрешение судьбы всего мира и человечества в конце времён, в конце истории. Между двумя перспективами образуется пустое время» [3, с. 279]. Тема ада, по мнению автора, имеет основное значение для эсхатологии. И само учение о вечных адских муках философ обуславливает «жестокостью и мстительностью людских инстинктов» [3, с. 277] и суровыми жизненными реалиями, их окружающими: «Человек здесь, на этой земле, зна-

ет опыт адских мук, и эти муки представляются ему бесконечными не имеющими конца во времени» [3, с. 281]. Сама концепция о вечном аде выявляет неудачу всего миротворения, олицетворяя собой «трещину в царстве Божьем». По мнению же самого Бердяева: «ад посюсторонен, а не потусторонен; феноменален, а не нуменален; он во времени, а не в вечности» [3, с. 283].

На основании всего вышеизложенного можно говорить, во-первых, о концепции сосуществования двух различных эсхатологических мотивов (большой и малой эсхатологии) с различными вариациями их взаимодействия: от эволюции до симбиоза, с одной стороны. И об идеях взаимопроникновения эсхатологических мотивов во времени и пространстве – с другой. В виде перенесения событий апокалиптического характера в разряд посюсторонних явлений, обусловленных условиями небытия среды.

И если в первом случае, по мнению Гуревича и Арьеса, имеет место быть тенденция к обмирщению (в виде наполнения народными мотивами и материальными благами) христианской теологии, то в работах Бутмана и Бердяева, напротив, на первое место выходит стремление к демифологизации эсхатологических сюжетов, не вписывающихся в идеальную картину «Царства Божьего». Подобного рода противопоставления, на наш взгляд, вызваны диаметрально противоположенными векторами обзора: а именно наличием у философов второго порядка мотива личной идеологической вовлечённости в изучаемый предмет.

Обращаясь к категориям постмодернистской культуры, стоит отметить так называемый антропологический поворот в эсхатологии, являющий собой осознание неизбежности смерти, как индивида, так и человечества в целом: «идея конечности мира – в антропологическом контексте, возобладавшем в её современной трактовке, принимает форму идеи конечности (смертности) человечества, гибели «антропологического космоса»» [10, с. 21].

В работе «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма» Ф. Джеймисон писал, что последние несколько лет были отмечены некой «обратной апокалиптичностью» (“aninvertedmillenarianism”), в которой предчувствия будущего, катастрофического или оптимистического, были замещены ощущениями конца тех или иных феноменов (конца идеологии или конца политических партий, конца национального государства или конца общества всеобщего благосостояния, конца искусства или социальных классов и т. д.). По мнению этого автора, совокупность конечности тех или иных процессов и явлений – суть конечности всеобщей, конечности постмодернистского толка [8, с. 121].

Авторы монографии «Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология» приводят следующий вариатив эсхатологического дискурса современности:

1) «биологическо-антропологическая» эсхатология («омницид») – прекращение существования человека как вида;

2) в привычной «физической» эсхатологии глобального катаклизма в масштабах всей физической Вселенной развиваются варианты «темпоральной» эсхатологии – например, непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов рассматривается как признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец»;

3) «социальная» эсхатология – распад социальной реальности, гибель социальности;

4) «культурная» эсхатология как гибель культуры и духовной среды в результате господства американизированной массовой культуры [10, с. 120].

Обращаясь к проблеме исследования неоязыческих культов на предмет эсхатологических воззрений и их интерпретации представителями новой религиозности, достаточно целесообразно, на наш взгляд, систематизировать последние в соответствии с представленными выше вариациями. А именно:

1) «Биолого-антропологическая» эсхатология представлена в брошюре языческой организации «Коляда Вятичей». По мнению ее составителей: «возможно цивилизация уже обречена... если не будет найдено способа противостояния, то вымрет в последствие не только белая раса, но и всё человечество» [4, с. 11]. Стоит отметить, что «видовой признак» в рассматриваемом фрагменте, тождественен признаку расовому, что отражает тенденциозность прокламации.

2) Физическая эсхатология глазами адептов политеистического движения, связана с тем, что «на фоне планетарных климатических нарушений, кончится нефть» [5, с. 31]. «Темпоральный» же компонент эсхатологической концепции освещён следующим образом: «цивилизация ломает характерные времена и ритмы биологической жизни человека. ...она [цивилизация] поступает против периодов его [человека] биологических времён, требует ускорения их до пределов возможного. Цивилизация требует, чтобы человек суетился, бегал, что бы ему было НЕКОГДА!» [4, с. 9].

3) Социальная эсхатология, в виде распада существующих общностей, авторами «Русского языческого манифеста» трактуются как неизбежные межрасовые, экономически обусловленные военные столкновения: «капитал обладает инстинктом

самосохранения, и никакие порожденные им ужасы не принудят его к самоограничению. Поэтому ожидаются войны между белой и жёлтой расами за экономическое господство в третьем тысячелетии» [12].

4) Культурная эсхатология, по мнению идеолога радикального крыла язычников в современной России Доброслава (А. А. Добровольского), это не что иное, как угроза засилья «иноземных идеалов» в «славянской» культуре: «Над всей западной цивилизацией, тяготеет внутреннее, присущее ей проклятье, которое она несёт в себе, как клеймо, как родовую наследственную болезнь. Это – вековечное проклятье уничтоженных ею народов и загубленной Природы» [9, с. 12].

Отличительной чертой неоязыческой эсхатологии, является, во-первых, преобладание универсальной эсхатологической модели, и почти полное отсутствие индивидуальных мотивов. Во-вторых, её «условный» характер, обуславливающий возможность спасения от описываемых эсхатологических событий. Причём сам мотив финала, является в данном случае лишь преамбулой к ярко выраженной милитаристской компоненте, которая, в свою очередь, предопределена в большинстве случаев либо расовыми различиями (войны с жёлтой расой), либо различиями культурно-самобытными (например, опасность ве-стернизации в сознании русского человека).

На основании вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что «христианское» заимствование сюжета апокалиптического финала используется адептами неоязыческого движения в целях пропаганды исповедуемой идеологии, рассчитанной на широкий круг читателей. Идея прижизненного спасения, (быть спасённым – значит стать совершенным, а это предполагает способность управлять реальностью [1, с. 241]), чуждая большинству типов религиозных систем, получила своё развитие в языческих системах нового образца, пытающихся отвечать запросам противоречивой эпохи постмодерна.

Библиографический список

1. А. И. Пигалев. Эсхатология в «сценариях будущего». Фундаментальные проблемы культурологи : сб. ст. по материалам конгресса. – Т. 6 : Культурное наследие: От прошлого к будущему. – М., 2009, – С. 237–248.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – 526 с.
3. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. – М. : Республика, 1995. – 383 с.
4. Брошюра № 9 «Дарна – учение о жизни и природе, 2009. – 71с.
5. Брошюра № 8. Суть языческой веры, 2008. – 32 с.
6. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. – М., 2012. – 207 с.

7. Гуревич А. Я. Средневековье как тип культуры. Антропология культуры. – Вып. 1. – М. : ОГИ, 2002. – С. 39–55.
8. Джеймисон Ф. Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодернизма : сб. переводов и рефератов. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 117–137.
9. Доброслав. Светославие (очерки языческого мироощущения). – 2-е издание., изд., исправ. – Киров (Вятка), 2004. – 95 с.
10. Желтикова И. В., Гусев Д. В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология. – Орел, 2011. – 172 с.
11. Новая философская энциклопедия. Интернет-версия издания : в 4 т. / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2000–2001. URL: <http://iph.ras.ru/elib/3575.html> (дата обращения: 30.10.2012).
12. Русский языческий манифест. URL: http://pagan.ru/lib/books/odocs/ooo_rpm.php (дата обращения: 18. 11. 2012).
13. Элиаде М. Аспект Мифа. – М., 1995. – 222 с.

ОБРАЗ ПРАВИТЕЛЯ КАК СОЦИОМОДЕЛИРУЮЩИЙ КОНСТРУКТ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА 90-х гг. XX В.

Б. А. Дорошин

**Пензенская государственная технологическая
академия, г. Пенза, Россия**

Summary. This article discusses problem of the correlation characteristics of the society, the ruler and his symbolic notation. Some archetypal aspects of the image of a bear in the context of the dialectic relation of his mythological correspondences and their antagonists in the myths about the duel with the chthonic beast are discussed. Archetypal aspects of the image of a bear and mythological personages, isomorphic to him, are mapped to the characteristics of Russian society at the end of the XX century, and President B. N. Yeltsin.

Key words: society; ruler; leader; social modeling; socioanthropocosmism; sociocosm; image; symbol; myth; archetype; postmodernity.

Образ правителя во многом имеет символическую природу. Этим обусловлено, в частности, формирование в средневековой Европе доктрины о двух телах короля – смертном приватном теле индивида, и бессмертном, идентифицируемом с короной и государством [18, с. 16]. Особую значимость образ правителя и его символические аспекты получают в условиях информационного общества, где социальные коммуникации всё более опосредованы масс-медиа, в силу чего последние обретают социомоделирующие функции, обеспечивающие воздействие медиареальности на социум и на индивида [15, с. 6–7]. При этом генерация идеальных образов и их внедрение в массовое сознание, осуществляемое в основном посредством масс-медиа, оказывает ко-

лоссальное влияние на политические процессы, что обуславливает формирование символической политики. В её условиях воспроизводство и функционирование политической власти неразрывно связано с воспроизводством и функционированием образов политических деятелей. Благодаря этому сам политик в ряде случаев воспринимается как «наиболее яркий, выпуклый продукт» своей эпохи [5, с. 3–4]. Такая характеристика неслучайна. Образы выпуклых объектов – островов, гор – в аналитической психологии интерпретируются как символы противостоящего бессознательному хаосу сознания, идеального существования и Сверх Я [12, с. 47, 105; 17, с. 196–197]. Исходя из этого, можно полагать, что такое, опосредованное и усиленное гиперреальностью медиа, восприятие политика акцентуирует его значение как субъекта рационализации и упорядочивания, и благоприятствует соотнесению в архаических пластах сознания людей его образа с героическими и космогоническими сюжетами, что может быть использовано и для его сакрализации.

Таким образом, с помощью медиа политик обретает дополнительные возможности социомоделирующего воздействия, обусловленные виртуализацией и семиотизацией его образа, аккумуляцией в нём актуальных для репрезентируемого им общества смыслов, их символической модификации или трансформации и суггестивной трансляции посредством имиджмейкинга, брендинга и перформативных действий. Это обуславливает эффективность использования мифотехнологий, в частности, для формирования положительного образа власти и страны в целом посредством раскрытия архетипической специфики героической личности как политического лидера, так и каждого члена общества [13, с. 52–53].

В качестве одного из мифологических образов, символизирующих одновременно политического лидера и страну, в постсоветской России был актуализирован образ медведя. Его мифологическая семантика антропокосмична: с ним ассоциированы первопредок людей (в силу морфологического сходства тел медведя и человека); хтоническая область мироздания (имевшая также антропоморфную репрезентацию – Мать сыра земля); области звёздного неба – Плеяды, Большая Медведица и Полярная звезда, символизировавшая центр мироздания; а также возможность перехода человека к различным уровням мироздания посредством магических практик и возврата к единству с природой через обращение в медведя. В социальном пространстве традиционного общества он символизировал элиту, выполнявшую священнические и управленческие функции, и представлявшую тип царя-колдуна, описанный Дж. Фрэзером [7, с. 211–214].

С образом медведя в силу особенностей своей внешности, поведения и происхождения в постсоветское время был ассоциирован, прежде всего, Б. Н. Ельцин. Своими радикальными политическими и социально-экономическими реформами первый президент России способствовал формированию новой российской политической системы и новых социальных групп, в частности, наиболее заметной и амбивалентно значимой для складывавшегося при нём общественного строя – предпринимателей-нуворишей («новых русских»), стремительно и нередко по-медвежьи нахраписто обогатившихся на волне первоначального накопления капитала 1990-х гг. В свете этого ассоциация Б. Н. Ельцина с образом медведя видится соответствующей такому мифосимволическому аспекту данного образа, как медведь-первопредок (тотем).

В славянском язычестве образ медведя переплетался с образом Велеса – «скотьего бога», покровителя хозяйства и богатства. В этом контексте представляется мифосимволически закономерной ассоциация Б. Н. Ельцина как правителя, осуществившего масштабные рыночные преобразования, способствовавшие получению огромных богатств определённой частью общества, с медведем как зооморфной персонификацией бога Велеса.

Согласно В. В. Иванову и В. Н. Топорову, Велес считался участником одного из вариантов космогонического мифа, сюжет которого заключался в победе небесного бога / героя / царя / над змеем / драконом / иным хтоническим или приземлённым персонажем [8]. Но, как отмечают некоторые исследователи, в этом мифологическом сюжете побеждаемый персонаж символизирует в своей глубинной сути лишь другой аспект самого победителя [10, с. 538; 18, с. 10;16]. В данном контексте ассоциация Б. Н. Ельцина с образом медведя, являющегося зооморфной репрезентацией одной из находящихся в борьбе и единстве противоположностей – действующих лиц данного сюжета, позволяет интерпретировать с точки зрения их диалектики основные вехи политической деятельности первого российского президента, оказавшиеся судьбоносными для общества.

Её начало ознаменовалось сокращением по инициативе Б. Н. Ельцина советской государственности в её территориальном и институциональном измерениях, как субстанции косной и отторгающей курс реформ, подобной склонному к спячке и буйству хтоническому существу (Родина-мать / Мать сыра земля / «Большая Медведица»). Социокосм «новой России» был создан её первым президентом на обломках хаотизированной неудачной перестройкой и этнополитическими противоречиями Советской империи, подобно тому, как в шумерской мифологии

небо и земля были созданы верховным богом Мардуком из тела поверженной им женской персонификации водного хаоса Тиамат [1, с. 110]. Соотносимый с образом небесного бога героический аспект образа Б. Н. Ельцина ассоциируется с его обличительным выступлением в адрес путчистов с брони танка в августе 1991 г., а грозный – с расстрелом по его решению Дома Советов в октябре 1993 г.

Этот наиболее важный для образа правителя аспект, символическим соответствием которому в славянской мифологии является громовержец Перун – покровитель князей и воинов, амбивалентно сочетается в образе Б. Н. Ельцина с «хозяйственно-хтоническим» аспектом, соотносимым с Велесом, поскольку сам «исторический архетип русской власти представляет собой единство двух полюсов» [16]. Его специфика определяется славянским языческим концептом ассимиляции «Героя» и «Врага». Принимая в расчёт доминанту именно языческого «многоцветного» (а не христианского «чёрно-белого») мышления в связи с данной проблемой, Н. Г. Щербинина заключает, что «традиционным цветовым архетипом русской власти выступает амбивалентный красно-белый лидер (Грозный, Ленин, Путин), змееборец и попечитель, хотя идеалом остаётся сакральный Белый царь и герой-император (Сталин)» [16]. В этом ряду нет Ельцина, но он упоминается данным автором (там же, выше по тексту) в связи с относимым к его правлению «хаосом», противопоставляемым «космосу», созданному «змееборцем» и «демиургом» Путиным. Таким образом, ассоциация первого российского президента с медведем закономерна не только из-за внешнего сходства, но и в связи с символическими аспектами оценки его правления, в большей степени соответствующими «чёрной» – хтонической и тератоморфной составляющей архетипа русской власти. Героико-демиургические мотивы в оценке правления Б. Н. Ельцина, связанные с его ролью устроителя нового российского общественного строя, также проявляются, но в меньшей степени, поскольку «новая Россия» оказалась весьма слабо космизированным социальным пространством. Этнические, финансово-экономические и попросту криминальные силы хаоса сотрясали его в течение «лихих 90-х», и всё чаще главным виновником и олицетворением их разгула представлялся стареющий, всё более нездоровый и злоупотребляющий спиртным президент. В период его второй предвыборной кампании, когда Б. Н. Ельцин несколько раз публично пускался в пляс, демонстрируя свою хорошую физическую форму, возник противоречивый образ «танцующего медведя», вызывавший преимущественно раздражение, так как связывался либо с опьянением, либо с грустным зрелищем молодящегося пожилого и

больного человека, с действиями на потребу публике, по чьей-то чужой команде. Однако некоторые исследователи усматривают в этих действиях не только отрицательное, но и положительное значение – проявления нового, более лёгкого, динамичного, импровизационно-креативного стиля, отражающего переход от индустриальной стадии в развитии общества к постиндустриальной [9]; а также стиля, в котором выявляются черты не только спонтанности, но и сознательного конструкта [2]. В свое время ещё Ф. Ницше предлагал в качестве стратегии преодоления «духа тяжести» философствование в «ритме танца», главная цель которого – создание дистанции от господствующих технологий управления и практик поведения. Танец как форма «дионисийского» или «растратного» поведения в состоянии аффекта, достигаемого, в том числе, в результате опьянения [9], характерен для практики шаманов, одной из чудесных способностей которых у северных народов считалось обращение в медведя. С учётом этого можно полагать, что образ «танцующего медведя» не так уж ярмарочен, лубочен, комичен и постмодернистски «лёгок», как это кажется на первый взгляд, и, напротив, влечёт за собой достаточно глубокие мифосимволические и архетипические корни, связывающие его с некоторыми семантически близкими, в определённой мере изофункциональными, и, вероятно, генетически родственными образами.

Исследовавшие проблему влияния народов севера Евразии на индоариев Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский отмечают шаманские черты у индуистского Шивы (Рудры) – «божества могучей силы и экстаза», с распущенными спутанными волосами танцующего в небе, опьяняющегося священными напитками и наводящего ужас на всех, кто видит его [3, с. 112]. Шива (Рудра) не олицетворяется образом медведя, но имеет определённое сходство с ним и представляемым в его обличье Велесом, очевидно, восходящее к древнейшему индоевропейскому комплексу представлений или прообразу. Это и мощь, и волосатость (Велес именовался также Волосом, волосатым, волохатым); и связь с магическим действием (шаманским экстазом, волхованием) и опьяняющими напитками; и то, что Рудра и Велес олицетворялись образом быка (Велес – наряду с образом медведя) [11, с. 424, 429; 10, с. 563; 14, с. 389]. Особенно примечательно то, что и Шива, и интегрированный в его образ Рудра, и Велес были связаны с разрушением и смертью [4, с. 643; 14, с. 389; 11, с. 426]. Именно этот деструктивный аспект мифологических персонажей, связанных с экстазом и пляской, и, вероятно, имеющих общую архетипическую основу с образом «танцующего медведя» как символической репрезентации Б. Н. Ельцина, представляется наиболее существенно коррелирующим с социокультурным зна-

чением упомянутых выше «растратных» [9] президентских плясок. Они действительно знаменовали собой, и в той или иной мере стимулировали, как некий акт социальной магии, разрушение части монументальных имперско-советских атрибутов российского общества, предпосылающее частичную и во многом постмодерново-театрализованную реставрацию «великодержавия» в последующий период.

«Танцующий медведь» – ёмкий символический образ, социоантропокосмический с точки зрения совпадения в нём значения персоны Б. Н. Ельцина в соответствующем действе, подобно Шиве в его трансформирующем космос танце, моделировавшего динамику российского социокосма, и состояния самого этого социокосма, пустившегося, не без внешнего содействия, в безудержное и во многом саморазрушительное движение освобождения от «тяжкого наследия» советского модерна (включая, наряду с его действительно косными составляющими, и многие достижения – значительную часть перерабатывающей промышленности, передовую фундаментальную науку, общедоступные и системно целостные здравоохранение и образование, стабильный и предсказуемый «жизненный мир» советского человека) и погружения в неопределённость, релятивность, стохастичность и фантазмагоричность периферийного постмодерна, что побуждает вспомнить о нисхождении шамана в результате экстатической пляски в какой-либо из инфернальных «навых» миров с его беспрестанными шокирующими метаморфозами.

Образ Б. Н. Ельцина может рассматриваться и как социомоделирующий конструкт, значимый в контексте изменений не только российского, но и глобального социокосма. Внешнеполитическая деятельность первого российского президента, также нередко осуществляемая им в пародирующем имперско-советскую тяжеловесность и чопорную сдержанность импровизационно-карнавальном стиле [2], репрезентированном образом «танцующего медведя», способствовала ликвидации биполярного мироустройства, формированию новой модели международных отношений, и утверждению постмодерна как доминирующей парадигмы глобального развития. В этом смысле он как правитель и политико-символическое олицетворение России специфическим образом выразил геополитическую роль её пространства, определённую Х. Маккиндером – служить «осью истории», а значит, с точки зрения актуального ныне геофилософского подхода [6], определять своими различными, в т. ч. духовными характеристиками, очень многое в мире.

Библиографический список

1. Афанасьева В. К. Мардук // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 110–111.
2. Богатуров А. Д. Пять синдромов Ельцина и пять образов Путина // Pro et Contra. – М., 2001. – Т. 6. – № 1–2. Научно-образовательный форум по международным отношениям. URL: <http://www.obraforum.ru/bogaturov7.htm> (дата обращения: 27.10.2012).
3. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – М. : Мысль, 1983. – 206 с.
4. Гринцер П. А. Шива // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 642–644.
5. Денисов Ю. П. Репрезентация образа Б. Н. Ельцина в российском политическом дискурсе в 2000-е годы (на материалах газетной прессы и книжной публицистики) : автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Пермь, 2009. – 30 с.
6. Дергачев В. А. Цивилизационная геополитика (Геофилософия) Междисциплинарный учебник для вузов. Киев: ВИРА-Р, 2004. – 672 с. URL: <http://dergachev.ru/book-geof/12.html> (дата обращения: 29.10.2012).
7. Дорошин Б. А. Основные архетипы социальной элиты в мифологических представлениях народов Поволжья // Вестник Поволжской академии государственной службы. – 2010. – № 2 (23). – С. 209–217.
8. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М. : Издательство «Наука», 1974. – 342 с.
9. Литовская М., Кропотков С. Русский медведь из медвежьего края: интерференция традиционной зоосимволики и персональных свойств личности в репрезентации первого президента РФ // «Русский медведь»: История, семиотика, политика / под ред. О. В. Рябова и А. де Лазари. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 368 с. Отрывок // ПостНаука. URL: <http://postnauka.ru/longreads/5707> (дата обращения: 28.10.2012).
10. Наговицын А. Е. Древние цивилизации: общая теория мифа. – М. : Академический Проект, 2005. – 656 с.
11. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1994. – 608 с.
12. Самохвалов В. П. Психоаналитический словарь и работа с символами сновидений и фантазий. – Симферополь : СОНАТ, 1999. – 184 с.
13. Ступин М. М. Социальная мифология в России: на пути от архетипа к социальной технологии // Известия Саратовского университета. – 2010. – Т. 10. Сер. Философия, Психология, Педагогика. – Вып. 2. – С. 50–54.
14. Топоров В. Н. Рудра // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 388–389.
15. Фортунатов А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности : автореф. дис. ... д-ра философ. наук. – Нижний Новгород, 2009. – 37 с.
16. Щербинина Н. Г. Героический миф в конструировании политической реальности России: автореф. дис. ... д-ра. полит. наук. – М., 2008. Бесплатная научная библиотека авторефератов диссертаций. URL: <http://dissers.ru/avtoreferati-doktorskih-dissertatsii/politika/126/> (дата обращения: 28.10.2012).

17. Юнг К. Г. Практика психотерапии / пер. А. А. Спектор. – Мн. : Харвест, 2003. – 384 с.
18. Ямпольский М. Физиология символического. – Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.

ЯЗЫЧЕСКИЙ ДЕМОТИВАТОР – «МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ НАГЛЯДНОСТЬ» СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Р. В. Шиженский
Нижегородский государственный педагогический
университет им. Козьмы Минина
г. Нижний Новгород, Россия

Summary. The article discusses the phenomenon of Russian pagan demotivator. On the basis of the Internet material, at the present stage, there are three types of the media poster of alternative religiosity: anti-Christian, national-patriotic, and apologetic.

Key words: demotivator; modern Russian paganism; ideology.

С момента появления в СССР первых прозелитов возрождаемого русского язычества последние активно включились в агитационную борьбу в политических и религиозных сферах, в социал-экономических и экологических областях. Последствия «войны на всех фронтах» проявились, прежде всего, в этно-ориентированных, самиздатовских брошюрах и листовках, полуправильных и полуправильных объединениях, базирующихся на единстве «доавраамических интересов», «немассовых» лекциях для своих, наконец, обрядов славянских нативистов в этнический и псевдо-этнический костюм. Затем наступила эпоха массовых праздников и обрядов, языческих монографий. Время выхода отечественного пагандвижения на просторы СМИ.

На сегодняшний день PR-сектор национально-ориентированных «родноверческих» общин весьма разнообразен. К традиционному инструментарию, призывающему социум вернуться к архаическому мировосприятию предков, добавились и уникальные «языческие визитки». К числу подобных единичных брендов можно отнести: набор спичечных коробков с изображением славянского пантеона или первый экземпляр языческой филателии – почтовую марку одного из украинских объединений – духовного течения «Великий Вогонь».



СУВЕНИРНЫЕ СПИЧКИ
© ООО «Формат-принт»

СЛАВЯНСКИЕ
БОГИ

Триглав –
триединый бог,
олицетворяет про-
странство. Властвует
над небом, землей
и подземным миром
(Навь, Явь и Правь)



К новому, но весьма растиражированному агитационному материалу возрождаемой «традиции» относится и интернет-плакат XXI века – демотиватор. Один из немногочисленных исследователей данного жанра современного искусства И. В. Бугаева следующим образом определяет демотиватор: «это изображение, состоящее из графического компонента в чёрной рамке и поясняющего его слогана, создающегося по особым правилам. Демотиваторы имеют чёткую композицию и содержат три основных элемента: изображение в чёрной рамке, слоган или лозунг, набранный крупным шрифтом с засечками; пояснительную надпись к лозунгу, набранную более мелким шрифтом. Таким образом, собственно языковые элементы и изобразительные (фотография, рисунок, цвет, шрифт) воспринимаются как единое информационное целое. Для демотиватора характерна неоднородность, как на уровне формы, так и на уровне содержания» [1]. Безусловно, тематический охват демотивационного постера выходит далеко за рамки языческой пропаганды (к примеру, в сети встречаются диаметрально противоположные – антиязыческие «интернет-лубки») и за рамки религиозных исканий в целом [3, с. 125]. Несмотря на малый процент демотиваторов, посвящённых современной религиозной архаике русских, их профоориентационная роль далека от нулевого или отрицательного показателя. Естественно, мы никогда не сможем даже приблизительно подсчитать число неопитов, пришедших к язычеству, в том числе через влияние наглядной сетевой агитации, но об определённой стабильности, неизменном присутствии мировоззренческого демотиватора в виртуальной (масса

форумов, блогов и др.) среде и реальном мире (слоганы на футболках, растяжки) говорить можно более чем уверенно.

Чем же привлекателен для адепта природной религиозности компьютерный плакат, новый продукт, априори чуждый всему старому, традиционному? Прежде всего, отметим тот факт, что современный городской язычник, хочет он того или нет, вписан в рамки постиндустрии (некоторые языческие лидеры прямо высказываются в поддержку технического прогресса) [2, с. 26; 4, с. 133]. Да, он сам, его окружение, дружественные объединения и союзы принадлежат к особой, диаспоральной группе, с соответствующим взглядом на окружающую действительность во всём многообразии проявлений оной. Однако отождествление своего религиозного и социально-политического конструкта с изначальным мировоззрением позволяет лидерам оппозиционной религиозности умело использовать один из главных тезисов язычества двух последних веков, провозглашающий бессмертие восстанавливаемой архаистики на фоне отсутствия стагнационных процессов, постоянного эволюционирования нетеистической религиозности [7, с. 239; 8, с. 190–192]. Учитывая данную позицию, использование новейших технологий выглядит вполне оправданным: «изменяется мир, изменяемся мы, модернизируется, изменяется формат нашей традиции».

Непосредственно останавливаясь на причинах не только приятия, но и активного создания русскими язычниками «инновационного детища» сети – демотиватора, стоит обратить внимание на следующие характеристики рассматриваемого объекта.

Во-первых, в большинстве случаев языческий медиаплакат анонимен. Данная особенность максимально удобна всем группам русских нативистов, находящимся в Российской Федерации вне закона, если не *de jure*, то *de facto*, вне зависимости от степени своей радикализации.

Во-вторых, демотиватор – это артефакт, безусловно, новый, рассчитанный на молодое, «продвинутое» поколение [1]. Лидеры «нового язычества» в качестве основной возрастной категории своей паствы называют именно молодёжь. Кроме того, многие из руководителей русских общин сами не так давно переступили возрастной порог зрелости.

В-третьих, нельзя не отметить весьма важную черту демотиватора как вида искусства, выделенную А. С. Голиковым и А. А. Калашниковой. Речь идёт об изначальном заложенной в демотиваторе негативной (отрицающей) интенции объяснения мира зрителю. «Отрицающее объяснение является менее ответственным (ибо оставляет огромный список вариантов, куда больше пространства для интерпретации, исключая лишь один феномен или класс феноменов), менее интеллектуальным (ибо не тре-

бует утверждающей аргументации, а отрицающая аргументация проще приводится и сложнее опровергается), что в принципе свойственно постмодерну. При этом отрицательное объяснение является как содержанием, так и формой подачи» [3, с. 129]. Неприятие мира в его современном, «заражённом» состоянии и связанные с этим мировоззренческий фатализм, глобальная эсхатология – системообразующие черты целого ряда, как русских, так и европейских оппозиционных «обществ традиции».

Исходя из предыдущего, в-четвёртых, как и возрождаемое русское доавраамическое мировосприятие, интернет-плакат антисистемен. Однако, как и язычество XXI века, «демотиватор как феномен инкорпорировался в социальную систему, найдя в ней свою «нишу» [3, с. 126].

В-пятых, языческому постеру свойственны ряд положений, в общих чертах характерных для демотиватора как жанра пропаганды. Он идеален как манипулятор, основан на превалировании внутренней мотивации индивида над внешней, нацелен на «деформацию отношения к жизни в целом или на изменение конфигурации ценностно-нормативной системы реципиента» [3, с. 125–130] и т. д.

Функциональный багаж нового языческого поликодового жанра также вписывается в общий список назначений гибрида изображения и текста. И. В. Бугаева выделяет девять функций демотиватора. Это коммуникативная, когнитивная, эмоционально-экспрессивная, волюнтативная, метаязыковая, идеологическая, а также функция формирования реальности, эстетическая и аксиологическая [1]. Важнейшими из названных функций являются волюнтативная и идеологическая. «Волюнтативная функция демотиватора появляется позже, когда расширяется выбор тем, и важным становится не передача собственного настроения, а использование демотиватора в качестве средства агитации и пропаганды с использованием различных призывов в императивной форме» [1].

В плане композиции продукт рапан масс-медиа стандартен. Позволим себе не согласиться с исследователями вопроса, по мнению которых превалирующим элементом в схеме демотиватора является текстовое поле. В анализируемой мировоззренческо-окрашенной единице медиа, изображение не менее, а, возможно, и более значимый структурный элемент. Наглядность, зримое воплощение языческих образов, исторические зарисовки времён Руси богатырской оказывают соответствующий эффект, прежде всего, на палитру визуальных рецепторов интернет-аудитории. В качестве своеобразного примера сошлёмся на обложку книги «Волхвы» одного из лидеров радикального крыла русского язычества Доброслава (А. А. Добро-

вольского). Эксперты кафедры педагогики и психологии Кировского института повышения квалификации и переподготовки работников образования подготовили следующее заключение по изображению данного «печатного демотиватора»: «К невербальным манипулятивным воздействиям относится оформление обложки «Волхвы», на которой изображён старец, указывающий отряду воинов направление действия. Старец одет в простую одежду: длинную рубаху, лапти, он только вышел из леса. В описании старца читается образ язычника. Указующий жест руки старца в отношении воинов свидетельствует о его повелевании, обладании определённой властью над ними. Исходя из положения о том, что обложка книги выражает её ключевую идею, можно сделать вывод о стремлении автора к повелеванию, власти над другими людьми, направленности на борьбу» [10]. Сама картина – «Встреча Олега с кудесником», выбранная Добровольским в качестве иллюстрации, принадлежит кисти русского художника Васнецова.

Следовательно, языческий демотиватор, скорее, относится к экстралингвистическому типу текста или к тексту смешанному, с преобладанием невербального компонента. В любом случае изображение ключевого элемента при совмещении с текстом образует «единое информационное целое» [1]. Структура языческого сетевого феномена «традиционна» и, за малым исключением, представляет собой классический однокомпонентный демотиватор.

Типологизация «родноверческих» демотиваторов в настоящее время может быть представлена тремя группами, объединёнными смысловой направленностью главных восприятийных элементов: текста и изображения. В предлагаемом А. С. Голиковым и А. А. Калашниковой целевом делении языческая группа вполне соотносима с социально-рекламными и спамоморфными (саморепрезентационными) демотиваторами. Для первых характерна пропаганда традиционных ценностей через критический взгляд на сложившуюся ситуацию и эмоционально окрашенное осмысление несоответствия идеальных и реальных схем поведения. Здесь демотивация используется как метод воздействия на внеу трудовое поведение личности. Вторые направлены на использование устойчивого типа изображения для демонстрации лояльности к определённой субкультурной группе [3, с. 127].

Наибольшее распространение получили демотиваторы, условно обозначенные нами как «антихристианские», шире – «антимонотеистические». Смысловая наполняемость данной группы инвариантна – авраамическая религиозность главный враг всего «нашего», понимаемого создателями интернет-плакатов, как традиционное, славянское. Содержание антихри-

стианских демотиваторов позволяет провести их внутреннюю классификацию. Одно из центральных мест в группе занимает сюжет, «обыгрывающий» последствия крещения Руси 988 года. Примечателен тот факт, что именно в демотиваторах подобного типа акцент смещён в сторону комментариев – мелкого шрифта, рисунок же «бледен» и фактически вынесен за пределы дискурса. Значительный интерес представляет анализ пояснительных записей. Например: «КРЕЩЕНИЕ РУСИ / как убивали 9 млн русичей здесь, конечно, не изображено...», «ЧЁРНЫЙ ДЕНЬ В ИСТОРИИ РУСИ / 28 ИЮЛЯ траур для всех славян» или целый сравнительный ряд двухкомпонентного демотиватора: «Языческая Русь: смертная казнь не существует; другие боги признаются, и другие религии уважаются; люди вольны сами выбирать, где жить и чем заниматься. Византийская империя: практикуется смертная казнь и членовредительство в целях устрашения; насильственно насаждается христианство, иноверцев приговаривают к смерти; создано и развито крепостное право / БЕЗУСЛОВНО, КРЕЩЕНИЕ ПРИНЕСЛО НА РУСЬ МНОГО НОВОГО». Обращение к конкретным датам, привлечение гиперболизированных внеисторических цифр (возможно, данные о миллионах погибших в результате крещения, восходят к публицистическому «источнику») [6, с. 272], использование антитезы – яркие черты приведённых выше демотиваторов. Текстовая основа подобных проектов уходит корнями в новую литературную языческую традицию. К первым работам оппозиционеров от религии второй половины XX века.

Не менее интересен и ещё более многочисленен блок «антихристианских» демотиваторов, раскрывающих догматические (антидогматические) принципы взаимоотношений человека и бога. Стержневым наполнением изобразительного вариетета данных работ послужила фраза «МОЙ БОГ (мои боги) МЕНЯ РАБОМ НЕ НАЗЫВАЛ». Подобные демотиваторы, как правило, не имеют подстрочника, слоган несёт главную вербальную нагрузку. По сравнению с плакатами первой группы, изображения в данных демотиваторах занимают ключевое место. В центре чёрного фона изображена расово соотносимая с европеоидами, атлетически сложенная, вооружённая мужская фигура с атрибутивным набором (идолами, солнцем, оберегами), позволяющим зрителю без сомнения определить мировоззренческую принадлежность воина. В рамках жанра своеобразной языческо-философской антропологии, в демотиваторах этого типа допускается частичная дивергенция. Место воина занимает антропоморфное суровое божество, меняются и текстовые параметры: «Задумайся, славянин / Христианский Бог нарекает тебя своим рабом с твоего рождения». Иногда фигура демотива-

тора конкретизируется, автор прибегает к языческому ономастикону: «ЭТО СВАРОГ / его печалит твоя рабская религия», «ЭТО ПЕРУН /его огорчает твоя религия» и др. К этому же блоку можно отнести и единичные демотиваторы, весьма близкие предыдущим в плане замысла, поставленной цели, но использующие для её раскрытия отличные экспликации. В роли зрительного магнита, центрального звена Интернет-жанра, в зависимости от конкретного случая, может выступать как картинка, так и текст. Например, показателен двухкомпонентный демотиватор, построенный на контрасте изображений лика Иисуса Христа на русской иконе и «Одина» кисти К. Васильева. В соответствующем ключе проинтерпретирована и надпись-слоган: «ВЫБОР ОЧЕВИДЕН». Кроме этого, в центре внимания «мастера демотиваторов» от язычества, может оказаться отдельный артефакт божества, образ мифологической географии, наконец, функционал персонажа, его физические характеристики. Умышленная аггравация, достигаемая при помощи изображения и текста, в союзе с уничижительной риторикой, обращённой в сторону религиозного оппонента, позволяют автору добиться искомого результата. К этому типу относятся: «ГНЕВ ПЕРУНА! / наш бог не плотник, он воин!», «МОЙ БОГ НОСИТ ШЛЕМ И МОЛОТ / а твой болтается на кресте. Вопросы?», «ЭТО ВЕЛЕС И ПЕРУН, НАШИ ПРЕДКИ, СЛОВЯНСКИЕ БОГИ / их очень огорчает то, что ты чуешь в себе грех израильский и поклоняешься еврею, который дал распять себя на кресте...», «Я УМЕР В БОЮ, ПОПАЛ В ВАЛЬХАЛУ / а ты будешь молиться, поститься и умрешь рабом, иудео-христианин».

Последняя разновидность «антихристианских демотиваторов» представлена в Интернет-сети одиночными жанровыми образцами. Они выдержаны в рамках тематики. В силу локальности, сверхконкретности, мотивационное поле данных жанровых композиций весьма обширно, разнопланово. Одни из демотиваторов нацелены на выявление пороков, связанных с принятием новой веры: «РОССИЯ ДО ПОЯВЛЕНИЯ ВОДКИ / и православия» (Текст слогана заимствован из письменной традиции современных «родноверов». Подавляющее большинство писателей от язычества считают последствия религиозной реформы 988 года деградационными. К примеру: «Описывая жизнь князей-язычников Олега, Игоря, Святослава, летописцы ни слова не говорят о разнузданных общекиевских попойках, вроде владимировых») [5], «И ПОСЛЕ ЭТОГО / ты называешь родноверие деградацией?», «инструментария» утверждения христианства: «Христианские технологии / для получения признаний от язычников и ведьм», «УБЕДИТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА». Задача других – в иронической и саркастической формах рассказать

предполагаемому адепту об ошибочности монотеистического мировосприятия и правильности языческого мировоззрения: «Твоя вера кажется тебе плоской? / У тебя есть выбор – мысли объёмней!», «Можно жить без Саваофа / а вот попробуй-ка прожить без Ярило», «ЧТОБЫ ПОПАСТЬ В РАЙ – РЕЛИГИЯ НЕ НУЖНА! / просто оглянись вокруг – он везде!». Некоторые языческие сетевые плакаты идут по проторённой рекламой дорожке, прибегают к использованию детских образов. В этом отношении весьма показательны два агитационных демотиватора, призывающих к отказу от одного из главных таинств христианства – обряду крещения. «ПЕРЕКРЫВ РОДОВЫЕ КАНАЛЫ, ВЫ СТАВИТЕ КРЕСТ НА ВАШИХ С ЧАДОМ ОТНОШЕНИЯХ / ...ТАКОВА ВОЛЯ БОЖЬЯ???, «Теперь я – раб Божий... А был рождён потомком Богов Светлых! / ОСТАВЬТЕ ДЕТЯМ ПРАВО ВЫБОРА! / (позвольте самому решить – кто я?)». Наиболее радикальные демотиваторы призывают пользователей к открытой борьбе с неприемлемым видом религиозности: «ОН ЖЁГ ЦЕРКВИ / а что сделал ты для борьбы с самым большим промывателем мозгов?», «СВЕТ НЕСЁТ ТОЛЬКО ТА ЦЕРКОВЬ / которая горит. Варг Викернес». Два приведённых демотиватора, относимых к радикальным, посвящены создателю Норвежского Языческого Фронта, одалисту Варгу Викернесу, осуждённому за убийство и поджог трёх церквей. Факт вандализма по отношению к культовым местам христиан норвежцем отрицается [9, 11, с. 170–199].

Вторая группа демотиваторов – «национально-патриотическая». Смысловое ядро, вокруг которого создаются Интернет-проекты этого вида, построены на аксиоматических представлениях авторов о полном синкретизме славянского (этнического) и «родноверческого (религиозного)». По ряду положений, «национал-патриотический» блок во многом пересекается с первой группой. В частности, в плане претензий на языческий специцизм и общую антимонотеистическую направленность, пусть и принимающую не столь открытые формы. Первоочередным, центральным элементом структуры, занимающим большую часть площади демотиватора, может выступать символ, выбранный представителями религиозной диаспоры в качестве своеобразного «символа веры». Например: «МЫ ЗДЕСЬ НА СВОЕЙ ЗЕМЛЕ...» и «СОЛНЦЕ ЗА НАС». Другие, используя характерные изображения: фотографии идолов, языческих праздников – «свят», смещают акцент в пользу текстового поля. Сам текст можно охарактеризовать как лозунг-призыв создателей демотиватора к пробуждению в читателе-зрителе потерянных архетипических основ. «Это вера твоих предков, / а ты их даже не помнишь...», «РОДНЫЕ БОГИ... / Вы забыли Их, и стали слабаками. Вы ненавидите своих детей. Вы

потеряли свою землю», «ЧТИШЬ ПРЕДКОВ? / И как звали твоего прапрадеда?» и др. Призыв к восстановлению архаики трагивает и сферу семейных ценностей. В одном из демотиваторов, иллюстрирующих это положение, функционал изображения и текста максимально уравновешены. Только сочетание обеих составляющих позволяет осмыслить задуманное автором: «ЭТО ПРИМЕР НАШИХ ПРЕДКОВ, как надо любить. Бранитесь на язычников дальше, глупцы». Ряд демотиваторов рассматриваемого блока, продолжая традицию «антихристианской группы», усиливает её этническим, националистическим компонентом: «СЛАВЯНСКАЯ РОДНАЯ ВЕРА / У нас есть своя вера // Возвышай её, а не унижай чужую», «СИЛА НАРОДА В РОДНОВЕРИИ / а не в том, что навязывается извне!!!», «В России можно строить мечети, синагоги и церкви. Но капище построить – нельзя. Это ли не доказательство антирусского режима? // ГЕНОЦИД СЛАВЯН», «ВОДКУ ПРИДУМАЛИ ДЛЯ ТОГО, // чтобы русские не смогли править миром», «АРИЙЦЫ / уже идут за тобой».

Третья группа демотиваторов представлена в номинации «языческая апологетика». В оформительском плане данный блок значительно отличается от рассмотренных продуктов языческого творчества. В некоторых демотиваторах зрительное восприятие продукта доведено до возможного максимума при умышленной минимизации текстового показателя. В других слоганы и комментарии превращаются в эссе, занимая до 90 процентов полезного поля сетевого плаката. В центре внимания составителей художественных вариаций обоснования и защиты автохтонной религиозности помещаются наиболее значимые «святая» языческого празднично-обрядового комплекса: Солнцеворот (Купальское торжество), Ярилин день, Перунов день, день весеннего равноденствия. Безусловно, основная «нагрузка» праздничных демотиваторов визуальная. Большое значение уделяется использованию национальной атрибутики (к примеру, в одежде), «идущей рука об руку» с современными языческими артефактами. Как правило, за основу картинки берётся фотография конкретного обрядового действия общины, союза и т. п. Распространение получили и демотиваторы, содержащие краткий перечень положений языческой веры, а также раскрывающие в религиозном ключе экологическую проблематику. Встречаются демотиваторы – религиозные календари, со страниц некоторых из которых верующих призывают к прямому отправлению культа: «Настало время призвать ПЕРУНА, / славяне, каждый день с 12.00 до 13.00 по местному времени // ПРИЗЫВАЙТЕ БОЖИЧА ПЕРУНА!».

Обзор представленных русских (русско-ориентированных) языческих демотиваторов позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, в настоящее время типологизация данного вида рагап-медиа ограничена тремя смысловыми группами, условно обозначенными как «антихристианские», «национально-патриотические» и «апологетические» демотиваторы.

Во-вторых, первостепенный элемент демотиватора выделяется в зависимости от конкретной задачи создателя. В некоторых постерах акцент смещён на изображение, в других текстовая составляющая выступает абсолютной доминантой, в третьих и изображение и текст равнозначны.

В-третьих, внешние границы групп весьма условны. Наиболее ярко идейно-целевой синкретизм проявляется в демотиваторах первого и второго блока.

В-четвёртых, для большинства отечественных языческих Интернет-плакатов характерен инфантилизм, получивший развитие на фоне религиозного и расового специцизма.

Библиографический список

1. Бугаева И. В. Демотиваторы как новый жанр в Интернет-коммуникации: жанровые признаки, функции, структура, стилистика // Internet library of Serbian Culture. URL: <http://www.rastko.rs/filologija/stil/2011/10Bugaeva.pdf> (дата обращения: 19.10.2012).
2. Влх. Велеслав. Основы Родноверия. Обрядник. Кологод. – Спб. : ООО «Ведическое наследие», 2010. – 437 с.
3. Голиков А. С., Калашникова А. А. Демотиваторы в интернет-коммуникации: генезис, смыслы, типология // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества : сборник научных работ. — Харьков : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. – Вып. 16. – С. 124–130.
4. Дзермант А., Ластоўскі А., Храпавіцкі А. Паўночнывоўк. Гутарка з Варгам Вікернесам // DRUVIS. ALMANACH CENTRU ETNAKASMALOGIJI. – Б.м., 2011. – № 3. – С. 129–137.
5. Доброслав. Иудохристианская чума // Либрусек. URL: <http://lib.rus.ec/b/161862/read> (дата обращения: 25.10.2012).
6. Истархов В. А. Удар Русских Богов. – СПб. : Редактор, 2001. – 408 с.
7. Казаков В. С. Мир Славянских Богов. – М.-Калуга : Русская Правда, 2006. – 240 с.
8. Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / под общ.ред. С. Ермакова. – М.: Ладога-100, 2008. – 208 с.
9. Рюне Мидтскуген. Варг Викаернес: «Граф» ни в чём не раскаивается // Dagbladet. URL: http://www.burzum.org/rus/library/2009_interview_dagbladet.shtml (дата обращения: 28.01.2012).
10. Славянского волхва судят за картину великого русского художника // НЕНОВОСТИ.РУ. Агентство независимых новостей. URL: <http://www.nenovosti.ru/kudesnik.html#more-306> (дата обращения: 21.10.2012).

11. Шиженский Р. В. Три лика Клейо в мировоззренческом конструкте русских и норвежских языческих радикалов // Кризисологические проблемы цивилизационной истории: монография / под ред. В. П. Океанского. – Шуя : Изд-во ФГБОУ ВПО «ШГПУ», 2012. – С. 170–199.

«Антихристианские» демотиваторы



ЯЗЫЧЕСКАЯ РУСЬ:

- смертная казнь не существует;
- другие боги признаются и другие религии уважаются;
- люди вольны сами выбирать, где жить и чем заниматься.

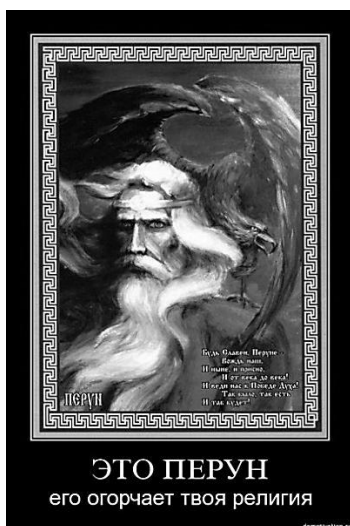


ВИЗАНТИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ:

- практикуется смертная казнь и членовредительство в целях устрашения;
- насильственно насаждается христианство, иноверцев приговаривают к смерти;
- создано и развито крепостное право.

БЕЗУСЛОВНО, КРЕЩЕНИЕ ПРИНЕСЛО НА РУСЬ МНОГО НОВОГО.





«Национально-патриотические» демотиваторы





«Апологетические» демотиваторы



ПЕНЗЕНСКАЯ ЗЕМЛЯ В АСПЕКТЕ САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ

С. Н. Волков

Пензенская государственная технологическая
академия, г. Пенза, Россия

Summary. The article examines the geographic location of the edge of the Sura. The author cites evidence linking the Penza region with the concept of the sacred. Offers parallels with places of world significance.

Key words: sacred; geography; place name; semantics.

В рамках понимания сакральной географии, что видится сегодня неотъемлемой частью геополитических рассуждений, следует отметить специфические черты территории, на которой расположена современная Пензенская область. Для понимания сакрального аспекта данной территории следует обратиться к пониманию сакральности местности вообще. А. Дугин приводит выводы относительно того, что «... географические особенности тех или иных регионов планеты являются ... не только “мёртвым”, “материальным” феноменом, но живой реальностью, природным проявлением “сверхприродного”, незримого ...» [4, с. 4]. Речь идёт о некой символической реальности, охватывающей водные и земные просторы. Именно суша и вода, по мнению, исследователя, есть и первостихии, и основа представлений человека о бытии, и, пожалуй, самое главное, материальное контактное явление, в котором человек вынужден существовать. «... Суша – это стабильность, плотность, фиксированность, пространство как таковое. Вода – это подвижность, мягкость, динамика, время ...» [4, с. 2].

На наш взгляд сакральность пензенского края, прежде всего, в фактах историко-палеонтологического и геологического характера. **Первая** констатация случайного или закономерного феномена есть привязка к географической точке остановки ледника, движущегося с севера в период около 12000 лет назад. Так называемое Днепровское оледенение «замерло» на территории современной Пензенской области.



**Рис. 1. Границы днепровского оледенения
в европейской части России**

В краеведческом музее находится карта оледенения того периода. Именно она подтверждает факт остановки ледника.



Рис. 2. Карта оледенения Пензенской области

Что явилось причиной подобного? Особая энергетика местности, некие природные процессы, космические механизмы или что-то ещё? В рамках альтернативной истории рождается гипотеза о том, что так же, как ледник остановился на данной территории, так и народы, мигрирующие с севера, могли разойтись на восток и на запад именно отсюда. В этом сакральность современной пензенской земли. Праязыки народов планеты, в том числе, санскрит, сохранённый в топонимах и гидронимах современного пензенского края (Сура, Мокша), косвенно указывают на вышеназванный феномен расселения индоевропейских народов. На территории современного пензенского края около двух десятков топонимов с корнем КОЛ(О) (Колояр, Колтовское, Колышлей, Колдаис и др.). О тайном смысле этого корня находим упоминание в работах В. Демина по гиперборейской теории. К примеру, как указывает автор «... название Кольского полуострова, образованное от протекающей здесь реки Колы, как раз и означает Солнечную землю. Коло (Коляда) древний языческий (и в первую очередь – славянский) Бог Солнца. Коло – это и есть одно из древних названий Солнца...» [3, с. 6]. Там, на севере топонимы с корнем КОЛО являют собой сакральность. Она проявляется и в мистических лабиринтах Соловецкого архипелага, и в огромных валунах островов Белого моря, таких, как Заяцкий, Анзерский. Валуны согласно местным легендам способны исцелить от многих болезней, в том числе способствовать избавлению от бесплодия. Древние легенды подтверждаются фактами современности.

Проводимые параллели (геология, топонимика, этнология) формируют представление о том, что территория пензенского края имеет отношение к тем же феноменам, что и русский север. Отсюда, как вариант альтернативного взгляда на историю, а именно, территория современной Пензы есть географическая точка начала расселения индоевропейских народов планеты на восток и на запад.

Второе. Геологическое строение территории пензенского края связано с некоторыми аномальными феноменами, истолкование которым не способно дать современное естествознание в рамках действующей общенаучной парадигмы. Речь идёт об уфологических феноменах, в частности наблюдениях неопознанных летающих объектов вблизи карьерных разработок. Это, прежде всего, Иссинский и Бессоновский районы. Если остановиться только на комплексе пород, представленных мезозойской группой, то налицо отложения юрского и мелового периода. В западной и центральной частях Пензенской области в обнажениях меловой системы (склоны речных долин, оврагов, карьеры) обнаружен богатый комплекс окаменелостей: раковины двух-

створчатых моллюсков, части внутреннего скелета головоногих моллюсков – ростры (сигарообразной формы, в народе называемые «чёртовы пальцы»), иглы и внутренние минеральные слепки панциря морских ежей, части скелета водных пресмыкающихся и другие окаменелости.

Выходы этих пород известны в Иссинском, Лунинском районах. Местные жители, в том числе деревень Ивановка, Украинцево (Иссинский район), Николаевка, Сытинка (Лунинский район) уверены, что появление объектов, как плазменных образований, есть фактор, связанный с выходами пород на поверхность земли. Обоснование проявления феномена НЛО символично и семантически. В традициях наших предков головоногие моллюски и их окаменелости воспринимались как антимир. Панцирь снаружи есть скелет, который в обычном мире находится внутри тела. У моллюска налицо обратное, то есть антиестественное. Такова шаманская мировоззренческая парадигма. Шаманы древности вступали в отношения с антимиром через энергетику этих окаменелых моллюсков. Не является ли феномен наблюдения неопознанных объектов над местами с окаменелостями феноменальным проявлением чего-то сакрального, связанного с пензенским краем? Возможно, является. И возможно пензенская земля хранит какую-то тайну. Тайну энергетики.

Третий момент можно определить, как совокупность мест сил, которые проявляются на территории Пензенской области. Это истоки реки Хопер, с легендами; загадки старинных усадеб и рассказы очевидцев о паранормальной активности в них (от наблюдения призрачных существ до необъяснимых природных катаклизмов); наконец, специфика родников Никольского района близ села Ахматовка и многое другое. Говоря о последнем, следует отметить, что с геологической точки зрения именно в Никольском районе отложения палеогена, сложенные разнотермными песками, песчаниками, часто кремневыми, доведены до состояния опоковидных, реже глинистых образований. Трепел и диатомит, который встречается в этом регионе, способны очищать родниковую воду до состояния близкого к идеальному по чистоте (см. рис. 3). Феномен жителей села Ахматовки состоит, *во-первых*, в долголетьи. По статистике в селе почти все старики доживают до девяноста лет. Проходя сквозь несколько слоёв диатомита (окаменевших раковин, древнейших водорослей) вода очищается и трансформирует свою структуру так, что становится целебной. *Во-вторых*, на этой земле издревле у людей были видения. Сегодня близ горы Шихан в Ахматовке строится храм, который неоднократно являлся в видениях паломников и прихожан. *В-третьих*, с этой землей связаны некоторые природные аномалии, например, с легендами о колдунах,

ясновидящих, которые по статистике также рождаются в данном регионе.



Рис. 3. Ручей у с. Ахматовка

Возвращаясь к концепции сакральности земли, следует отметить, что «... ни одна империя не имеет своим центром горные районы. Отсюда столь часто повторяющийся мотив сакральной географии: “горы населены демонами”...» [4, с. 7]. Территория пензенского края не имеет гор. Духовное состояние этой территории может быть сравнимо с монотеистическим пониманием Духа Алтая, Духа Тувы. Там понятие сакральности определено местными традициями шаманизма. На территории Сурского края шаманов нет. Однако есть другие традиции эзотеризма: травничество, знахарство, феномен шепотух и др. Проблема активизации Духа земли пензенской в едином понимании традиций этой земли, в адекватной оценке энергетики водоёмов и возвышенностей, в приятии идеи пантеистического начала всего сущего.

В географической сакральности вообще определённую роль играют символы и культурные коды стран. Символами стран и просто населённых пунктов становятся места силы. Как определяют исследователи сакрального, «... местом силы или таким объектом может стать выдающееся произведение архитектуры. В каждом государстве, у каждого народа существуют географические объекты, которые являются символами, «гербами», знаками. Так, символом Греции стал афинский Парфенон, символом Турции – храм Айя-София, Франции – Эйфелева башня, Англии – Биг-Бен, Дании – скульптура Русалки на бере-

гу моря, Египта – пирамиды, Соединенных Штатов – небоскребы Нью-Йорка, Бразилии – статуя Христа, распростершего руки над Рио-де-Жанейро» [5].

Сегодня рождается легенда о 52-ой параллели. Это может быть символом Сурской земли. Именно на 52-ой параллели расположены древние сакральные сооружения – комплекс менгиров в Англии Стоунхендж и крепость-поселение Аркаим, открытая в 1987 году неподалеку от Челябинска. При устройстве кольцевой стены внутреннего круга была использована окружность радиусом 52,65 аркаимской меры длины (80,0 см), что соответствует $52^{\circ}39'$ – географической широте Аркаима. Широта Аркаима близка к широте алтайского кургана Арджан ($52^{\circ}00'$) и Стоунхенджа ($51^{\circ}17'$), и возможно, эта «полоса» на поверхности Земли, как и 30-я параллель (о чем многократно упоминают различные источники), была чем-то замечательна для древних астрономов и жрецов. Есть основания, исходящие из выводов альтернативных историков, считать, что именно 52 параллель и местоположение современной Пензы дали начало многим народам и даже культурам, которые в результате этнической и языковой трансформации существуют сегодня уже в другом виде. И Стоунхендж, и Аркаим, и Алтай являются сакральными местами. На одной параллели с ними находится Пенза. Это также видится как сакральность географического местоположения Сурского края.

Представители альтернативной истории и исследователи этнических традиций видят сакральность пензенской земли в возрождении традиций хранителей сказаний и притч, легенд и мифов. Современная жизнь вносит коррективы в эти истолкования. Рождаются новые легенды и постфольклорные повествования. Возродив то, что было накоплено веками на земле, можно утверждать рождение будущего тайного, способного принести нечто новое и в российском, и в планетарном масштабах.

Библиографический список

1. Генон Р. Кризис современного мира. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
2. Супруненко Ю. П., Шлионская И. А. Сакральные и культовые места мира. – Ростов н/Д. : Феникс, 2012. – 222 с.
3. Демин В. Н. Гиперборея – праматерь мировой культуры. URL: <http://vedimir.ru/>
4. Дугин А. От сакральной географии к геополитике. URL: <http://elements.lenin.ru/>
5. Сакральная география: основные понятия. URL: http://adonay-forum.com/entsiklopediya_svyatilisch_i_mest_silyi/sakralnaya_geografiya_-_osnovnyie_ponyatiya

ФЕСТИВАЛЬ «ЕГОРИЙ ХОРОБРЫЙ» КАК РЕГИОНАЛЬНЫЙ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПРОЕКТ

Н. А. Левочкина
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Россия

Summary. The questions under discussion in this article are related to the development and implementation of a regional socio-cultural project by the example of a folkloristic and musical festival “EgoriyKhorobry”; the general statistical data about the results of the meeting are presented; the general problems of artistical and aesthetic education of the citizens, particularly of the young people are formulated.

Key words: the ethnocultural projecting; the artistical and aesthetic education; the folkloristic and musical festival.

Термин «проектирование» происходит от лат. «projectus» – брошенный вперед; это процесс создания прототипа, прообраза предполагаемого или возможного объекта, состояния, специфическая деятельность, результатом которой является научно-теоретическое и практическое обоснованное определение вариантов прогнозируемого и планового развития новых процессов и явлений. Проектирование – составная часть управления, которая позволяет обеспечить осуществление управляемости и регулируемости некоторого процесса [1, с. 34]. Проектирование означает определение версий или вариантов развития или изменения того или иного явления. Чтобы точно и однозначно осмыслить суть проектирования, необходимо соотнести его с понятиями, которые являются близкими по смыслу и значению. Такими понятиями являются следующие: планирование, проекция, предвосхищение, предвидение, прогнозирование, конструирование, моделирование, поэтому мы и уточним содержание этих понятий как рабочих терминов [2, с. 56, 72].

Проблемы формирования художественной культуры уже несколько десятилетий находятся на переднем крае теории и практики художественного воспитания. И тем не менее, исследования последних лет дают довольно противоречивую картину. С одной стороны, количественные показатели взаимодействия человека с искусством (частота и продолжительность контактов) вполне благополучны и не вызывают особой тревоги. Однако уровень художественной воспитанности населения (и особенно детей и подростков) на протяжении последних лет не только не повышается, но и имеет тенденцию к снижению. В частности, наблюдается однообразие художественных интересов, преобладание интереса к видам и жанрам, не требующим ин-

теллектуальных усилий в процессе восприятия. Отчасти причины сложившейся ситуации заключаются в существующей системе и способах художественного воспитания, в низком уровне развития фольклора и домашних форм музицирования, а также в характере социально-культурных изменений российского общества. При этом в формализованном виде наиболее актуальными проблемами развития художественной культуры являются:

- снижение уровня художественной культуры населения (неразвитость художественных вкусов, художественно-образного восприятия и мышления);

- невостребованность потенциала профессионального искусства, традиционной народной культуры как средства художественного развития личности;

- недоступность для жителей города художественных ценностей вследствие сокращения бюджетного финансирования учреждений культуры; недоступность для населения региона богатств мировой и отечественной культуры. В музеях, по данным Министерства культуры России, экспозиции составляют не более 7 % фондов.

- падение интереса к художественному творчеству, искусству в целом;

- отсутствие национально ориентированной системы художественного воспитания;

- экспансия массовой художественной культуры, денационализированной по форме и содержанию.

- ориентация учреждений профессионального искусства и концертных организаций на коммерческий репертуар, на развлекательные представления низкого художественного уровня, обеспечивающий массового зрителя, что зачастую вызвано необходимостью поиска средств существования; резкое сокращение в репертуаре произведений театральной и музыкальной классики, современного высокопрофессионального искусства.

- невосполнимая утрата художественных ценностей, предметов народного творчества, церковной утвари (разрушение, кража и вывоз за рубеж); утрата технологий народных ремесел и промыслов, традиционных форм семейного художественного творчества; превращение изделий народного творчества в разновидность массовой сувенирной продукции за счёт унификации центров народных ремесел и промыслов, создания на их базе промышленных предприятий.

- разрушение подлинности фольклора в результате его сценической обработки, перенесения в несвойственную для него среду; утрата форм и традиций устного народного художественного творчества.

– снижение уровня художественного развития детей и подростков вследствие резкого сокращения детской художественной самостоятельности в связи с коммерциализацией культурно-досуговых учреждений; отсутствие условий для художественного развития и дальнейшего профессионального самоопределения одарённых детей, подростков, молодёжи и другие [3, с. 99].

Социально-культурные программы в этой области проектной деятельности должны решать задачи массового эстетического воспитания населения:

– формировать художественную культуру личности на примере лучших образцов мирового искусства (путём организации концертной деятельности, пропагандистской, студийной и просветительской работы);

– создавать условия для регулярных контактов с художественными ценностями, активного восприятия художественных произведений;

– возрождать местные народные традиции, фольклор (с его недифференцированностью жанров и видов, органической встроенностью в быт, труд, праздник). Содействовать воспитанию любви к подлинному фольклору путём воссоздания форм непосредственной, устной передачи традиций от мастера к ученику в процессе живого общения, созданию аутентичных ансамблей, стремящихся к «вживанию» в самобытную народную культуру и ориентирующихся на устранение границ между сценой и зрителем, на импровизированность пения, игры, танца.

– способствовать возрождению и пропаганде народных ремесел и промыслов, освоению местных традиций; воспитывать историческое сознание и формировать у населения чувство идентичности с образом местной культуры. Формирование интереса к народному искусству лежит в основе эстетического воспитания детей и подростков, оно тесно связано с патриотическим воспитанием, которое начинается с любви «к малой родине», своему родному краю. С этой целью можно планировать проведение недель детского народного творчества, детских народных праздников, смотров и конкурсов юных собирателей фольклора, тематических экспедиционных походов.

Формирование социально-культурных проектов и программ представляет собой довольно сложный процесс. Каждый его этап имеет свою логику, задачи, содержание. Только реализовав задачи одного этапа, можно переходить к следующему. Так складывается логическая цепочка действий, представленных в таблице Г. М. Галуцкого, которые в итоге приводят к созданию целостной программы [4, с. 105]. Аналогичные рассуждения можем

встретить и в работах руководителя отдела русской традиционной культуры ГУК Омской области В. Ю. Багринцевой [5; 6].

Таблица 1

Структура социально-культурных проектов и программ

Структура социально-культурных проектов и программ № этапа	Этап разработки	Содержание деятельности	Результат этапа
1	Информационно-аналитический (диагностический)	а) сбор, обработка, анализ информации о социально-политической, экономической и культурной жизни территории	Матрица анализа социокультурной жизни
2	Нормативно-прогнозный	а) прогнозирование развития ситуации, как в случае сохранения существующих тенденций, так и в случае принятия проектов и программ, направленных на оптимизацию ситуации	Прогноз развития ситуации
3	Концептуальный	а) определение приоритетных направлений социокультурного развития; б) обоснование социальной базы культурной политики («проблемных» групп населения)	Концепция социокультурной политики
4	Проектно-планирующий	а) организация общественных слушаний по проблемам культуры региона; б) проведение открытого конкурса проектов и программ	а) региональные проекты б) локальные проекты по приоритетам и категориям

5	Исполнительско-внедренческий:	а) заключение договоров на реализацию локальных программ. б) реализация территориальной программы в) кадровое, правовое, материально-техническое, правовое, организационное, финансовое обеспечение локальных программ и проектов	а) договора на реализацию локальных программ и проектов б) реальные изменения в культурной жизни, обусловленные в договорах в форме конечного результата реализации программ
6	Контрольно-коррекционный	а) анализ хода реализации проектов; б) корректировка проектов в соответствии с обнаружившимися просчётами, вариантами более оптимального решения поставленных задач	Откорректированные проекты

Начальные этапы реализации проектов включают изучение первоисточников (в экспедициях, музейных и частных коллекциях, фольклорно-этнографических архивах), научные исследования, разработку методических рекомендаций, обучающие программы для энтузиастов. Этапы творческого экспериментирования заключаются в реконструкции и актуализации элементов традиционной культуры в современной практике. Обобщающие этапы включают проведение опросов учеников, зрителей, обработку предложений, изучение возможностей продвижения проекта, корректировку программ, распространение результативного опыта, определение перспектив развития проектов. Сами массовые акции становятся не просто яркими, эмоциональными событиями, но и информационным каналом и активным стимулирующим фактором развития направления.

Положительная динамика развития проектов выражается в количественных, и, что более важно, качественных показателях. Это касается расширения заинтересованной аудитории в среде любителей и профессионалов, преимущественно молодёжного состава участников проектов, роста мастерства, А также разработки новых видов услуг и увеличения спроса на них,

актуализации информации в культурной практике и целом ряде образовательных программ. Важно создание благоприятной среды для воссоздания традиций, их возвращение в живое бытование, что является конечной целью реализации новаторских проектов [6, с. 12].

Рассмотрим возможность применения методики проектирования на примере подготовки и проведения фольклорного фестиваля «Егорий Хоробрый», который уже традиционно проводится на базе Сибирского культурного центра города Омска. Основными целями фольклорного фестиваля являются, во-первых, приобщение всех слоёв населения к истокам национальной культуры, во-вторых, возрождение духовных традиций русского народа. По мнению учёного, одного из ведущих отечественных исследователей фольклора Б. Н. Путилова, региональные фольклорные фестивали должны помочь в решении проблем, связанных с освоением самостоятельными фольклорными коллективами местных фольклорных традиций. Ссылаясь на опыт зарубежных коллег в проведении фольклорных фестивалей, он замечает, что такой фестиваль не был бы замкнут стенами домов культуры, но захватил бы весь город или всё село. Фестиваль был бы обращён и к огромной аудитории зрителей и слушателей, и к работникам культуры и искусства, к деятелям художественной критики и к фольклористам. Он мог бы сопровождаться и чисто деловым симпозиумом по проблемам сохранения и развития фольклорных традиций, и включать выставку произведений народного прикладного искусства, и многое другое. Региональный характер фестивалей придавал бы им единство и интерес с точки зрения культурно-этнографической» [7, с. 24].

В сложившихся условиях региональный фольклорный фестиваль помимо своих ставших уже традиционными задач художественно-творческого и культурно-просветительского плана должен решать и проблемы адекватного отражения в художественной практике самостоятельных коллективов региональной культурной традиции. В рамках фестиваля эта задача может быть решена через представление коллективами концертных (конкурсных) программ, демонстрирующих широкой аудитории образцы местных фольклорных традиций, а специалистам – степень владения коллективов этими традициями и уровень их исполнительского мастерства. Разумеется, основным критерием оценки при проведении конкурсного просмотра должна быть достоверность воссоздаваемого материала, определяющая в числе прочего и исполнительские качества коллективов. Через специальные формы обмена коллективов опытом освоения народных песенных и хореографических традиций на фестивале должны решаться и задачи учебно-методического

плана. Такими формами могут быть творческие лаборатории, конференция, неформальное творческое общение – гулянья, молодёжные и детские вечёрки. Творческий обмен позволит руководителям коллективов восполнить недостаток методических знаний и практических навыков по работе с источниками, по реконструкции исполнительского стиля и манеры пения, по освоению местных диалектов.

Как показывает практика, фестивальные формы творческого общения не только помогают установить творческие связи между коллективами, но и переводят их деятельность по освоению фольклорных традиций на качественно более высокий уровень, обеспечивают более глубокое понимание значения своей работы, и, как правило, инициируют создание новых фольклорных коллективов.

Определить перспективы и сформулировать цели и задачи следующего этапа работы по возвращению в жизнь культурных традиций поможет заключительная информационно-практическая конференция, на которой участники фестиваля смогут представить свою “не демонстрационную” деятельность, высказать и поставить на общее обсуждение возникающие перед ними проблемы, обозначить свою позицию в общем русле направления, обращённого в сферу традиционной культуры. Органичное сочетание в рамках фестиваля художественно-творческих, учебно-методических и просветительских задач позволит, не разрушая праздничности этого действия, реально включить его в контекст серьёзнейшей и трудной работы по восстановлению культурных региональных традиций. Одним из условий выбора фестиваля, было проведённое социологическое исследование, результаты которого показали заинтересованность жителей области и работников социально-культурной сферы в подобном виде деятельности.

Так, основными задачами задуманного проекта фольклорного фестиваля *"Егорий Хоробрый"* стали:

- восстановление преемственности культурного опыта поколений;
- содействие созданию и развитию центров русской традиционной культуры;
- создание условий для творческого общения и признания фольклорных коллективов города и области;
- обмен опытом работы и укрепление творческих связей между фольклорно-этнографическими коллективами разных регионов России;
- обогащение художественной жизни области.

Реализации проекта осуществляется ежегодно. Все мероприятия по реализации проекта включают в себя следующее:

разработку Положения о фестивале; формирование бюджета проекта; разработку символики фестиваля; рекламно-информационное обеспечение фестиваля. Поэтому рассмотрим отдельные элементы этапов разработки и реализации проекта «Егорий Хоробрый». Омский фестиваль русской традиционной культуры «Егорий Хоробрый» ведёт свою историю с 2001 г. Инициатором, разработчиком концепции и организатором проекта выступил Сибирский культурный центр Главного управления культуры и искусства Администрации Омской области. В его составе в конце 1990-х гг. начали работу участники фольклорно-этнографического ансамбля – лаборатории «Берегиня» и активисты Омской областной общественной организации «Центр славянских традиций». Именно начало мая, на Егория Вешнего, было свободной нишей в череде проводимых в то время по России фольклорно-этнографических форумов. Среди других межрегиональных фестивальных программ проект выделяет его нацеленность на восстановление самобытных традиций села, создание в районах области центров русской традиционной культуры и фольклорно-этнографических групп, осваивающих и развивающих местные культурные традиции. Поэтому основные фестивальные площадки располагаются в районах области, где проходят семинары-практикумы, концерты-встречи и съезжие праздники.

Базовым документом, обеспечивающим поддержку фестиваля в условиях дефицитного финансирования сферы культуры, стал Указ Губернатора «Об основных направлениях деятельности администрации Омской области на 2001–2005 гг.».

Вслед за Государственной программой «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2001–2005 гг.» омская программа включала разработку моделей организации центров традиционной культуры, этнографии, народных ремёсел, учреждений дополнительного образования патриотической направленности. В структуре направлений деятельности отрасли культуры Омской области, проект «Егорий Хоробрый» был включён в план мероприятий Областного фестиваля русской культуры «Душа России», 2-х годичные программы которого более 10 лет выступали в роли концептуальных документов по развитию жанров народного творчества в регионе. В числе учредителей и организаторов Межрегионального фестиваля «Егорий Хоробрый» – Министерство культуры Омской области, Омско-Тарская Епархия Русской Православной Церкви, Государственный центр народного творчества (с 2002 г. вошёл Сибирский культурный центр в качестве отдела русской традиционной культуры), Омская областная общественная организация «Центр славянских традиций», администрации муниципальных районов

области, где проходят фестивальные программы. В 2002 г., 2010 г. и 2011 г. проект был поддержан Министерством культуры Российской Федерации в статусе Всероссийского.

Основная работа над проектом начинается с определения приоритетных направлений социокультурного развития региона. Что является привлекательным для участников омского фестиваля? Понимание организаторами важности работы по изучению и пропаганде традиций народной культуры, моделирование ситуации, обеспечивающей возможность обмениваться опытом в освоении традиций в естественных (изустных) формах передачи. Фестивальные формы общения – неформальные концерты-встречи, хороводы-шествия, праздничные гуляния, творческие лаборатории, мастер-классы по фольклорному исполнительству, круглые столы, вечёрки. Одним из серьёзных и сложных для решения вопросов всегда является вопрос о базе размещения участников. Это должна быть территория, где есть место для проведения вечёрок, где никто, кроме участников фестиваля, не проживает, потому что поют и пляшут до утра; недорого и в пределах города, чтоб могли приехать на вечёрку все желающие. Вечёрка для молодёжи – главное и самое привлекательное фестивальное событие! Именно здесь формируется душевная, семейная атмосфера, завязываются тесные контакты, повышается творческий потенциал участников и... выбираются пары (как это было в традиции – высматривали пару на вечёрке или съезжем празднике).

Для проведения фестиваля русской традиционной культуры разрабатывается положение. Оно включает учредителей и организаторов фестиваля, цели и задачи фестиваля, условия и порядок проведения, после чего организации-учредители смотров или фестивалей должны принять соответствующее Постановление об их проведении. Для подготовки и проведения фестиваля создаются оргкомитеты. Во главе организационного комитета по проведению Межрегионального фестиваля русской традиционной культуры «Егорий Хоробрый», как правило, стоят председатель, заместитель председателя и представители учреждений культуры и искусства, высшего и среднего специального звена, телевидения, радиовещания и печати, творческих союзов и обществ. При этом оргкомитет разрабатывает и осуществляет практические мероприятия по проведению фестиваля: создаёт требования к показательной программе приглашённых иногородних участников, принимает заявки на участие во всей программе фестиваля и отдельных мастер-классах и творческих лабораториях, создаёт секции по жанрам искусств. Оргкомитет определяет лауреатов фестивалей, устанавливает формы их поощрения, представляет кандидатов на последую-

щие туры и итоговые отчёты вышестоящему оргкомитету. После того как «Положение» составлено, работа организаторов должна быть направлена на практическую реализацию сразу нескольких задач. Во-первых, следует найти будущих участников конкурса. Во время этой кампании можно применять как массовую, так и индивидуальную работу, можно использовать приглашения, листовки, стенды, радио, телевидение. Выбор средств зависит от масштабности конкурса и от традиций каждой конкретной школы. Главное, надо сделать так, чтобы желающих было много. Во-вторых, организаторы должны позаботиться о наличии материалов и инструментов, текстов и нот, столов и стульев, то есть всего того, что необходимо для проведения конкурса. Возможно, что материальное обеспечение должны взять на себя сами участники, но в этом случае данный вопрос должен быть оговорен в условиях конкурсной программы. В-третьих, организаторы должны пригласить для оценки результатов конкурсной работы компетентное жюри.

Все идеи оргкомитета воплощает в жизнь рабочая группа. Она состоит из шести человек. Каждый член группы несёт ответственность за определённое мероприятие. А сделать очень много. Например, организовать приезд иногородних участников. Подготовить и провести программу творческой встречи. Пригласить руководителей администрации на открытие встречи. Организовать работу медицинского пункта, службы охраны правопорядка. Пригласить аудиторию – районные и сельские учреждения культуры, образования, участников самодеятельности, заинтересованные организации. Назначается ответственный за работу со средствами массовой информации. Согласуется программа посещения местной церкви с батюшкой; организуется встречу автобуса на подъезде к месту проведения фестиваля. Кроме того нужно организовать участие творческих коллективов, гармонистов на практикуме, изготовить эмблему фестиваля и разместить на сцене. Встретить участников мероприятия, организовать его озвучивание, видеосъёмку и копирование записи для Сибирского культурного центра. Наконец, организовать питание иногородних коллективов и проведение экскурсий.

Для проведения фольклорного фестиваля управлением культуры составляется смета, в которой должны быть оговорены наименования расходов. Это услуги по изготовлению рекламного ролика, размещению его в транспорте, услуги по тиражированию печатной продукции, по размещению афиш на рекламных стендах. Должны быть предусмотрены оформление площади для проведения ярмарки, организация работы ведущих праздничных и обучающих программ фестиваля, услуги по мультимедийному сопровождению программы театрализован-

ного представления. Кроме того – оплата гостиничных услуг (проживание участников фестиваля), транспортных средств для перевозки участников фестиваля, расходы на изготовление дипломов и благодарственных писем, приобретение сувениров для участников фестиваля. Должны быть определены общая сумма расходов и сроки финансирования.

Точку в реализации проекта можно поставить лишь после того, как будет проведён анализ планов и результатов. Это и призван сделать заключительный контрольно-коррекционный этап.

Первый фестиваль русской традиционной культуры «Егорий Хоробрый» ведёт свою историю с 2001 г. Отличие Егорьевского фестиваля от других в том, что в центре его внимания находится песенное творчество, музыкальный фольклор. Инициатором, разработчиком концепции и организатором проекта выступил Сибирский культурный центр Главного управления культуры и искусства Администрации Омской области. Трудности первых фестивалей были во многом связаны с неподготовленностью населения к восприятию фольклора, нежеланием показаться смешным и определённым непрофессионализмом сельских работников культуры. «Транзитный характер» программы второго и последующих фестивалей, проходивших в разных районах области, и скромные финансовые ресурсы ограничивали количество приглашённых иногородних коллективов (не более 8–9). Постепенно территориальные границы раздвигались, и в фестивале стало принимать участие всё большее количество коллективов из других регионов Западной Сибири и Европейской России, соседних регионов Казахстана. Расширение границ фестиваля позволило омичам ближе познакомиться с песенной культурой других регионов, а гостям – получить опыт работы, накопленный в омском регионе. За прошедшие годы наблюдается положительная динамика в расширении круга участников: если в 2001 г. участниками явилось около 10 коллективов, а зрителями концерта чуть более 100 человек, то в 2009 г. – уже около 40 коллективов (примерно 300 человек) и более 1000 человек стали его зрителями. В настоящее время фестиваль русской традиционной культуры «Егорий Хоробрый» можно смело отнести к категории систематически повторяемых фестивалей, ежегодное проведение которого проходят в одни и те же календарные сроки (рис. 1).

Значение фестиваля огромно: он становится формой бытования фольклора в современных условиях. Фольклор, неразрывно связанный с элементами игры и импровизации, наиболее доступен и понятен именно в фестивальной форме.

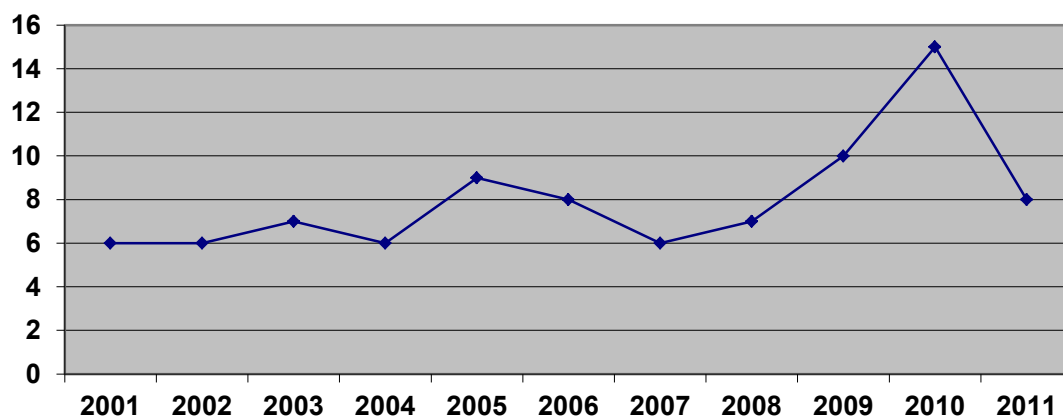


Рис.1. Диаграмма по количеству иногородних населённых пунктов, представивших своих участников

В рамках фестиваля традиционно проходят творческие встречи этнокультурных центров и фольклорно-этнографических коллективов в форме лабораторий и мастер-классов по обмену опытом, концерты. Молодёжь общается на вечёрках, где образуются пары, создающие впоследствии семью. Таким образом, возрождаются традиции знакомства молодёжи на вечёрках и в хороводах, традиции сватовства и весенних свадеб. Так, в 2004 г. прямо на фестивале произошёл обряд сватовства: московский жених Алексей Зенин высватал сибирячку Варвару Ивашину, которая теперь в составе Российского фольклорного Союза в Москве активно продолжает внедрение фольклорных традиций в жизни. Центральным событием фестиваля становятся «Егорьевские ярмарки» в областном и районных центрах с выставками-продажами изделий народных мастеров, играми, танцами, хороводами, в которых принимают участие все желающие. Здесь можно купить всё – от валенок и корзиночек до зеркал и сережек, однако сделать это могут далеко не все, так как цены на ручную работу достаточно высоки, в чём сказывается влияние современных рыночных отношений. Заключительный концерт под названием «От Егория до Егория» проходит в театрализованной форме, представляющей весь годовой календарный цикл от весенней пахоты и сева до следующей встречи весны с закличками. Открывается концерт всегда исполнением канта «Днесь отверзся весна благодати» (его исполняют все вместе или группа участников). Желающие из зала могут присоединиться к исполнению, поскольку слова напечатаны в программке. Это, как исполнение гимна, сразу объединяет зрителей и участников и создаёт празднично-торжественный настрой.

Так, в 2009 г. была представлена удачная режиссёрская находка В. В. Конакова: выступления коллективов были объ-

единены идеей ярмарки. Открывал эту ярмарку Крутинский народный хор в ярких народных костюмах с корзинками, связками баранок в руках. Последующие коллективы логично продолжали знакомить зрителя с песенной культурой разных регионов, поддерживая в зале атмосферу ярмарочного праздника и веселья. Ещё одна замечательная идея – демонстрация на экране фотографий с прошлых фестивалей, костюмов с конкурса «Этностиль» и пейзажей, иллюстрирующих содержание исполняемых песен. Изюминкой концерта явилось импровизированное выступление ансамбля казачьей песни из г. Новосибирска «Майдан». Они вывели запряжённую кобылу, что всегда присутствовало на ярмарочных гуляниях, и стали её «продавать», а чтобы «подороже продать», стали нахваливать её молоко и даже «надоили» трёхлитровую банку. Когда «продавец» заявил, что это молоко «чудесное, поскольку избавляет от всех болезней, усиливает мужскую потенцию и женскую привлекательность, из зала потянули десятки рук, желающие испить «целебного молочка». Одна пятилетняя девочка даже расплакалась, когда ей не досталось этого «чудо-напитка». Замечательно, что участникам фольклорных коллективов удалось найти контакт со зрителями и таким образом превратить их в соучастников происходящего действия. Это свидетельствует о том, что зрители стали более подготовленными к восприятию фольклора.

За прошедшие годы наблюдается положительная динамика в расширении круга участников: если в 2001 г. участниками явилось около 10 коллективов, а зрителями концерта чуть более 100 человек, то в 2010 г. – уже около 40 коллективов (примерно 300 человек) и более 1000 человек стали его зрителями. Значение фестиваля огромно: он становится формой бытования фольклора в современных условиях. Фольклор, неразрывно связанный с элементами игры и импровизации, наиболее доступен и понятен именно в фестивальной форме. Широкие массы общественности узнают, что такое аутентичное пение, основанное на определённой постановке дыхания, а не на использовании голосовых связок, как это принято в современном песенном искусстве. Проведённый мною опрос на фестивале среди зрителей и его участников показал, что для зрителей фестиваль является прекрасной возможностью прикоснуться к своим истокам и узнать больше о забытых традициях, а для тех, кто находится «внутри» фестивального движения, фольклор становится образом жизни.

За прошедшие годы существенно возросло исполнительское мастерство участников фестиваля, их костюмы приблизились к аутентичным народным образцам. А главное – произо-

шёл качественный сдвиг в формировании фольклорной социокультурной среды: всё большее количество «зрителей» превращается в «участников» праздничного действия. Если ещё 5–7 лет назад собравшиеся на ярмарке с любопытством и удивлением наблюдали за играми и хороводами фольклорных коллективов, не рискуя встать в круг, то теперь с удовольствием сами участвуют во всех хороводах и ярмарочных мероприятиях. Особенно активно этот процесс происходит в сельской среде. В 2009 г. коллективы выезжали в Калачинск и Оконешниково, где их встречали с распростёртыми объятиями и «со слезами на глазах». Сельчане охотно включались в игры, вставали в хороводы и, вообще, воспринимали происходящее как давно забытое старое. Всё это свидетельствует о лучшем сохранении этнической памяти среди сельчан и о том, что процесс возвращения этнических традиций из города в село, где они должны жить, идёт успешно. Мероприятия фестиваля состоялись в нескольких районах Омской области, что способствовало значительному развитию в них этнокультурного направления, возрождения традиции съезжих праздников, активизации деятельности народных мастеров. Достигнута главная цель фестиваля: центры русской традиционной культуры созданы и активно формируют фольклорную социокультурную среду во всех 32 районах Омской области.

Основным достижением фестиваля как формы бытования фольклора является возможность представления народных традиций разных российских регионов, обмена опытом освоения и воссоздания механизмов преемственности этих традиций. С другой стороны, фестивальная среда побуждает к тому, чтобы фольклор стал образом жизни: когда человек попадает внутрь этого фольклорно-фестивального движения, то изменяется его сознание и он начинает мыслить по-другому. Для него все те, кто «внутри» фольклорного движения становятся «братьями» и «сестрами». Но здесь существует опасность превращения тех, кто «вне» этого движения в «чужих», «иных». Главное – найти разумную грань между просветительской и миссионерской деятельностью, чтобы просвещение не превратилось в навязывание и не произошло отчуждение между теми, кто «внутри», и теми, кто «вне» фольклорного движения. Важно, чтобы отношение к фольклору не стало зоной отчуждения и яблоком раздора. Вообще, иногда приходится наблюдать некую оторванность фольклористов от окружающих, они как бы подчёркивают свою «инаковость»: водят и водят себе свои хороводы, играют в «ручейки», не обращая никакого внимания на окружающих и не пытаясь их вовлечь в игру. Это было характерно для первых фестивалей, отрадно, что сейчас наблюдается положительная ди-

намика в сторону активности фольклористов по отношению к зрителям.

Фестиваль «Егорий Хоробрый» за 10 лет своего существования сыграл большую роль в формировании благоприятной социокультурной среды западно-сибирского региона. Он способствует поднятию престижа национальной культуры России, формированию национального единства на основе обретения чувства собственного достоинства, возвращению духовного начала в жизнь русского человека и возникновению чувства общности. Глубоко символичным и, возможно, не случайным является факт, что День Великомученика Георгия Победоносца, покровителя русского воинства и землепашества, отмечается накануне великого праздника – Дня Победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Так же, как празднование Дня Победы, проведение фестиваля «Егорий Хоробрый» активизирует чувство национального патриотизма и любви к своей «малой» родине.

Таким образом, за 10 лет фестиваль приобрёл черты традиционного съезжего праздника с кругом постоянных и новых участников. Включённый в контекст кропотливой работы по восстановлению региональных культурных традиций, он помог создать среду, благоприятную для их развития, сформировать и расширить целевую аудиторию, вдохновил на создание новых фольклорно-этнографических групп и этнокультурных центров. Фестиваль проводился в 16 районах области: Большереченском (2010 г.), Горьковском (2002 г.), Исилькульском (2011 г.), Калачинском (2009 г.), Кормиловском (2002 г.), Крутинском (2004 г.), Любинском (2004 г., 2009 г.), Марьяновском (2005 г.), Нижнеомском (2006 г.), Нововаршавском (2003 г.), Оконешниковском (2009 г.), Павлоградском (2008 г.), Саргатском (2008 г.), Таврическом (2002 г.), Тюкалинском (2004 г.), Черлакском (2007 г.), где сегодня активно разворачивают свою деятельность центры русской традиционной культуры. Фестиваль стимулировал проведение Егорьевских праздников в районах области, других межрегиональных проектов (праздник «Троицкие гуляния» в Муромцево и фестиваль «Наследники традиций» в Большеречье), стимулировал разработку новых фольклорных программ, демонстрирующих высокий художественный уровень и достойное место народной музыки и в бытовых, и праздничных ситуациях, и в концертных филармонических программах. Иногородние участники фестиваля «Егорий Хоробрый» инициировали проведение пробных программ у себя в регионах. Так, с 2006 г. в г. Первоуральске на Егорьев день теперь проходит свой фестиваль «Страна моя, сторонка». Итоговые круглые столы фестиваля – возможность представить «недемонстрационную»

деятельность коллективов, общими усилиями обсудить возникающие перед ними проблемы и определить перспективы работы. Начиная с X фестиваля, расширяются рамки круглых столов до научно-практического семинара – конференции. Приглашаются учёные-этнографы, культурологи, музыковеды, филологи, социологи.

В заключение следует отметить, что одной из ведущих, если не главной, выступает вдохновляющая роль фестиваля. Энергичные и увлечённые фольклористы-практики демонстрируют такой заряд энергии и чувство гармонии, что даже скептики начинают испытывать зависть к излучаемому и душевному оптимизму, расширяется круг любителей и ценителей народной музыки. Традиционная русская культура, пережившая времена забвения, в начале XXI века находит новые формы существования. Традиции в каждом русском человеке находят свой отклик, преодолевая различные политические, экономические и военные невзгоды в истории нашей страны. Архетипы культуры устойчиво коренятся в человеческом сознании и актуализируются при каждом удобном случае.

Библиографический список

1. Бетехтин А. В. Современная концертная организация. Формы деятельности и пути развития : справочник руководителя учреждения культуры. – М. : Дрофа, 2003. – № 6. – С. 31 – 39.
2. Там же. – С. 56, 72. Примечание: планирование – научно и практически обоснованное определение целей, выявление задач, сроков, темпов и пропорций развития того или иного явления, его реализации и претворения в интересах общества. Предвидение – в узком смысле – предсказание, в более широком – предпочтительное знание о событиях или явлениях, которые существуют, но не зафиксированы в наличном опыте. Предвидение может быть простым предвосхищением, предугадыванием, основанным на биологических и психофизиологических способностях (начальная ступень), и собственно предвидением (высшая ступень) – человеческим представлением о будущей судьбе самого себя, своих качеств, своего окружения и ближайшей контактной микросреды. Научное предвидение основывается на выявлении закономерностей развития явления или события, когда известны причины его зарождения, формы функционирования и ход развития. Прогнозирование – есть форма предвидения, выражающаяся в целеполагании, программировании и управлении планируемым процессом явления на основе выявленных параметров его возникновения, существования, устойчивых форм и тенденций развития. Социальное проектирование – это проектирование социальных объектов, качеств, процессов и отношений.
3. Там же. – С. 99.
4. Фестиваль // Большой Энциклопедический словарь URL: http://slovari.299.ru/enc.php?find_word=%F4%E5%F1%F2%E8%E2%E0%

ЕВ%FC&slovar=2

5. Багринцева В. Ю. Егорий Хоробрый: Всероссийский фестиваль русской традиционной культуры // Информационно-методический сборник для работников культуры и образования / В. Ю. Багринцева, М. А. Жигунова. – Омск : Салон печати «Диалог», 2010. – 75 с.
6. Багринцева В. Ю. Инновационные проекты в сфере традиционной народной культуры. Опыт Омского региона : информационно-методический сборник для работников культуры и образования. – Омск : Салон печати «Диалог», 2010. – 60 с.
7. Ярошенко Н. Н. Социально-культурная деятельность: парадигмы, методология, теория : учеб. пособие. – М. : ВЛАДОС, 2000. – 315 с.

III. ЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ И СЛАВЯНСКИЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

СЕВЕРНОЕ ПРИАЗОВЬЕ КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

И. И. Ходыкина

Бердянский государственный педагогический
университет г. Бердянск (Украина)

Summary. In this work the author pays attention to linguistic side of the Northern Priazovye which is the southern-eastern part of Ukraine. The information about the history of region settling is given in the article. Special attention is given to the analysis of linguistic research of the Northern Priazovye's dialects.

Key words: the Northern Priazovye; dialect; vocabulary; Ukrainian language; the Russian language.

Исследование говоров родного края, как в статике, так и в динамике, актуально для лингвистики; кроме того, на фоне остальных диалектов юга и востока Украины говоры Северного Приазовья – говоры новой формации, которые ранее подвергались лишь фрагментарному изучению их отдельных аспектов.

Цель этой работы – дать краткую историческую справку о заселении Северного Приазовья, проанализировать научные работы, посвящённые лингвистическому изучению говоров исследуемого региона.

Древнейшее название Северного Приазовья – Киммерия. Как выяснили археологи, киммерийцы жили в Крыму, Северном Причерноморье и Северном Приазовье. Древние греки называли этот край также Скифией, хотя давали довольно обширные очертания её территории – это Южная и даже часть современной Центральной Украины. Более узкую географию дают такие названия, как «Дикое поле» и «Половецкие степи». Но в данном случае география края, сжимаясь с севера на юг, расширяется с запада на восток, вплоть до Волги. Наиболее приближённую картину к современному пониманию территории Северного Приазовья дают такие исторические названия, как татарское «Восточный Ногай» и русское «Крымская степь», что географически обозначает одно и то же. После присоединения к Российской империи Крымского ханства, куда составной частью входил Восточный Ногай, исследуемая нами территория стала называться Таврией. Нынешнее понятие – «Северное Приазовье» – по мнению И. И. Сенченко, охватывает территорию от

Бердянска до Запорожья (с юга на север) и от Геническа до Мариуполя (с запада на восток) [5, с. 5].

Северное Приазовье – один из архаичных регионов нашей страны, однако до сих пор остаётся мало исследованным, особенно его культура и язык. Территория эта была заселена с незапамятных времен. Но этнический состав её населения на протяжении последних тысячелетий много раз менялся. Общеизвестно, что Северное Приазовье долгое время было ареной непрерывных перемещений древних племён и народов, преимущественно азиатского происхождения. Здесь в своё время побывали киммерийцы, скифы, сарматы, готы, гунны, авары, хазары, печенег, половцы и др. В XII–XIV вв. степи Северного Приазовья были полностью опустошены и получили название Дикого поля. В начале XV в. возникло Крымское ханство, агрессивная политика которого задержала на некоторое время колонизационное движение украинского народа на юг. С возникновением запорожского казачества появляется реальная возможность колонизации Северного Приазовья.

Говоры Северного Приазовья возникли в результате заселения и дозаселения данной территории носителями среднеподнепровских (преимущественно полтавских) и восточно-полесских (черниговских), а также частично западно-украинских и русских говоров.

Особенности говоров Запорожской области стали предметом изучения в работах ряда диалектологов (С. Ф. Самойленко [4], Я. Д. Нагин [1], Л. Д. Фроляк [6], В. Н. Пачева [2], [3] и др.). Большинство из них изучали, прежде всего, северные районы области, которые тяготеют к Нижней Надднепрянщине. Первым обратил своё внимание на звуковую сторону исследуемого края С. Ф. Самойленко, делая общее описание фонетических особенностей говоров Запорожской области. Он фрагментарно использовал материалы, собранные им в нескольких сёлах Приазовского района. Более подробную характеристику фонетических особенностей украинских говоров Северного Приазовья сделала В. Н. Пачева.

Я. Д. Нагин внимание уделил изучению говоров на херсонской территории, которая также южной своей частью входит в состав северноприазовских говоров. Его работы ценны для нас тем, что в них изложен теоретический и практический аспект исследования русских диалектов рядом с украинскими говорами. Учёный отмечает их тесную взаимосвязь и тенденцию к взаимообогащению словарного запаса носителей этих диалектов.

Научные работы Н. В. Пачевой посвящены проблеме определения украинских переселенческих говоров Запорожского Приазовья [2], особенностям говора села Приморский Посад

Приазовского района, фонетическим изменениям в говорах Северного Надазовья в междуречьи Берды и Молочной [3].

Одной из главных задач диалектной лексикологии является определение состава и семантической структуры лексики территориальных диалектов и изучение её в различных аспектах. Этой проблеме были приурочены ряд работ, построенных на северноприазовском материале, в частности кандидатское исследование Л. Д. Фроляк. Учёные обратили внимание, что состояние изученности украинских новосформировавшихся говоров, в частности восточностепных говоров Северного Приазовья, находятся «в слабой осведомлённости о лексическом уровне», «материалы, собранные при составлении Атласа украинского языка, сведения, имеющиеся в диалектных исследованиях, дают далеко не полное представление о специфике этого диалектного массива» [6, 3]. Сама же работа была посвящена изучению ботанической лексики Северного Приазовья.

Библиографический список

1. Нагин Я. Д. Говоры Каховского и соседних районов Херсонской области : автореферат. – Херсон, 1968. – 20 с.
2. Пачева В. М. Переселення українців і росіян з Бессарабії та Добруджі до Північного Приазов'я та Криму у 1861–62 рр. // Бористен. – 2001. – № 4. – С. 23–24.
3. Пачева В.М. Українські говори Запорізького Надазов'я : автореферат. – Запоріжжя, 2002. – 20 с.
4. Самійленко С. П. Фонетичні особливості говірок Запорізької області // Діалектологічний бюлетень. – Вип. 6. – К. : АН УРСР, 1956. – С. 89–97.
5. Сенченко И. И. Очерки по истории Северного Приазовья (до конца 19 века). – Бердянск : Бердянск-96. – 88 с.
6. Фроляк Л. Д. Ботаническая лексика украинских говоров Северного Приазовья : автореферат. – Киев, 1988. – 23 с.

ПРЕТЕРИТЫ В ЯЗЫКЕ САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ КАК ЛИНГВО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Т. Д. Маркова

Нижегородский государственный лингвистический
университет, г. Нижний Новгород, Россия

Summary. The article is devoted to the semantics of the preterite (especially perfect tense) in Church Slavonic texts XIV–XVII centuries in terms of reform preterital subsystem ancient language. This reform is seen as the result of cultural and mental processes that took place in Russia during this time period.

Key words: Old Russian language, Church Slavic language; preterites; perfect; permansiv.

Древняя постановка вопроса о цикличности и повторяемости всего, что существует в пространстве и во времени, аксиоматично изложена в Книге Екклесиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (1 Еккл., с. 9–10). Подобное тиражирование прошедшего в каком-то смысле удобно регламентирует жизнь: «Всему своё время, и время всякой вещи под небом» (3 Еккл., с. 1). Однако именно **такой взгляд на прошлое лишает любое действие и перспективы, и аксиологии** и делает будущее бессмысленным: «...ибо всё – суета и томление духа!» (2 Еккл., с. 17). И именно такой взгляд на прошлое, замыкая время в бесконечный круг и делая ненужной индивидуальную ответственность, закрывает от человека Вечность. «...участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом; потому что всё – суета» (3 Еккл., с. 19). Очевидно, что подобная система темпоральных представлений кардинально отличается от той, которая возникает с наступлением нашей эры, и что **для отражения новых представлений о времени и исторической перспективе не могли быть использованы прежние средства языка.**

Ветхозаветная культурная традиция, ветхозаветное мироощущение вербализовались в тексте Танаха, в котором порождено было и Осевое время: надвременность Танаха коренится в характере и сущности самой эпохи, породившей Танах и частично им порождённой. «Середина I тысячелетия до н. э. была основным, единственным Осевым временем в истории человечества <...>. Творцами и творениями этого удивительного времени были Танах и его создатели» [4, с. 28]. Яркими характеристиками Осевого времени стали изобретение железа, развитие металлургии, оживление торговли, возникновение денежных отношений, рост благосостояния человека и возрастание роли

досуга, бурный расцвет городов. Менялась ментальность человека, сформировалась особая городская психология, характеризовавшаяся предельной открытостью ко всему новому, как в пространстве, так и во времени; готовностью пересмотреть свои убеждения и представления о жизни; явным гедонизмом.

Характерной чертой Осеевого времени стало и усложнение социальной структуры, появление новых социальных групп: «человек больше не принадлежал, как прежде, одной общественно-профессиональной группе, с которой он мог полностью сливаться, идентифицироваться, а входил во многие и разные группы <...>. Поэтому Осеевое время было эпохой усиливающейся индивидуализации человека, его крепнущего осознания себя личностью...» [4, с. 36–37]. Поэтому, несмотря на огромную важность такого явления, как государство, **именно в Осеевое время появилась возможность индивидуального прорыва.**

В Осеевое время усиливается *культурная интерференция*: многоязычие открывает прямой и непосредственный доступ к иным культурам, «и вместе с чужим языком, зачастую независимо от воли говорящего, проникают также понятия и представления культуры этого языка» [4, с. 40]. Существенным изменениям в эту же эпоху подвергается и школа: она становится более доступной и демократичной. Грамотность населения растёт. При этом меняется и цель школьного образования как такового, «ранее преобладавшая ориентация на освоение и воспроизведение опыта отцов, вековых традиций <...> в Осеевое время уступила место признанию, что учить и учиться значит также понимать и разуметь» [4, с. 41]. **Методика диалога**, творчества вместе с новой нормой, ориентированной **не только на прецедент**, делает реальной попытку моделировать будущее. Намечался закономерный и обусловленный переход от мифологического мышления к научно-логическому, от диффузности содержания и синкретичности знаков – к дискретности, всё большему отделению друг от друга различных семантических пластов, от теоцентризма – к антропоцентризму. Человек мифологического мышления «при встрече с чем-то новым и важным для него, особенно за пределами повседневного опыта, спрашивает не «что?», даже не «кто?», а «на что это похоже?». И ищет этому новому аналог в своей памяти и опыте, но главным образом в коллективной памяти и опыте своего социума» [4, с. 47]. Такой человек ориентирован на прошлое и опыт предков. **Язык мифологического социума неслучайно детально разрабатывает подсистему претеритов.** Человек нового мышления, не отвергая традиции, ориентирован на настоящее и будущее, устремлён в неизвестное, которого ещё даже нет. *Язык эпохи Осеевого времени начинает вырабаты-*

вать средства обозначения будущего, причём оторванного от настоящего. **Пересмотр аксиологии будущего неизбежно приводит к переосмыслению статуса и значимости прошедшего.** Осевое время разрывает круг традиции, выпрямляет временную ось и устанавливает направление вектора времени из прошлого в будущее. Человек Осевого времени становится креативным партнёром Бога. Язык реагирует на это кардинальным изменением содержания и способов реализации ведущих функционально-семантических и, соответственно, грамматических категорий. **Грамматические категории**, в свою очередь, **не существуют** вне речевого употребления, **вне текста**, как и собственно язык. Так, Г. А. Золотова, размышляя о времени в тексте, выделяет 4 наблюдаемых временных плана:

- время в мире (объективное),
- время в тексте (креативное),
- время наблюдателя (перцептивное)
- время читателя (целиком моделируемое в рамках времени наблюдателя) [8, с. 11].

В древнееврейском языке (так же, как в древних арабском, финикийском, угаритском, арамейском, ханаанском языках) обнаруживаются два глагольных времени, называемые «перфект» и «имперфект», хотя их значения ни в малейшей степени не соотносятся с семантикой данных терминов, используемых применительно к европейским языкам. Если формы древнееврейского *перфекта*, прежде всего, обозначают действие, имевшее место в *прошлом*, то формы *имперфекта* – действие, происходящее в *настоящем-будущем*, при этом в семантике форм не отмечается видовых оттенков. Несложно заметить, таким образом, что перфект и имперфект формируют смысловую оппозицию «*прошедшее – не прошедшее*». Яркой семантической чертой рассматриваемых глагольных форм является их **модальная окраска, проявляющаяся в пределах отмеченной выше оппозиции**. Так, если *перфект* используется для обозначения *реального* действия, то *имперфект* в контексте позволяет обозначить *возможное, желательное или обязательное* действие [9, с. 97–99; 174–175]. Кстати, именно поэтому от основы имперфекта образуются особые формы: когортатив (увещательная форма), юссив (форма желательного наклонения) и императив (форма повелительного наклонения). А форма 3 лица единственного числа мужского рода перфекта нередко омонимична краткому прилагательному. Специфика семантики древнееврейских глагольных времён, таким образом, позволяет предположить **изначальность модальности как некой гиперкатегории, реализуемой в дальнейшем через функ-**

ционально-семантические категории темпоральности, аспектуальности, эвиденциальности и др.

Итак, перфект и имперфект в древнееврейском языке функционируют, безусловно, как парадигма, которая выражает пропорциональные смыслы: *было – будет; было – может быть, должно быть; было – регулярно, обычно происходит*. **Смысловой акцент при этом смещается явно на перфект**, имперфект для которого является необходимым контрастным фоном: «**было** что-то или нет?». Таким образом, **модальность древнееврейского перфекта заключается в важности утверждения действия** на фоне возможности, желательности, незавершённости или отнесённости к будущему действия, обозначенного имперфектом. В паре с весьма широкой по семантике категорией имперфекта перфект выступает как *бескомпромиссная* в смысловом отношении категория, **утверждающая реальность и наблюдаемость совершённого когда-то действия**. Не случайно поэтому *функционирование перфекта* не просто как повествовательной формы, а как *модально и логически нагруженной формы* в предложениях с отрицанием, или с инверсией и соответственно с логическим ударением, падающим на глагол в форме перфекта, или в предложениях, построенных на контрасте, или в случаях, когда форма перфекта имеет плюсквамперфектное значение.

Помимо оппозиции *перфект – имперфект* в древнееврейском языке имеется ещё одна оппозиция, в формальном отношении связанная с оппозицией *перфект – имперфект*, но отличающаяся от неё не столько семантически, сколько функционально. Она формируется такими компонентами, как «*перевёрнутый перфект*» и «*перевёрнутый имперфект*». Парадигматическая семантика данной оппозиции формирует совершенно особую пропорцию: *повествование о прошлом – пророчество о будущем*. Для повествования о событиях, имевших место в прошлом, используется *перевёрнутый имперфект*. Для обозначения действий, *предсказываемых* на будущее – *перевёрнутый перфект*. С точки зрения **функционирования** формы перевёрнутого перфекта и перевёрнутого имперфекта являются рядоположенными (в обоих случаях имеет место использование форм в **повествованиях**). А с точки зрения **модальности** перевёрнутый перфект и перевёрнутый имперфект формируют привативную оппозицию, где маркированным членом выступает **перевёрнутый перфект, обозначающий аксиологически усиленное действие, предсказанное в будущем, действие-пророчество** [9, с. 185–188]. Опять-таки именно с подчёркнутой модальностью перевёрнутого перфекта связано его употребление в тех фрагментах повест-

вования, где речь идёт о начале какого-либо нового эпизода [9, с. 259–261].

Итак, все четыре рассмотренные глагольные формы являются не только временными, но и модальными. Перфект и перевёрнутый перфект модально усилены, они передают *аксиологически значимое* действие в прошлом (перфект) или будущем (перевёрнутый перфект). Имперфект и перевёрнутый имперфект обозначают *аксиологически нейтральное* действие в прошлом (перевёрнутый имперфект) или настоящем-будущем (имперфект). В пределах рассмотренных парадигм семантика модальности дифференцирована гораздо тщательнее и представлена как более значимая, чем семантика времени. Поэтому есть все основания говорить о том, что **древнееврейские глагольные формы представляют собой в первую очередь реализацию категории модальности и лишь попутно передают темпоральную семантику**. Собственно же категория темпоральности представляется одной из ипостасей глобальной категории модальности.

Рассматривая текст Книги Бытия, М. М. Ланглебен утверждает, что **перевод не передаёт уникального отношения ко времени**, которое характерно для языка и менталитета Ветхого Завета. И связано это как раз с тем, что **в Библейском иврите нет форм с собственно временным значением**. Временная семантика является исключительно контекстной. И если контекст «не сопротивляется», то перфект обычно переводят как форму прошедшего времени, а имперфект – как форму будущего.

Также значение глагольных форм корректируется употреблением сочинительного союза «и». Поставленный перед глаголом, этот союз может влиять на семантику глагола – на аспектные и временные её характеристики. «Не утрачивая своей синтаксической функции коннектора, союз «и» в этой позиции <...> переворачивает аспектное значение глагола, превращая перфект в имперфект, и наоборот» [10, с. 201].

Использование глагольных форм, свойственных древнему ивриту, позволяет **посмотреть на повествуемое глазами наблюдателя**. Именно это происходит в анализируемом тексте Бытия, где глаголы чередуются так, что «высвечивается активный, подвижный зрачок, непрерывно следящий за развитием событий. Разнообразие позиций наблюдателя, в свою очередь, выдвигает на передний план некоторые едва заметные особенности этого вечного текста. Одна из таких особенностей – неопределённость будущего» [10, с. 202]. Вероятно, такого рода семантика совершенно недоступна человеку, читающему переводной вариант Книги Бытия. Как недоступна для читателя и

информация о том, Кто же этот наблюдатель. А это не кто иной, как Творец всего сущего. Именно он наблюдает за всем, что происходит в жизни персонажей Библейской истории. Прямо об этом не говорится, но *смысл, передаваемый особым образом используемыми глагольными формами*, был понятен древнему читателю, читавшему Библию в оригинальной версии. Причём понятный современному человеку *ход времени включается* именно тогда, когда Бог перестаёт быть просто наблюдателем и начинает непосредственный диалог с человеком. И с этого момента в используемых глагольных формах **вместе с временным актуализируется модально-эвиденциальный семантический компонент** – неопределённо-вероятностный: «Вседержителю известны все дороги судьбы, известно, которая из них ведёт к беде, но неизвестно, какую из них выберет человек» [10, с. 208].

Рассмотренные глагольные категории древнего иврита позволяют отразить (и сформировать) **две ценностные системы**: ценностную систему пророчеств и ценностную систему быта. Ценностная система пророчеств отражена в перфекте и перевёрнутом перфекте: всё что предсказано пророками неизменно происходит, превращаясь в реальное и далее – несомненное прошедшее. Ценностная система быта отражена в имперфекте и перевёрнутом имперфекте: повествование об этом лишено оценки, а то, что ещё не произошло, нередко имеет дополнительную семантику ирреальности. Внутри каждой из названных ценностных систем **время движется по кругу**, переходя из будущего в прошлое. «Исходное же всегда остаётся будущим. Поскольку они взаимно зовут друг друга, и мысль осваивается в этой переключке» [21, с. 278]. В ценностной системе пророчеств *прошлое представляет собой засвидетельствованное будущее*. Здесь в форме перфекта актуализируются эвиденциальные смыслы. В ценностной системе быта засвидетельствованность необязательна, там *возможное будущее превращается в нейтральную (повествовательную) констатацию прошлого*. Так или иначе, но «каждый всегда пребывает в диалоге со своими предшественниками» и только через прошлое – «ещё больше, возможно, и сокровеннее – со своими потомками» [21, с. 289].

Для русичей источником нового мироощущения стал непосредственно греческий источник, вобравший в себя, как говорилось выше, *отблески и отсветы* восточного миропонимания. При этом необходимо заметить, что формы влияния греческого языка на русский язык и на южнославянские языки были неодинаковыми. Основное различие было связано с тем, посредством какого информационного, коммуникативного и культурного канала осуществлялось взаимодействие греческого и славянских языков. Если южнославянские народы испытали

на себе влияние и устной, и письменной форм греческого языка, то на древнерусский этнос греческий язык влиял почти исключительно в своей письменной форме, причём как непосредственно через собственно греческие тексты (заметим: в первую очередь религиозного содержания), так и опосредованно – через старославянский транслятор. Однако здесь необходимо сделать оговорку. Древнегреческие тексты, оказавшие несомненное влияние и на древнерусскую книжно-письменную традицию, и на становление новой ментальности, были весьма разнообразны по своим языковым особенностям. Так, текст «Септуагинта» написан на греческом койне III в. до н. э., а тексты Нового Завета, относящиеся к I–IV вв. н. э., отражают влияние различных стилистических стандартов и различных греческих диалектов, соседних языков. В первую очередь, иудейского [18, с. 450]. Тем не менее, **письменный (более того – религиозно-сакральный) канал языкового влияния придавал узусу статус безусловно авторитетной нормы.** «По принятии христианства старославянский язык (позднее церковнославянский) принял на себя основную часть функций древнегреческого языка» [18, с. 13]. Данное обстоятельство весьма значимо для дальнейшей судьбы древнерусской культуры в целом. Без преувеличения можно говорить о том, что древнегреческий язык представляет собой *системообразующую* часть славянской языковой культуры.

Можно успешно сопоставлять семантику претеритных форм греческого и славянского языков, имея в виду, однако, вполне очевидный факт: «морфологические системы греческих и славянских видов настолько несходны, что лишь с трудом отыскивались разрозненные факты, отчасти подтверждающие предположения о возможной материальной связи между этими системами. Что же касается функционального сходства, то оно несомненно, пока речь идёт о славянском совершенном и несовершенном виде и древнегреческих основах аориста и презента» [12, с. 22–23]. А. Достал об особенностях, связанных с соотношением семантики греческого оригинала и старославянского перевода, рассуждает, в частности, так: «как и во всяком переводе, с лингвистической точки зрения речь идёт о наложении одной языковой системы на другую. Обе системы в чём-то сходятся, а в чём-то сильно расходятся» [6, с. 293]. В целом получается, что при переводе теряется некая «закадровая» – парадигматическая – семантика, а вместо неё используется далеко не абсолютный аналог переводной: «Язык оригинала отличается от языка, на который переводят, например, количеством глагольных форм, числом падежей, системой предлогов и т. д., короче говоря, грамматическим строем» [6, с. 293]. В славянском

варианте смысловые лакуны оказались впоследствии заполненными новым, во многом уникальным содержанием. И возможность рождения нового смысла, истоки которого угадывались сквозь завесу перевода, обусловлена не в последнюю очередь тем, что (с учётом высочайшего уровня переводов, сделанных славянскими первоучителями) эти переводы осуществлялись на язык, «который до тех пор не функционировал в качестве литературного и не имел за собой той огромной традиции, какая была у литературного греческого языка» [6, с. 294].

Так или иначе, но формы прошедшего времени древнееврейских и древнегреческих глаголов, их семантика и функционирование имеют многочисленные сходства с тем, что наблюдается в старославянском, церковно-славянском и древнерусском языках.

Как говорилось ранее, употребление временных форм в библейском иврите «не поддаётся объяснению, если подходить к нему с традиционными критериями» [15, с. 325]. Однако параллели в глагольных оппозициях библейского иврита и книжного древнерусского языка могут быть обнаружены. Такие параллели имеют **функциональный характер**: это аорист (ведущее повествовательное время) и перфект (сопротивляющийся включению в последовательный, безоценочный нарратив) – в древнерусском варианте; а в иврите – это перевёрнутый имперфект, передающий последовательность действий, и перфект – семантически пустая прагматическая форма [15, с. 326–327]. В таком случае **древнерусский перфект, действительно, обладал в рассматриваемый период полифункциональностью**: в устном стандарте он проявлял себя как универсальный претерит, а в книжном стандарте – как компонент претеритной парадигмы с подчёркнутой модально-эвиденциальной и – шире – вечностной семантической составляющей, то есть как **этернатив**.

Происходило это в условиях формирования у древнерусского этноса нового сознания – христианского, которое рассматривает **прошлое как проекцию эсхатологических ожиданий, связанных с будущим**. То есть не будущее осмысливается исходя из прошлого, а, наоборот, *аксиологический и значимостный статус действия, совершённого в прошлом, определяется тем, какова перспектива результата* этого прошедшего действия. Именно поэтому изменение претеритной подсистемы не могло не быть связанным с реформой будущего времени, его семантики. *Формирование нового претерита и футурума – это единый процесс*. Что же касается церковно-славянских претеритов и, прежде всего, перфекта, то, как видно из ранее изложенного, он, несомненно, представлял

собой синкрет, семантику которого регулярно проявлял и обновлял контекст.

В этом аспекте к семантике русского перфекта применимы следующие слова М. Хайдеггера: «Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producer* – произвести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие. Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создаёт и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово» [21, с. 192]. Формы книжного древнерусского (церковно-славянского) перфекта *в зависимости от контекста и коммуникативной задачи текста* могли обозначать как просто действие, имеющее актуальный результат, так и осуществление, собственно бытие. **Такой полнотой бытийной семантики, вобравшей в себя темпоральные, модальные, эвиденциальные оттенки, не обладала ни одна из глагольных форм.** Указанные смысловые особенности перфекта логически продолжают *исходную семантику* данной категории в праиндоевропейском языке, где перфект обозначал *состояние как результат ранее совершенного действия* и не входил в число глагольных времён [3, с. 239].

По М. М. Бахтину, в греческом романе, к примеру, биографические события никакого следа на характерах героев не оставляют. В финале перед нами те же образы, что и в начале. Инициатива в этом времени принадлежит **не** людям. Здесь царит случай, довлеющий над человеком. В таком времени человек может быть только абсолютно пассивным и абсолютно неизменным. *Авантюрное время не оставляет следов* [2, с. 240; 245; 255; 261]. **Такое время может быть передано аористо-имперфективной парой или аористой цепочкой (но никогда не перфектом).**

Время раннехристианских житий другое. Оно не охватывает собственно жизни, которая лежит за пределами этого времени, но оно отмечает кризисные вехи жизни, в которые отмечается перерождение, изменение героя. Здесь человеку принадлежит начальная инициатива, а дальше – работает высшая логика, высшая справедливость, высшее милосердие. Это время «насыщает» пространство [2, с. 266–271]. **Такое время, наверное, могло бы быть передано как раз всей системой древнерусских претеритов** (как, собственно, и происходит в древнерусских агиографических повествованиях).

Если попытаться **определить семантику нового перфекта апофатически**, то можно сказать, что это **не-авантюрное** время, – подчёркнуто не-авантюрное. Перфект выражает некий антипод авантюрного времени. Скорее всего, **перфект более всего соответствует времени и пространству фольклора** [2, с. 300]. Кстати, и своей реальностью время фольклора адекватно перфекту. Однако интересно при этом и то, что **аксиология действия**, заложенная в семантике перфекта, очень **близка к особенностям времени рыцарского романа** – «чудесного времени», которое может растягиваться и сжиматься, в зависимости от ценностной смысловой составляющей времени. Итак, **фольклорное время** – это время продуктивного роста, это **результативное время**, максимально устремлённое в будущее, характеризующееся общей устремлённостью вперёд [2, с. 355–359]. Оно необратимо и реалистично. *Единственная черта, отличающая фольклорное время от времени, отражаемого перфектом, – цикличность*. Поэтому и его направленность вперёд ограничена циклом, поэтому и рост в нём не становится подлинным становлением. **Перфект разрывает замкнутость такого времени, превращая всё сформировавшееся в нём в новое, устремлённое из прошлого через настоящее в будущее качество.**

Говоря о типологии хронотопов, М. М. Бахтин рассматривает также такой хронотоп, как «порог» [2, с. 397]. Он проникнут высокой эмоционально-ценностной интенсивностью. Это хронотоп кризиса и жизненного перелома. Время именно этого хронотопа может восполнить то, что отражено в хронотопе фольклора – это «время» Вечности, вернее время, *за которым открывается Вечность*. **Именно такое содержание наиболее соответствует семантике нового перфекта, формировавшегося на Руси в Сергиевскую эпоху.**

«... всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов» [2, с. 406]. Если применить термин «хронотоп» в том смысле, в котором его употребляет М. М. Бахтин, к понятию исторической эпохи и её культуры, то **время хронотопа эпохи святого преподобного Сергия будет временем перфекта**, с его совершенно определённой модальностью и аксиологичностью, с его устремлённостью в будущее и – далее за порог времени, в Вечность. Возможно, **превращение перфекта в итоге в универсальный претерит** ознаменовало собой как раз **завершение освоения этого хронотопа**. Причём носители культуры той эпохи мыслили и существование Автора-творца, находящегося *вне хронотопа, вне времени, за порогом времени – в Вечности*, сверяя все дей-

ствия, обозначаемые перфектом, с тем, как они оцениваются Автором-творцом.

Ранее уже отмечалось, что, действительно, церковно-славянскому перфекту более подходит термин **пермансив** – в формулировке Есперсена – «*настоящее время сохранения*», или «*пермансивное настоящее*», как и, возможно, древний индоевропейский перфект [7]. *Пермансив* существовал в аккадском языке, где функционировал как временная форма, обозначавшая **действие, не связанное, однако, со временем**. Эта парадоксальная ситуация отмечается ещё в целом ряде языков, в частности, в юкагирском. В нём показатели времён сближаются по своему содержанию с показателями **результативности** действия. Два таких оттенка выражают: один – **безвременное действие, сам процесс вне времени его совершения** (аорист, вернее **пермансив**), другой – **действие в прошлом без выражения и идущего процесса**. Поэтому при передаче процесса действия в прошлом используется не "прошедшее время", а **пермансив, уточняемый** в его временной характеристике сопутствующими обстоятельственными словами [13] (Мещанинов, 1948).

Термин *пермансив* встречается также у Павла Флоренского, когда он размышляет о том, какая глагольная форма могла бы выразить *семантику вневременного действия*. При этом П. Флоренский говорит, что эта форма должна быть не формой времени, а формой вида: «Чтобы отыскать этот вид, мы должны обратиться к Востоку, именно к языку ассирийскому. Там имелись три глагольные вида:

- вид совершенный, для обозначения действия законченного, т. е. связанного с определённым временем;
- вид несовершенный, для обозначения действия незаконченного, т. е. относящегося ко времени неопределённому;
- вид вечный, для обозначения действия безвременного или сверх-временного <...>.

Что же касается интересующего нас пермансива, то «по форме он соответствует перфекту других семитских языков; по смыслу же соответствует причастию, употреблённому как сказуемое, отдельно или в сопровождении местоимения, языками арамейскими... Он означает состояние, без определения времени настоящего, прошедшего или будущего» [20, с. 583]. Описанная здесь глагольная форма чрезвычайно напоминает (и по исходному частеречному признаку, и по семантике, и по синтаксической функции) употребляемый в славяно-русских прологах **перфект, вмещающий в себя и видовые, и этернативные, т. е. вечностные, смыслы**.

Забвение внутренней формы слова, как известно, знаменует собой соответственно *сгущение* мысли: «... сгущением может быть назван тот процесс, в силу которого становится простым и не требующим усилия мысли то, что прежде было мудрено и сложно» [16, с. 195]. Если возможно говорить также и о *внутренней форме грамматической формы*, то забвение такой аналогично свидетельствовало бы о сгущении некоей абстракции, обозначенной изначально внутренней формой. В случае с русским перфектом мы наблюдаем именно эту картину: *этнос, вероятно, забыл, ЧЕМ для него когда-то был перфект*; однако этого не забыл язык, в грамматике которого **универсальным претеритом стала форма с актуализирующимися вечностными смыслами**.

О древней форме, на базе которой в поздних языках могла сформироваться категория, имеющая значение *этернальности*, говорил и Ю. С. Степанов. Он выделял в архаических культурах ещё один тип представлений о времени – **время разом данное**, которое сводится к тому, что всё существующее сосуществует одновременно в настоящем, прошедшем и будущем и одновременно представляется человеку. Такое представление о времени исчезает к V в. до н. э. [19, с. 119]. И именно такое представление о времени совпадает по существу с понятием о Вечности.

Неслучайно, таким образом, то, что понятие «времени разом данного» возродилось в христианской культуре: «Первые христиане, служа Евхаристию, смотрели и в будущее, и в прошлое: в прошлом они видели крест, память которого праздновали, в грядущем – второе пришествие, которого с нетерпением ожидали», а между прошлым и будущим была Чаша Спасения – Сам Христос, Царство Божие – вечность [1, с. 12]. Божественная литургия стала вратами, открывающимися в вечность ежедневно и ежечасно, через «вечно настоящее», не обыденное, хронологическое, а онтологическое настоящее [1, с. 16–19]. Для обозначения такого настоящего, свободного от привычных житейских смыслов, необходима была особая грамматическая форма или же семантически обновлённая форма. Если говорить о ресурсах древнерусского языка, то форма **перфекта** была наиболее подходящей *для обозначения одновременно и актуальности прошлого для настоящего, и непрерывности времени перетекающего в направлении из прошлого в будущее*.

Язык хранит в своих глубинах постигнутый когда-то смысл, даже в том случае, если видимые следы этого смысла исчезли из культуры. **Остатки древней функционально-семантической категории бытийности, ядром которой была синкретичная морфологическая категория времени-вида-наклонения, пробились в форме перманси-**

ва или близкого в нему перфекта для того, чтобы выразить невыразимое – «время разом данное». Что произошло в древнерусском языке с разрушением перфекта: ступение смысла или его потеря? Усиление семантики вневременно-го за счёт выражения её при помощи элевого причастия без какой-либо опоры на глагольность или же разрушение связи времён, когда будущее отодвинулось и вечность стала футуральной? Форма живёт дольше своего концептуального содержания, по словам Э. Сепира, «форма имеет тенденцию удерживаться и тогда, когда дух уже улетучился или видоизменил свою сущность» [17, с. 76]. Дух этноса может «видоизменить свою сущность», окрепнув и повзрослев: «Чем более зрелым чувствует себя дух, тем смелее действует он в собственном ареале и тем увереннее разрушает мосты между языком и сознанием <...> язык начинает пренебрегать всем тем, что непосредственно не предназначено для целей понимания» [5, с. 219]. Так что одна из возможных причин – **полная разработка смыслового потенциала перфекта, завершение пути от заданного пермансива к актуальному для этнического сознания этернативу** – окончательное решение этносом бытийной задачи, фиксируемой полноценным перфектом. Отсюда – разрушение формы вместе с реорганизацией всей подсистемы претеритов. Пока задача решалась – *претериты семантически модифицировались, фиксируя творческий процесс и направляя его далее*. Как только задача была решена – в языке остался лишь результат, а всё излишнее, приведшее к этому результату, ушло.

Помимо культурно-ментальных причин синтеза перфекта исследователи называют и формальные, *собственно языковые* причины этого процесса (не исключено, что в рассматриваемом случае действовал целый комплекс самых разных причин). Так, по мнению С. П. Лопушанской, разрушение перфекта было обусловлено следующими формальными причинами. Во-первых, вследствие затруднительного использования и смешения в речевой практике форм давно прошедшего времени и условного наклонения, формы плюсквамперфекта выходят из употребления. Во-вторых, постепенно разрушается временное противопоставление вспомогательных глаголов по признаку прошедшие / не прошедшие (времена) в сочетании с л-формой. В-третьих, смысловая и функциональная обособленность форм прежде будущего времени привела к превращению вспомогательного глагола *будеть* в условный союз и к разрушению грамматической оппозиции *есмь / буду*. Всё это далее привело к изоляции «единственного нейтрального вспомогательного глагола *есмь*, который, оказавшись вне системных противопоставлений, утратил

своё временное значение и стал дублетом личного местоимения в случаях отсутствия подлежащего при л-формах» [11, с. 69–70].

А возможно, что с семантикой перфекта в результате его синтеза произошло то же самое, что с собственно Прологом. В. Н. Перетц, говоря об исторической судьбе русского Пролога, отмечает, что с конца XVII века начинает сильно ощущаться влияние латинского рационалистического богословия и далее – протестантизма. Детская вера, мистическое понимание религии угасают. Особенно резкий отрыв от традиции отмечается в начале XVIII века, в связи с переработкой Пролога Стефаном Прибыловичем (по поручению Святейшего Синода). Прибылович – один из учёнейших богословов – принимал как серьёзные аргументы только здравый смысл и исторические свидетельства, категорически отменяя всё церковное Предание, рассуждения о смирении и аскезе. «... религиозному чувству православного читателя дороже поэтическая легенда древности, чем холодное резонёрство учёного монаха, в котором школа убила живую непосредственность религиозно-эстетического чувства», – пишет В. Н. Перетц [14, с. 295]. В дальнейшем вместе с обмирщением веры, вместе с отрывом от отечественной книжной традиции уходит и исконное религиозное мировосприятие. *Профанируется многое из того духовного наследия, что веками казалось незыблемым.* «Древняя религиозная легенда, полная тайн и чудес, пройдя сквозь призму понятий нового времени – утратила своё благоухание» [14, с. 296]. **А перфект в этом случае утратил свою этернальность, превратившись, в свете установок нового времени, в прагматическое универсальное наименование не более чем действия, совершённого в прошлом.**

Библиографический список

1. Антоненко М. Протопресвитер Александр Шмеман: эсхатология как богословие времени // Труды Нижегородской духовной семинарии. – Нижний Новгород, 2007. – Вып. 5. – С. 7–27.
2. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М., 1975. – С. 234–407.
3. Ван-Вейк Н. О происхождении видов славянского глагола // Вопросы глагольного вида. – М., 1962. – С. 238–257.
4. Вейнберг Й. Введение в Танах. – М. : Мосты культуры, 2002. – 432 с.
5. Гумбольдт В. Ф. Избранные труды по языкознанию. – М., 1984. – 400 с.
6. Достал А. Из книги «Исследование о видовой системе старославянского языка» // Вопросы глагольного вида. – М., 1962. – С. 287–307.
7. Есперсен О. Философия грамматики. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/esper/index.php (дата обращения: 21.04.2012).
8. Золотова Г. А. Категория времени и вида с точки зрения текста // Вопросы языкознания. – 2002. – № 3. – С. 7–29.

9. Ламбдин Томас О. Учебник древнееврейского языка. – М. : Российское Библейское общество, 2003. – 509 с.
10. Ланглебен М. М. Формы глагола, точка зрения и непредсказуемое будущее в 4-ой главе *Бытия* // Антропология культуры. – М., 2002. – Вып. 1. – С. 200–213.
11. Лопушанская С. П. Развитие и функционирование древнерусского глагола. – Волгоград, 1990. – 114 с.
12. Маслов Ю. С. Вопросы глагольного вида в современном зарубежном языкознании // Вопросы глагольного вида. – М., 1962. – С. 7–32.
13. Мещанинов И. И. Палеоазиатские языки // Известия АН СССР (отделение литературы и языка). – 1948. – Том VII. Вып. 6. – С. 500–510.
14. Перетц В. Н. К истории славяно-русского Пролога // Записки Неологического общества. – 1915. – Вып. 8. – С. 280–296.
15. Петрухин П. В. Экспансия перфекта в древнерусском летописании как типологическая проблема // Исследования по теории грамматики. Ирреалис и ирреальность. – М. : Гнозис, 2004. – С. 313–329.
16. Потебня А. А. Мысль и язык. – М., 2010. – 239 с.
17. Сепир Э. Язык. – М., Л., 1934. – 223 с.
18. Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. – М. : ФИЛОМАТИС, 2003. – 623 с.
19. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. – М., 2001. – 990 с.
20. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М., 2007. – 633 с.
21. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – 448 с.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ГРЕЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В СТАРОСЛАВЯНСКОМ И ДРЕВНЕРУССКОМ ЯЗЫКАХ

А. С. Синевич
Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь

Summary. The article is dedicated to theoretical review of Greek loans in Slavic language. It contains literature analysis on this theme. The main problem of the article is the terminological distribution of various foreign language loans.

Key words: loan; original; translation; form; semantic; structure; vocabulary; text.

Исследователи переведённых с греческого языка памятников неизбежно сталкиваются с фактом отражения оригинала в переводе, заметным на всех уровнях языка. Однако методика расчленения явлений исходного языка в языке переводящем (феноменов перевода) до сих пор не доведена до совершенства. Также в отечественной литературе не выработана точная терминология, адекватно передающая эти явления.

Первое, на что было обращено внимание учёных, изучавших переводные памятники, – это так называемые «грецизмы».

Таким понятием определяли не только заимствованные греческие слова, но и переданные кириллицей греческие написания в славянских текстах. Интерес к грецизмам, их выявлению и определению способов фонетической и морфологической адаптации проявляли такие исследователи, как Ф. Миклошич, Я. К. Грот, А. И. Соболевский, М. Фасмер, В. М. Истрин, В. А. Погорелов и др.

Свидетельством важности изучения заимствованной греческой лексики в конце XIX в. служат обоснованное научное заявление И. Линдемана о необходимости составления специального исторического словаря грецизмов [4, с. 46], а также индекс греческих слов в русском языке, составленный А. О. Поспишилем в 1901 г.

В то же время было отмечено, что не только подобные заимствования из греческого имеют отпечаток исходного языка, но и такие лексемы, которые составлены по чужому образцу. Их стали понимать как разновидность «грецизмов» и могли называть «заимствованиями нефонетического типа», «кальками» или просто «заимствованиями». Например «лексическими грецизмами» называет заимствования Н. А. Мещерский, «грецизмами» В. Ф. Дубровина. Если сделать экскурс в историю изучения заимствований вообще, а не только «грецизмов», то обнаруживается сходная картина (см. Э. Рихтер, Крысин, Э. Хауген и др.) В частности, классификация Э. Хаугена основана на степени морфологической замены. Понятие «семантических калек» Хауген отвергает, считая, что все заимствования и кальки являются семантическими. Б. Унбегаун различает иноязычные вкрапления следующим образом: заимствование – это перенос формы звуковой и формы значащей; в кальке заимствовано значение, внешняя же форма принадлежит заимствующему языку. «Калька есть заимствование внутренней формы» [7, с. 19]. Он выделяет три группы калек: кальки, семантические кальки, фразеологические кальки.

Подробная разработка типов калек древнеболгарского языка находится в работе К. Шумана. Суммированы данные, накопленные филологической наукой по вопросу калькирования в работе Мольнара. Специально теорией лексического калькирования занимался также Л. П. Ефремов. Он выдвинул следующую классификацию: «В зависимости от того, каким способом осуществляется калькирование (представляет ли оно словообразование, новое применение старого слова или создание фразеологической единицы), и, следовательно, от того, что им порождается (слово, новое значение прежнего слова, фразеологизм), различают словообразовательное, семантическое и фразеологическое калькирование» [1, с. 48]. При этом, если Ефремов к калькированию относит не только «точное чужемо-

дельное калькирование», но и неточное, то Ю. С. Сорокин применяет термин калька только к словам, в которых не только семантика, но и структура соответствует оригиналу [5, с. 165].

Супрун, Леонтьев, Крысин выделили из понятия заимствований т. н. «экзотизмы». Их принципиальное отличие от заимствований в том, что «экзотическая лексика и иноязычные вкрапления, в отличие от заимствованных слов, не теряют ничего или почти ничего из черт, присущих им как единицам языка, которому они обязаны своим происхождением» [3, с. 49]. Таким образом, они не являются заимствованными словами, так как они не усвоены языком. Т. А. Иванова такую лексику называет «используемыми лексемами» и характеризует такие слова, как не обладающие «формальным статусом», т. е. не имеющие форм словоизменения. Позднее М. И. Чернышёва предложила считать экзотизмами заимствования, приживаемость которых сомнительна, хотя они могут быть адаптированы морфологически и часто фонетически, они являются как бы гипотетическими, пробными заимствованиями [6, с. 41].

Некоторые семантические и фразеологические кальки, возникшие под влиянием греческого языка в древнерусской письменности, рассмотрены в работе М. М. Копыленко. Он писал следующее: «Всякое иноязычное влияние в лексико-семантической сфере того или иного языка отражается или в виде появления в нём иноязычных лексем (ксенонимов), либо в виде калькирования. Под калькированием понимается заимствование:

- а) словообразовательной структуры лексем (словообразовательные кальки);
- б) широкой сочетаемости лексем (семантические кальки);
- в) ограниченной сочетаемости лексем (индивидуальные фразеологические кальки)» [2, с. 141].

Итак, при анализе заимствований представляется важным обращать внимание на следующие характеристики: является ли слово заимствованным (вошедшим в активный словарный запас переводчика) или заимствуемым (впервые вводимым переводчиком). Если для выявления заимствованной лексики достаточно составить словарь словоупотреблений лексемы в тексте (высокая частотность употребления свидетельствует в пользу заимствованной лексики), то выявление заимствуемой лексики представляет собой спорный момент. Даже если слово употреблено в тексте всего один или несколько раз и не зафиксировано в старославянских словарях, мы не можем однозначно заявить о том, что оно введено впервые, возможно, мы просто не располагаем подтверждениями письменных источников. При этом если слово зафиксировано в словаре, то употребление его в более ранних памятниках является свидетельством актив-

ного владения заимствованием, а в более поздних показателем дальнейшего его бытования. С относительной достоверностью можно лишь выделить так называемые «экзотизмы» – слова фонетически и (или) морфологически неадаптированные, а также не частотные.

Библиографический список

1. Ефремов Л. П. Опыты теории лексического калькирования. – Алма-Ата : Казах. гос. ун-т, 1974. – 191 с.
2. Копыленко М. М. Кальки греческого происхождения в языке древнерусской письменности // Византийский временник. – 1973. – Т. 34. – С. 141–150.
3. Крысин Л. П. Иноязычные слова в современном русском языке. – М. : Наука, 1968. – 207 с.
4. Линдемман И. Греческие слова в русском языке // Циркуляры по Моск. уч. округу за 1895 г. – М., 1895. – 84 с.
5. Сорокин Ю. С. Развитие словарного состава русского литературного языка. – М.–Л. : Наука, 1965. – 565 с.
6. Чернышёва М. И. Византизмы в языке «Хроники» Иоанна Малалы : дисс. ... док. филол. наук. Специальность 10.02.01 – русский язык. – М. – 1986. – 238 с.
7. Unbegaun B. Le calque dans les langues slaves litteraires // RES. – 1932. – II. – p. 19 – 48.

АВТОКОММУНИКАТИВНЫЕ ЖАНРЫ ЕСТЕСТВЕННОЙ ПИСЬМЕННОЙ РЕЧИ В ДИАХРОНИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)¹

А. А. Ильина

Кемеровский государственный университет,
г. Кемерово, Россия

Summary. The article examines the features of genre “educational recording” in the 13th and 20th – 21st centuries. The similarity functions and language features in conclusion.

Key words: natural written speech; autocommunication; educational recording.

Сфера естественной письменной речи (ЕПР) как особый объект изучения привлекла внимание учёных сравнительно недавно – в 1999 году, когда Н. Б. Лебедевой была создана Лаборатория естественной письменной русской речи на базе Барнаульского государственного педагогического университета (ныне – Алтайской государственной педагогической академии). Позднее подобная лаборатория была открыта и на базе Кемеровского гос-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (№ заявки на получение гранта 12-14-42-001а).

ударственного университета, что позволило объединить работу по данной теме в единую Барнаульско-Кемеровскую лингвистическую школу Н. Б. Лебедевой.

К настоящему моменту опубликовано более ста научных работ, защищены десятки магистерских и кандидатских диссертаций, развивающих данную тему (см., например, [1, 2, 4, 5, 6]), кроме того, активно ведётся работа по созданию Энциклопедического словаря жанров естественной письменной речи, нашедшая поддержку у Российского гуманитарного научного фонда.

В рамках школы принято понимание ЕПР как неофициальной, спонтанной, непрофессиональной речи (и её результатов – текстов), осуществляемой в неформальных, повседневных условиях и не предполагающей наличия промежуточных лиц и инстанций («фильтров») между адресантом и адресатом текста [3, с. 9]. Сфера ЕПР широко представлена в повседневной жизни человека самыми разнообразными по содержанию и функциям текстами, от записки до мемуаров, при этом возможно выделение целых групп текстов, объединённых единым признаком (ср. публичные тексты объединяются особым *типом реципиента* – т. н. «массовым» адресатом; деловые записи выделены в особую группу по признаку принадлежности к особой *сфере коммуникации* (частно-деловая и официально-деловая), исповедальные жанры имеют особую *функцию*, близкую к психотерапевтическим). Наряду с указанными целесообразно выделить и группу автокоммуникативных (автоадресатных) текстов, главным признаком которых является «субстанциональная тождественность» автора и адресата при их «функциональной нетождественности» [6, с. 14]. Иными словами, к группе автокоммуникативных могут быть отнесены тексты, создающиеся для «себя будущего». Это записи в ежедневниках, блокнотах, а также различные списки, альбомы, шпаргалки, конспекты, «магические записи» – заговоры, молитвы и проч. Сюда же можно отнести личные дневники, кулинарные книги и многое другое.

Особое место среди автокоммуникативных жанров занимают всевозможные ученические записи – конспекты, упражнения, всевозможные бессознательно-рефлекторные записи на так называемых «маргинальных» страницах тетрадей [3, с. 141–188]. Рисунки и иные пометы так же относятся к автокоммуникативным текстам. В настоящей статье предпринимается попытка сопоставления современных ученических записей и аналогичных текстов XIII века, созданных новгородским мальчиком Онфимом (целесообразность отнесения данных текстов к сфере ЕПР доказывается наличием в них основных признаков этого типа речи: спонтанности, непрофессиональности, неофициальности, а также свободы от всевозможных «фильтров»).

Берестяные грамоты, автором которых, по мнению исследователей, является Онфим, были обнаружены в 1956 году. Они представляют собой, в основном, упражнения. А именно – выписывание азбуки, составление «складов», прописи, диктанты. Функция таких записей – выработка особых языковых навыков (правописание, орфография, пунктуация, основы стилистики (мальчик выписывал традиционные для официально-делового стиля, клишированные формулы типа «На Домитръ возати доложзикъ» (грамота № 202) и т. д.), но встречаются в грамотах Онфима и маргинальные записи, типология которых дана Н. Ю. Плаксиной [3, с. 154]. Это:

- 1) рисунки;
- 2) записка-послание соседу по парте;
- 3) карикатура с подписью;
- 4) своё имя;
- 5) спонтанно-рефлекторные «чиркания».

Все выделенные типы записей, за исключением записки соседу, можно отнести к сфере автокоммуникации, поскольку они не предполагают наличия адресата и созданы исключительно «для себя».

При сопоставлении грамот XIII века с современными учебными текстами становится очевидным сходство основных признаков, по которым обе группы текстов могут быть отнесены к автокоммуникативным. Так, непосредственно относящиеся к учебе записи (упражнения, диктанты и т. п.) выполняют функцию тренировки (совершенствования **своих** умений и навыков), т. е. создаются **для себя**. Маргинальные же записи служат для «отдыха» от основной учебной деятельности. По мнению В. Л. Янина, Онфим рисовал на грамотах, «как рисуют все мальчики, когда им **наскучит** писать» (выделено нами – А. И.) [7, с. 211].

Таким образом, рассмотрение автокоммуникативных текстов ЕПР в диахроническом аспекте доказывает их прочное укоренение в повседневной деятельности человека и в очередной раз подтверждает необходимость изучения ЕПР как особого объекта русистики.

Библиографический список

1. Зырянова Е. Г. Частная записка как жанр естественной письменной русской речи : дисс. ... канд. филол. наук. – Кемерово, 2009. – 218 с.
2. Лебедева Н. Б., Тюкаева Н. И. Граффити студенческое // Антология речевых жанров: повседневная коммуникация. – М. : Лабиринт, 2007. – С. 173–180.
3. Лебедева Н. Б., Зырянова Е. Г., Плаксина Н. Ю., Тюкаева Н. И. Жанры естественной письменной речи: студенческое граффити, маргинальные страницы тетрадей, частная записка. – М.: КРАСАНД, 2011. – 256 с.

4. Сухотерина Т. П. Поздравительная открытка как жанр естественной письменной речи: аспекты рассмотрения // Языковая картина мира: лингвистический и культурологический аспекты. Материалы II Международной научно-практической конференции (22–24 сентября 2004 г.) : в 2 т. – Бийск : НИЦ БПГУ им. В. М. Шукшина, 2004. – Т. 2. – С. 109–113.
5. Тюкаева Н. И. Студенческое граффити как жанр естественной письменной русской речи : дисс. ... канд. филол. наук. – М. : РГБ, 2005. – В. 10.02.01. – С. 229.
6. Юркевич А. С. Ежедневник как жанр естественной письменной русской речи : автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. – Кемерово, 2011. – 24 с.
7. Янин В. Л. Устами младенца // В. Л. Янин. Я послал тебе бересту. – М. : Языки русской культуры, 1998.

СЛОВАРНАЯ СТАТЬЯ КАК МАТРИЦА ТОЛКОВАНИЯ РУССКОГО МЕЖДОМЕТИЯ

Ф. Лю

**Днепропетровский национальный университет
им. Олеса Гончара г. Днепропетровск, Украина**

Summary. This article observes the peculiarities of lexicographic presentation of Russian interjections. The connection between the structure of the entry and the semantic structure of Interjections is described. A certain attention is paid to their prosodic structure.

Key words: interjection; dictionary; entry; semantic structure.

Неоднозначное толкование статуса междометий в теории языкознания отразилось в лексикографической репрезентации этих единиц. Как отмечает Н. Р. Добрушина [3], лексикографические исследования последних десятилетий поставили перед лингвистами принципиально новые задачи. Современный словарь задумывается не только как справочное пособие, способствующее пониманию некоторого текста, но и как источник сведений, необходимых для построения текста. Такой словарь активного типа предполагает значительно больший объём сведений, нежели тот, который традиционно включался в словарь-справочник. Его словарная статья предлагает пользователю по возможности максимально полный набор информации, необходимой для правильного употребления данного слова: сведения о значении и синтаксическом поведении слова, о его коммуникативных и прагматических свойствах, просодические характеристики и многое другое.

Существующие в русистике исследования междометий в основном носят довольно общий характер. Их цель, как правило, – описать те или иные особенности самой системы междо-

метий. Между тем исследование типологических свойств междометий должно опираться на подробное лексикографическое описание отдельных слов. основополагающей работой в данном русле является диссертация Н. Добрушиной, написанная по проблемам прикладной лингвистики [3]. Основной задачей указанной диссертации является разработка принципов словарного представления междометий, отвечающих требованиям современной лексикографии, и создание каркаса словарной статьи междометия.

Лексикографический труд, по замечанию В. В. Дубичинского, является свидетелем определённого уровня цивилизации народа, он фиксирует состояние и уровень производства и производственных отношений в обществе, развитие философской, политической, религиозной, научно-технической мысли этноса – носителя описываемого в словаре языка [5, с. 16–17].

Вопрос формирования словника занимает отдельное место в теоретической лексикографии. Известно, что наиболее полные списки слов современных языков, наиболее развитых в научном, техническом и политическом отношении, насчитывают сотни тысяч единиц. Однако и эти списки нельзя считать исчерпывающими.

Задача словаря не сводится только к возможно полному отражению запаса слов современного языка. Правильное его истолкование, показ места слов в лексической системе языка, особенностей, условий их употребления – не менее важная и не менее трудная часть всякой словарной работы. Очень хорошо о важности правильного и полного истолкования семантики слов в словаре говорил В. Дорошевский, подчёркивая, что основная «объективная» задача лексикографии заключается в объяснении, «что значат слова, в чём состоит эта *orationis et vitae societas*, т. е. связь слов с жизнью, составляющая самую их сущность. Ясное осознание содержания слов – это форма овладения ими и одновременно ситуациями, в которых употребляются слова как орудия мышления и деятельности. Формирование рационального отношения к словам и к жизни – высокая цель теоретической работы над познанием языка и общественно-практической работы над его культурой» [4, с. 207–208].

Чаще всего в словаре комментируется семантическая структура слов, т. е. к словам в словаре составляются толкования их значений и контексты употребления, но возможны и другие типы комментариев. Рассмотрим следующий пример.

АУ. 1. Межд. Восклицание, к-рым перекликаются в лесу, чтобы не потерять друг друга. 2. В знач. сказ. Кончено, пропало (разг.). Теперь-то уж ау, не догонишь его!

Помимо слов объектами словарного описания могут выступать более мелкие единицы языковой системы – это, как правило, морфемы. Также в словарях могут быть описаны и единицы, более крупные, чем слово, – это словосочетания различных типов. Существуют также словари, в которых специальные комментарии при каждой единице словарного описания отсутствуют (например, орфографические и орфоэпические словари).

Наиболее важной композиционной частью словарной статьи, основным компонентом в структуре её текста является дефиниция. Лексикографы всё чаще ставят вопрос о необходимости изучения формы, конструкции, синтаксиса словарной дефиниции, а главное – структурно-семантических отношений между главным словом и его дефиницией.

Лексикографам хорошо известно, что главная трудность связана с определениями лексических значений тех классов слов, где семантические составляющие не мотивированы материальной структурой, и потому такие слова требуют иных методов анализа, ориентированных на другие, не словообразовательные связи. Такие слова составляют основную часть словника. Для её описания словарями применяются аналитические определения: идентифицирующие и логические.

Логические определения (дефиниции) являются весьма важным и очень широко применяемым способом раскрытия значений слов и терминов в словарях как энциклопедических, так и филологических. Можно представить объём понятия *толкование вокабулы* в виде следующей сложной структуры:

а) основная семантическая характеристика вокабулы (словарные дефиниции для её значений);

б) иллюстративный материал (авторские речения, цитаты, поясняющие парафразы, рисунки);

в) добавочная семантико-функциональная характеристика (система лексико-стилистических помет);

г) грамматико-функциональные пометы, иногда выступающие в роли словарной дефиниции.

Применительно к междометиям, подчеркнём, что их лексикографическое описание предлагается формировать на основании трёх основных семантических компонентов: имени междометия, наименования эмоции и указания на типовой стимул, мотивирующий симптоматическую реакцию. В частных случаях в толкование вводятся дополнительные компоненты. Междометия национально специфичны, а стоящие за ними эмоции или побуждения, напрямую связанные с тем или иным эмоциональным состоянием, до определённой степени универсальны.

Одним из наиболее сложных вопросов многокомпонентного анализа междометия является определение его семантического содержания, которое непосредственно связано с эмоциональным или волеизъявительным поведением человека в конкретной речевой ситуации. Сложность определения семантики междометий обусловлена наличием в любом языке однозначных и многозначных (диффузных) междометий. «Междометия с семантически диффузными функциями передают общее состояние возбуждения, и потому могут использоваться для выражения разнородных душевных состояний... С опорой на содержание и общую эмоциональную окрашенность речи одно и то же междометие может выражать одобрение и порицание, испуг и радость, восхищение и презрение, страх и решимость. В сужении и уточнении семантики таких междометий велика роль интонации, мимики, жеста» [7, с. 290].

Очень важно, что междометия отличаются от других частей речи как по своим внешним грамматическим признакам и функции в речи, так и по фонетической характеристике. С. Карцевский указывал: «...звуковая структура междометий не подчиняется полностью закономерностям фонологической системы. ...междометия принадлежат не концептуальному плану... То, что называют «фонологической системой», управляет звуковой структурой концептуальных семиологических планов и, в первую очередь, звуковой структурой слов, организованных в части речи. Но её воздействие практически не распространяется на неконцептуальный план, к которому принадлежат междометия» [6, с. 129].

Своеобразие звукового состава междометий подтверждается многочисленными примерами. Так, в русской устной речи функционируют непроеизводные междометия, адекватное графическое обозначение которых не представляется возможным, ввиду их необычного звукового состава. Причиной вариативности, наблюдающейся на письме, является специфичность звуковой системы междометий, имеющей в своём составе звуки, не характерные для фонетического состава языка в целом, так как «междометие не всегда подчиняется фонетическим законам и включает в себе часто фонемы, принадлежащие только ему...» [1, с. 114]. Известно, что междометия в устной речи характеризуются большей вариативностью, чем в письменной форме речи, как в плане содержания, так и в плане выражения. Кроме того, в устной речи широкое употребление имеют интеръективизмы, произносимые с закрытым ртом, которые не отражены в словарях, ввиду сложности их лексикографической репрезентации и отсутствия для них адекватного графического обозначения. Для полного описания семантики этих междометий важна информация о произношении, мимике, жестах, интонации, так

как «интонационные, фонетические особенности междометий, их аффективная окраска, их моторно-мимическое и жестовое сопровождение составляют чрезвычайно важную сторону их смыслового строя» [2, с. 584]. Междометия, графически передаваемые как «м-м-м», «гм», «угу», произносятся с закрытым ртом, с сильно редуцированным гласным звуком. В зависимости от интонации, высоты тона, мимики, жестов, данные междометий способны выражать самые разнообразные значения.

Актуальные для современного языка междометия строятся на четырёх гласных звуках – а, о, у, э. Наиболее регулярными являются следующие структуры первичных междометий: чистый гласный (междометия а, о, у, э); гласный + х (ах, ох, ух, эх); гласный + j (ой, ой, эй); повторенный гласный со звонким щелевым или смычным заднеязычным согласным в середине (ага, ого, угу, эге). Всё это необходимо учитывать при лексикографировании интеръективов.

Вариативность в практике написания междометных выражений касается, прежде всего, наличия или отсутствия запятой. Указанные справочники не рекомендуют ставить запятую в цельных сочетаниях, в составе которых имеются междометия (эх вы, эх ты, о нет и др.) [3].

В словарной статье предлагаются следующие зоны:

- зона толкования: вводится после номера значения;
- зона жестово-мимического сопровождения;
- зона иллюстраций;
- зона вариативных написаний передаваемого вокального жеста;
- зона синонимов.

Важнейшими помощниками переводчика являются двуязычные словари, однако не всегда словарные соответствия могут быть использованы в качестве готовых «универсалий» для передачи междометий на язык перевода, так как семантическое содержание того или иного интеръектива может варьироваться в зависимости от определённой речевой ситуации. Представление в словаре однозначного варианта перевода необъективно, так как междометие обладает огромной семантико-прагматической вариативностью.

Библиографический список

1. Вандриес Ж. Язык. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 127 с.
2. Виноградов В. В. Лексикология и лексикография // Избр. труды / отв. ред. и авт. предисл. В. Г. Костомаров. – М. : Наука. – 1977. – 312 с.
3. Добрушина Н. Р. Принципы и методы системного лексикографического описания междометий : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.21. – М., 1995. – 220 с.

4. Дорошевский В. Элементы лексикологии и семиотики / авториз. пер. с польск. В. Ф. Конновой – М. : Прогресс, 1973. – С. 213–214.
5. Дубичинский В. В. Теоретическая и практическая лексикография. – Wien: Ges. Zur Förderung slawistischer Studien. – Харьков : Харьковское лексикографическое о-во, 1998. – 156 с.
6. Карцевский С. Введение в изучение междометий // Вопросы языкознания. – 1984. – № 6. – С.
7. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – 685 с.

СИМВОЛИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ ПСЕВДОНИМОВ В РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

М. В. Сухих

Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург, Россия

Summary. The report examines the name as a main symbol of a person in the national linguistic world-image. We examine a symbol as one of the main parts of a linguistic and cultural space according to a cultural linguistics. We present a classification of the pseudonyms of politicians according to their formation type. As the examples to all of the groups of the pseudonyms there are detailed linguocultural commentaries of an invented name of a well-known politician that includes possible origins of the pseudonym, time and circumstances of the creation of it, the analysis of the inner form, the etyma of the proper noun, when possible information on the origins and genesis of the initial symbol and also a brief information on a politician that used the pseudonym.

Key words: pseudonyms; political symbols; cultural linguistics.

Имя есть главный символ человека в национальной языковой картине мира как «вербализованной системе матриц, в которых запечатлён национальный способ видения мира, формирующий и предопределяющий национальный характер» [Корнилов, 2003, с. 81].

Знание этих «матриц» национального сознания, глубокое проникновение в их символическую структуру и мифологию – единственная возможность в действительности понять национальную культуру, национальную ментальность.

Культура, как писал Юрий Михайлович Лотман, – это, с одной стороны, определённое количество унаследованных текстов, и, с другой стороны, унаследованных символов.

Культура – система символов, поскольку человеческая потребность в символизации более важна, чем какая-либо другая. С помощью символов человек создаёт модель окружающего мира, строит планы поведения и сценарии развития событий, ориентируется в историческом и социальном пространстве.

Символ – предмет изучения разных научных дисциплин. Это и философия, и семиотика, и психология, и фольклористика, и культурология, и литературоведение. Однако мы, вслед за выдающимся русским лингвистом Александром Афанасьевичем Потебнёй, считаем, что только с точки зрения языка можно привести символы в порядок, согласный с воззрениями народа, а не с произволом пишущего.

Мы рассматриваем антропонимические символы, прежде всего, как основную составляющую русской языковой картины мира, русской лингвокультуры, как предмет изучения лингвокультурологии – науки, изучающей разные аспекты проявления взаимодействия, взаимовлияния культуры и языка, языка и культуры.

Символ – явление сложное, амбивалентное. Это один из наиболее устойчивых элементов культурного пространства, основанного на архетипах.

С одной стороны, символ – универсальное явление, характерное для любой культуры. В любой культуре символы, как луч света, пронизывают пласты культуры, создавая этим стержень её целостности.

С другой стороны, символы активно коррелируют с современным культурным контекстом, трансформируя его и в то же время трансформируясь под его влиянием. Следовательно, символ – явление глубоко национальное. Очевидно, что национальная культура может быть адекватно выражена только и единственно на национальном языке, обслуживающем эту культуру.

Имя – персональный символ человека в национальной языковой картине мира. Ярчайший пример этому – смена имени студента, начинающего изучать иностранный язык. Это явление повсеместно распространено в Юго-Восточной Азии и на Тайване. Тайваньские, к примеру, студенты, начиная постигать новую для себя культурно-языковую вселенную чужого языка и как бы выходя за пределы собственной культуры, ощущают этот процесс, вероятно, на уровне бессознательного, на уровне архетипов родного языка и культуры. Перемена имени – знак формирования вторичной языковой личности, личности, духовно, интеллектуально и психически соотносимой с принципиально новым миром цивилизации, с иным типом самосознания.

Например, в Китае имя имеет онтологическую, бытийственную и психологическую сущность. Китайцы считают: если сменишь имя, изменишь сознание человека.

В России смена имён тоже имеет давнюю традицию.

Пожалуй, первыми прообразами политических псевдонимов в России были дарованные во второй половине XVIII века

Екатериной II (1762–1796) вторые фамилии, присоединявшиеся к основной в качестве награды за выдающиеся заслуги, часто вместе с пожалованным титулом. Так возникли особо престижные аристократические двойные фамилии:

Князь Долгоруков – Крымский – за покорение Крыма;

Князь Орлов – Чесменский – за победу над турецким флотом в бухте Чесма;

Граф Потёмкин – Таврический – за присоединение Крыма (Таврии);

Граф Румянцев – Задунайский – за форсирование Дуная;

Граф Суворов – Рымникский – за победу на реке Рымник [Унбегаун, 1995, с. 308].

Интересно отметить, что то ли по наитию, то ли подсознательно начинающие политические деятели часто в начале своей политической карьеры избирали в качестве псевдонима фамилию, искусственно созданную ими по тому же алгоритму, который успешно функционировал в русской культуре начиная с XIV века. Делали они это, апеллируя к некоторым общим прообразам культурного пространства – архетипам, которые также можно назвать “врождёнными идеями” или “априорными формами сознания”,

Подобные фамилии свидетельствовали о принадлежности носителя к древнейшим аристократическим русским родам. Все они образованы от топонима – названия родового боярского или дворянского гнезда – с помощью суффикса -ский/-ской или -цкий/-цкой. Правда, справедливости ради, нужно отметить, что политики-революционеры брали в качестве топонима не название родного города или деревни, а названия населённых пунктов, по какой-то причине им импонирующих. Кроме того, часто причиной появления псевдонима могло быть желание избавиться от неблагозвучной фамилии нерусского происхождения. Так возникли псевдонимы:

Варшавский – Варшава – М. Г. Бронский;

Ярославский – Ярославль – М. И. Губельман;

Киевский – Киев – Г. Л. (Ю. Л.) Пятаков;

Радомысльский – **Московский** – Москва – О.-Г. А. Апфельбаум;

Троцкий – Л. Д. Бронштейн – от г. Троки в Литве, ныне Тракай;

Сокольников – от московских Сокольников – парка, ныне района в Москве – Г. Я. Бриллиант.

После 1905 г. по такому же принципу стали выбирать псевдонимы и русские революционеры:

Томский – Томск – М. П. Ефремов;

Симбирский – Симбирск – К. Н. Самойлова.

Правда, нужно заметить, что некоторые псевдонимы этой группы образованы не только от топонимов, но и от гидронимов, более древних по своему происхождению. Например,

Волгин – *Волга* – затем – **Камский** – Н. А. Обухов;

Свирский – река *Свирь* – А. В. Галкин;

Невский – река *Нева* – Ф. И. Кривобоков.

К этой группе псевдонимов, предположительно, относится и псевдоним Владимира Ильича Ульянова – **ЛЕНИН**.

Владимир Ильич ЛЕНИН (Ульянов)

Родился 10 (22) апреля 1870 в Симбирске, умер 21 января 1924 года. Российский и советский политический и государственный деятель мирового масштаба, революционер, создатель Российской социал-демократической рабочей партии (большевиков), один из организаторов и руководителей Октябрьской революции 1917 года в России, председатель Совета Народных Комиссаров (правительства) РСФСР, создатель первого в мировой истории социалистического государства.

Марксист, публицист, основоположник марксизма-ленинизма, идеолог и создатель Третьего (Коммунистического) интернационала, основатель Советского государства.

Существует несколько версий появления псевдонима **ЛЕНИН**. Так, одна из них связана с происхождением псевдонима от имени собственного некой хористки Мариинского театра – Лены.

Другая история повествует о тайной симпатии Владимира Ильича выпускнице Бестужевских курсов Ольге Николаевне Лениной, брат которой якобы изготовил конспиративный паспорт для выезда из России на имя своего отца, находящегося при смерти старика Николая Егоровича Ленина. Паспорт действительно был сделан, и с тех пор со своей новой фамилией Ульянов не расставался [Синдаловский, 2011, с. 7].

Несмотря на то, что ни одна из версий не подтверждена документально, мы всё же склоняемся к тому, что псевдоним *Ленин* появился после известного расстрела царскими войсками забастовщиков на Ленских золотых приисках в 1912 году. Тогда было убито и ранено более пятисот человек. Владимир Ульянов будто бы был потрясён этими событиями, прочитав о них очерк В. Г. Короленко. Тогда-то якобы впервые и возникла у него идея увековечить память о чудовищном преступлении царизма в своём псевдониме, тем более, что по семейной версии Ульяновых псевдоним Владимира Ильича происходит от названия реки Лена. Так, Ольга Дмитриевна Ульянова, племянница В. И. Ленина и дочь его родного брата Д. И. Ульянова, биограф семьи Ульяновых,

пишет в защиту данной версии на основе рассказов своего отца: «Я имею основание предполагать, – писал мой отец, – что этот псевдоним происходит от названия реки Лена, так прекрасно описанной Короленко. Владимир Ильич не взял псевдоним Волгин, так как он достаточно был истрёпан, в частности, его использовал, как известно, Плеханов, а также другие авторы, например, небезызвестный богоискатель Глинка и пр.» [Ульянова, 2002, с. 26].

Река ЛЕНА (якут. *Өлүөнэ*, бур. *Зүлхэ*) – крупнейшая река Северо-Восточной Сибири, впадает в море Лаптевых, протекает по территории Иркутской области и Якутии.

Считается, что название реки происходит из эвенского языка тунгусо-маньчжурской группы «Елю-Енэ», что значит «большая река». Первооткрыватель реки землепроходец Пянда в 1619–1623 гг. зафиксировал её название в форме Елюенэ, которая в русском употреблении закрепились как Лена. Гидроним Елюенэ обычно объясняют как эвенкийское «большая река», но само эвенкийское название было воспринято Пяндой со значительным искажением. Немаловажно, как нам кажется и то, что *Лена* – самая крупная из российских рек, чей бассейн целиком лежит в пределах страны. Мощная, величественная сибирская река, окаймлённая древними скалами и непроходимой тайгой [Русская ономастика, 1994, с. 112].

После прихода к власти В. И. Ленин официальные партийные и государственные документы подписывал «В. И. Ульянов (Ленин)».

Перемена имени всегда была связана с переходом в другое состояние – со сменой социума в широком смысле этого слова. Ритуал перемены имени мог быть связан с уходом на театральные подмостки, с писательством, с отречением от мирской жизни и началом жизни новой, духовной, служением Богу.

Эта тенденция отразилась и в широком распространении политических псевдонимов. Актуальная политика всегда неразрывно связана с пропагандой. Политическая пропаганда, в свою очередь, состоит в тиражировании политической символики. Это может быть тиражирование словесных формул и визуально воспринимаемых эмблем. На языковом уровне – это, в частности, знаковые имена, имена-символы, формирующие и организующие определённый фрагмент национальной языковой картины мира.

Политические псевдонимы в России наиболее активно вводились в исторический континуум с 1850-х годов практически до начала Первой мировой войны. Это была эпоха символизма, определённого и чётко означенного образа жизни и образа мышления. В рамки такого миропонимания, такой картины мира естественным образом вписывался безошибочно

найденный псевдоним. Так, Владимир Ульянов с начала своей революционной деятельности и вплоть до 1917 года сменил более ста псевдонимов, пока не остановился на одном из них. То же самое происходило с большинством его соратников по партийной работе и революционной деятельности. Троцкий, Молотов, Киров, Володарский, Землячка, Сталин, Зиновьев и многие другие имена известных советских партийных и государственных деятелей первых лет советской власти — это псевдонимы.

Древнейшая идея связи имени с идеей власти логоса, с отождествлением имени с характером и судьбой человека, характерна для архетипических моделей многих цивилизаций.

Так, политики часто брали внешне «непритязательные», неяркие псевдонимы, с нечётко выраженной внутренней формой. Однако если приглядеться внимательней, то эти антропонимы как языковые единицы с полной очевидностью латентно содержат сему «мужественности» и «воинственности». Такая тенденция прослеживается, в частности, в **псевдонимах на -ов/-ев, образованных от русских т. н. «крестильных» имён, даваемых ребёнку в соответствии с русской ономастической традицией по святым, и восходящим к лексике греческого, латинского, древнееврейского и других языков.**

Например, **Антонов** (В. А. Овсенко) образован от личного имени Антон, восходящего к греческому «вступающий в бой»; **Арсеньев** (М. В. Фрунзе) — от Арсений — по-гречески — мужественный, сильный; **Борисов** (С. Суворов) — Борис, от старославянского — борец за славу, боец; **Мартынов** (А. С. Пикер) от греческого «воинственный, подобный Марсу»; **Зиновьев** (О. А. Аппельбаум) — от греческого "живущий по воле Зевса".

В качестве примера лингвокультурологического комментария к подобным псевдонимам приведём псевдоним Сергея Мироновича Кострикова — **Киров**.

Сергей Миронович КИРОВ (Костриков)

Родился в 1886 году в г. Уржум, Вятской губернии, был убит в декабре 1934 в Ленинграде. Советский государственный и политический деятель. Великолепный оратор, организатор, трибун. Был очень популярен у народных масс Ленинграда. В 1926 году С. М. Кирова избрали первым секретарём Ленинградского губернского комитета (обкома) и горкома партии и Северо-Западного бюро ЦК ВКП(б), кандидатом в члены Политбюро ЦК ВКП(б). Был воинствующим атеистом, при его активном содействии было уничтожено большое число храмов, осуществлялись гонения на христианских священников.

Псевдоним, скорее всего, образован от христианского имени Кир ('кириос' по-гречески — господин, владыка). В 1912 году, выбирая себе псевдоним для подписания статей в издававшейся

во Владикавказе газете «Терек», Сергей Костриков остановился на фамилии «Киров»; псевдоним стал затем официальной его фамилией. По свидетельству земляков, Серёже Кострикову ещё в детстве нравилось звучное имя Кир, почерпнутое не из святцев, а из учебника древней истории – так звали выдающегося персидского полководца [URL: <http://www.edudic.ru/fam/5514/>].

Вне всякого сомнения, основатель необъятной Персидской державы Кир II Великий достиг успеха в молодости благодаря личной доблести и бесстрашию, решительности поступков. Его можно с полным на то основанием считать первым достоверным героем, который вооружённой рукой прокладывал себе путь к вершинам власти. Прежде чем стать царём, знатный перс был героем среди своих соплеменников. В противном случае он не обрёл бы над ними такой ничем не ограниченной власти. Геродот говорит, что в детстве Кир был изгнан в горы, вскормлен волчицей и воспитан простым пастухом.

Возвратиться в круг персидской знати изгнанник из племени мог только одним, самым вероятным путём – с оружием в руках. Примеров тому история знает несчётно. Но для этого юный Кир должен был совершать в сознании своих соплеменников действительно героические дела в смертельных схватках со своими личными врагами, а потом с недругами своего рода. В конце своего земного пути Кир решил подчинить себе новые территории, которые помогли бы ему завоевать Египет. Это был последний поход великого Кира. Победила его хитростью женщина по имени Томирис. Персидское войско пало, погиб и сам Кир [URL: <http://my.mail.ru/community/shoiron.tj/17F918715BB09F5F.html>]

На наш взгляд, на этом примере в какой-то мере прослеживается идея связи имени с властью логоса, отождествление имени с характером и судьбой человека. Ведь имя с точки зрения мифологического сознания – это «персональный знак человека, определяющий его место в мироздании и социуме; мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть человека...» [Славянская мифология, 2011, с. 203].

Так же, как Кир, Костриков вышел из социальных низов, проделав тяжкий и кровопролитный путь к вершинам власти и могущества. Так же, как Кир, Костриков «царствовал» в столице бывшей российской империи – Ленинграде, так же, как Кир он был обласкан соратниками и народом, так же, как Кир, он трагически погиб в самом расцвете своей славы, коварно убит, преданный женщиной – любовницей...

Такой сознательно выбранный псевдоним многое говорит о личности его носителя. *Вождь, доблесть, бесстрашие, власть, оружие, герой* – все эти семы имплицитно присутствуют в ониме «Кир». Сознательно или бессознательно Сергей Ко-

стриков, будучи человеком амбициозным, стремился культивировать в себе качества своего кумира. Наверное, не случайно в некрологах на смерть Кирова, опубликованных в 1934 году, мы встречаем такие эпитеты: вождь, учитель, друг, могучий пролетарский трибун, бесстрашный боец, мужественный трибун, нестигаемый ленинец, творец истории [URL: <http://anime-kpi.net/mirror/shounen.ru/oldbooks/txt/kirov.html>].

Говоря же о **псевдонимах, образованных от названий животных с помощью суффикса -ов/-ев, соответствующие в реальной традиции именования фамилиям, образованным от прозвищ**, нужно иметь в виду то обстоятельство, что в русской ментальности все эти животные (за исключением, может быть, сороки) ассоциируются исключительно с положительными, хотя не всегда однозначными, качествами, как физическими, так и моральными. Примерами могут служить следующие псевдонимы политических деятелей:

Львов (Мошинский), **Медведев** (Николаев), **Тигров**, **Волков** (оба – но в разное время Б. В. Авилов), **Барсов** (М. Цхакая), **Орлов** (Махлин), **Голубин** (Джапаридзе), **Сорокин** (Н. Бауман).

При этом надо принимать во внимание достаточно ясную символическую внутреннюю форму псевдонима, поскольку, например, *медведь* символизирует в христианской мифологии силу, стойкость, воинские доблести, волк – хищность и оборотничество (в русской мифологической традиции в некоторых случаях – благородство и служение идеалу), а орёл – символ успеха, надежды, благородства и величия.

Например, **Борис Васильевич ВОЛКОВ / ТИГРОВ (Авилов)** (1874–1938) был одним из руководителей и главной литературной силой большевистской организации на Украине. Участвовал в съездах партии. Принимал активное участие во всех революционных событиях 1905 г. в Харькове. В марте 1906 г. арестован. Перешёл на нелегальное положение и с середины 1906 г. работал в Петербурге, где принимал активное участие в литературных изданиях большевиков ("Вестник жизни", "Новый Луч" и т. д.). В мае 1917 г. окончательно разошёлся с большевиками и затем принял участие в основании "Новой Жизни", членом ред. коллегии которой он оставался до её закрытия.

Псевдоним **ВОЛКОВ** образован от названия одного из наиболее мифологизированных животных. Происходит слово волк из общеевропейского словарного фонда. Ср. влечь, волочить – тащить, тянуть, оказывать влияние [Черных, 1994, с. 163]. У Фасмера находим: «Первоначальное значение «растерзывающий, сюда же *волоку*» [Фасмер 2009, с. 338].

Хищнические наклонности волка, с одной стороны, и его отвага, ум, быстрота и неутомимость, с другой стороны, повлияли и на символическое значение этого животного.

Символизм волка имеет в русской мифологии ярко выраженный двойственный характер. Определяющим в символике волка является признак «чужой». Волка воспринимали как чужого, как посланца иного, потустороннего мира (как Божьего, так и загробного, демонического). Многие ранние ассоциации волка амбивалентны: как хищник он был естественным символом ночи, зимы и самой смерти, в то же время мягкость и сила его движений идентифицировали с солнцем, дарующим жизнь.

Волк – древний символ воинской доблести. Волчьи шкуры издавна служили одеждой воинов. С волком тесно связаны мотивы оборотничества (превращения человека в зверя) и боевой магии. Представление о ликантропии ставило волка на уровень человека. Это был равный – друг или враг. В русских сказках сохранился древний образ мудрого волка, спутника и спасителя главного героя Ивана-Царевича.

Кроме того, важным представляется то обстоятельство, что покровителем волка на Руси считали св. Георгия (Юрия, Егора) – победоносца – отважного воина, одного из самых чтимых святых у славян, покровителя Москвы и русского государства [Славянская мифология, 2011, с. 85].

ТИГРОВ

Несмотря на то, что тигр не относится к пантеону героев русской мифологии, он известен на Руси с XI века. Скорее всего, греческое слово *tigris* восходит к языкам иранской группы, где означает «острый», «колкий», «отточенный», «лезвие», «стрела» [Черных, 1994, с. 244; Фасмер, 2009, с. 56]. Русским образованным людям 19 века, к коим, безусловно, принадлежал и Б. Авилов, был хорошо знаком целый пласт восточной и западноевропейской литературы, повествующей о разных проявлениях характера этого животного.

Так, Редьярд Киплинг в «Книге джунглей» изобразил тигра коварным и грозным животным. Г. К. Честертон называл тигра «олицетворением горестного изящества». В англоязычных странах к числу самых хрестоматийных относится стихотворение Уильяма Блейка «Тигр», в котором зверь, по словам Борхеса, представлен «символом зла».

В книге В. К. Арсеньева «В дебрях Уссурийского края» главный герой Дерсу Узала, убив случайно в молодости тотемное животное – тигра, всю жизнь мучался от вины и страха перед «хозяином тайги»

Тигр – символ энергии, силы и успеха, но в то же время разрушения, ибо энергия может быть как созидательной, так и разрушительной.

В Китае тигр – символ тьмы и новой луны. Ассоциируясь с темнотой, всегда выражает тёмные качества души, обозначая также агрессивное выражение низких сил инстинкта. Двойственность значения символа представлена и в античной традиции: «Он ассоциируется с Дионисом, являясь символом силы, гнева и жестокости» [Кирло, 2007, с. 429].

Свойственное тигру аллегорическое значение силы и бесстрашия выражается и в идее справедливости.

На Дальнем Востоке тигр считался символом благородства и счастья. В Европе – символ мощи и кровожадности [Шейнина, 2007, с. 103].

Символика тигра, как и многих хтонических животных, амбивалентна. С одной стороны, это грациозное, сильное и бесстрашное существо, с другой – жестокое, агрессивное, беспощадное животное.

Таким образом, Б. Авилов не случайно избрал для себя псевдонимы *Тигров* и *Волков*. Этим он, вероятно, хотел продемонстрировать такие качества своего характера, как мудрость, бесстрашие, аскетизм, но при этом беспощадность и непримиримость к врагу.

Псевдонимы, образованные суффиксальным способом от абстрактных имён существительных:

Летнев (И. Е. Любимов), Зимин (Л. Б. Красин), Мартов (Ю. Цедербаум), Майский (И. Ляховецкий).

Здесь нужно отметить, что, к примеру, март в русской крестьянской традиции издревле ассоциировался с началом нового жизненного цикла, свежих перемен, недаром его прежнее русское название – березозол (берёзовый сок как дающий силу целебный напиток), а май – с расцветом весны, теплом и первой зелёной травой – основным рационом для крестьянского скота.

И в заключение мы хотели бы рассмотреть **псевдонимы с «говорящей» внутренней формой, восходящие к очевидному для представителя русского лингвокультурного сообщества значению символа, непосредственно апеллирующего к сознанию человека:**

Каменев (Л. Б. Розенфельд), Воинов (А. В. Луначарский), Молотов (В. М. Скрябин), Саблина (Н. К. Крупская), Сталин (И. В. Джугашвили).

Иосиф Виссарионович СТАЛИН (Джугашвили) (1878–1953) – российский революционер, советский политический, государственный, военный и партийный деятель. Деятель

международного коммунистического и рабочего движения, теоретик и пропагандист марксизма-ленинизма. Как государственный деятель Сталин занимал высшие должности СССР, в частности, Председателя Совета Министров СССР (1946–1953), Секретаря ЦК КПСС (1952–1953). С 1925 по 1943 год – член Исполнительного комитета Коминтерна. Маршал Советского Союза (1943), Генералиссимус Советского Союза (1945).

На сталинскую эпоху приходится ряд важнейших событий в истории СССР и мировой истории:

- ускоренная индустриализация СССР,
- основной вклад народов СССР в разгром нацизма во Второй мировой войне,
- превращение СССР в ядерную сверхдержаву со значительным научным, военным и промышленным потенциалом,
- усиление геополитического влияния Советского Союза в мире,
- форсированная коллективизация,
- голод в 1932–1933 годах на территории СССР,
- установление диктаторского тоталитарного режима, многочисленные людские потери,
- установление социалистического строя в Восточной Европе и Восточной Азии,
- начало холодной войны.

Общественное мнение по поводу роли Сталина в перечисленных событиях отличается крайней поляризованностью.

Существует точка зрения, что грузинская фамилия Джугашвили осетинского происхождения – производное от джуха «отбросы» [Унбегаун, 1995, с. 186]. Если это так, то существовала насущная потребность в перемене фамилии не только из соображений конспирации, но из соображений её «облагораживания».

Своим первым псевдонимом Иосиф взял имя грузинского Робина Гуда, благородного разбойника Кобы, которого простой грузинский народ любил за то, что он грабил только богачей. Правда, в рыцарском характере самого носителя этого псевдонима сомневались даже его соратники по революционной борьбе.

К раннему периоду революционной деятельности Иосифа Джугашвили относится выбор и другого псевдонима, который со временем превратился в его знаменитую фамилию. Как известно, Сталин увлекался поэзией, писал стихи сам, любил читать и перечитывать поэму Шота Руставели “Витязь в тигровой шкуре”, особенно в русском переводе, изданном в 1889 году. Переводчиком был ныне вовсе забытый поэт Евгений Сталинский. Если верить легендам, именно от этой фамилии произошёл псевдоним Сталина. Выбор не мог быть случайным. Он убедительно характеризовал нестигаемую твёрдость характера

и железную непримиримость витязя без страха и упрека, борца за народное дело [Синдаловский, 201, с. 8].

Нужно заметить, что сталь – это сплав железа. Железо, в свою очередь, – один из древнейших металлов, имеющий высокий сакральный статус в народной культуре и используемый в магии. «Обработка железа наряду с выпеканием хлеба, изготовлением полотна соотносится с актом творения мира и преобразования хаоса в космос. Железо символизирует собой «этот мир». Закаливание железа в огне и в воде придаёт ему особую магическую силу. Железо наделяется положительными свойствами и является одним из универсальных оберегов, что обусловлено его прочностью, твёрдостью, связью с огнём, долговечностью. С другой стороны, железо противопоставлено живой природе: оно холодное, неподвижное, оно не растёт и не развивается, оно – элемент «мёртвого» мира, поэтому железо часто выступает как атрибут нечистой силы [Славянская мифология, 2011, с. 159]».

Очевидно, что противоречивость, неоднозначность личности И. В. Сталина нашла своё выражение и в семантике его псевдонима.

Таким образом, мы с полной очевидностью можем констатировать, что псевдонимы русских политических деятелей предоставляют обширнейшую информацию о традициях именования на Руси. Псевдонимы в большинстве случаев образовывали по реально существующим антропонимическим моделям, позволяющим судить о качествах характера и политических амбициях их носителей, о национальной специфике символов, составляющих основу русской языковой картины мира, русской ментальности.

Библиографический список

1. Кирло Х. Словарь символов. – М. : Издательство «Центрполиграф», 2007.
2. Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. – М. Издательство «ЧеРо», 2003.
3. Похлебкин В. В. Великий псевдоним (Библиотека Дома Сварога). URL: http://www.modernlib.ru/books/pohlebkkin_vilyam_vasilevich/velikiy_pseudonim/read/ (дата обращения: 1.10.12).
4. Правительственное сообщение об убийстве С. М. Кирова. – ОГИЗ, Ленинградское отделение. 1934. URL: <http://anime-kpi.net/mirror/shounen.ru/oldbooks/txt/kirov.html> (дата обращения 2.10.12).
5. Русская ономастика и ономастика России. Словарь / под ред. О. Н. Трубачева. – М. : Школа-Пресс, 1994.
6. Синдаловский Н. Псевдоним: легенды и мифы второго имени // Нева. – 2011. – № 2.

7. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М. : Издательство «Международные отношения», 2011.
8. Словарь русских фамилий. С. М. Киров. // Толковые словари и энциклопедии. URL: <http://www.edudic.ru/fam/5514> (дата обращения 02.10.12).
9. Ульянова О. Д. Родной Ленин (Владимир Ильич и его семья). – М. : Издательство «ИТРК», 2002.
10. Унбегаун Б.-О. Русские фамилии. – М. : Издательство «Прогресс», 1995.
11. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М. : Издательство «Астрель», 2009.
12. Хронос. Биографический указатель. Кир П Великий. URL: <http://my.mail.ru/community/shoiron.tj/17F918715BBo9F5F.html> (дата обращения 7.10.12).
13. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. – М. : Издательство «Русский язык», 1994.
14. Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов. – М. : Издательство «Аст», 2007.

ИНВЕКТИВЫ В ПОЛЬСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ В ПЕРИОД ВТОРОЙ И ТРЕТЬЕЙ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ – ГРАММАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Н. А. Маркелов

**Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия**

Summary. This article is about the political invective in polish language during the periods the II and the III Polish Republic. It shows us a good example of the development of the political language. Polish political life throughout the century is analyzed from the linguistical point of view. Also in the article are described the grammar peculiarities of the polish offensive word-making.

Key words: slavistics; Polish language; political language; modern language studies.

В данной статье речь пойдет о развитии лексикона польских политических инвектив в период второй и третьей Речи Посполитой. В настоящее время в польской государственной мысли доминирующее положение занимает идея преемственности межвоенного и современного польских государств, потому данная тема представляется актуальной. В статье будет проанализирована риторика представителей широкого политического спектра: от крайне-правых до коммунистов в разные исторические эпохи, что позволит сделать выводы о типичных средствах выражения негативной оценки в зависимости от политической ориентации.

Анализ некоторых категорий и самих инвектив создаст базу для описания отдельных элементов языковой картины мира

польского языка в сфере отношений быта и политики. Так, к примеру, речь пойдёт об уникальной грамматической категории – «лично-мужской форме», использование, а вернее, неиспользование которой влечёт за собой не ошибку, а оскорбительный компонент.

Есть много определений понятия инвектива – в статье опорой будет служить следующее определение учёного В. И. Жельвиса, согласно которому оскорбление – лишь одна из функций ругательств. Учёный признаёт наличие двух принципиальных трактовок термина «инвектива». «В узком смысле инвектива представляется как способ существования словесной агрессии, воспринимаемый в данной социальной группе как резкий и табуированный... инвектива – это вербальное нарушение этического табу, осуществлённое неcodифицированными средствами. В широком смысле инвектива – любое словесно выраженное проявление агрессивного отношения к оппоненту» [2, с. 13]. Так, инвективой признаётся любое слово, употреблённое с целью нанесения оскорбления адресату. В языковой системе это слово зафиксировано как потенциальная инвектива, т. е. оно содержит в своём значении критические характеристики человека [3, с. 7]. С этой точки зрения в разряд инвектив попадают все слова, которые в силу своей пейоративной семантики могут потенциально оскорбить адресата. Фактически инвектива признаётся единицей речи, а не языка. В таком случае инвективой можно назвать любое, даже самое безобидное слово, которое может оскорбить (потенциально) того или иного человека. Такая трактовка, основанная на западной, прежде всего англоязычной практике, позволяет включить в понятие оскорбляющей лексики весь объём инвектив, не исключая скрытые и строго контекстуальные. С точки зрения же политического дискурса стоит включить в определяемое понятие элемент страноведения и лингвокультурологии, так как без представления вертикального контекста нельзя уяснить значение, роль и конкретную функцию инвективы. Польская исследовательница И. Каминьска-Шмай в своей работе [7, с. 54–55] дефинирует инвективу с помощью понятий *obraz*, *obelga*, *zniewaga*. Применяя похожий подход, анализ словарных статей, О. В. Саржина в статье «Русская инвективная лексика в свете межъязыковой эквивалентности (по данным словарей)» опирается на русские глаголы оскорбить, обидеть, унижить [4, с. 36]. Стоит отметить, что некоторые известные исследователи исходят из другого определения, основывая его на бранной лексике. Такое определение неудобно при рассмотрении политического дискурса, так как известно, что в мире политики и публичных выступлений принято скрывать в рамках общепотребительной лексики даже

самые экспрессивные высказывания. Употребление же откровенно бранной лексики, вульгаризмов – скорее, исключение, чем правило.

Основным источником языкового материала, исследуемого в данной статье, является вышеупомянутый лексикон авторства И. Каминьской-Шмай. В нём представлено 2365 словарных статей, относящихся к разным периодам польской истории: Польской Республики 1918–1939, Польской Народной Республики 1945–1989 и современной Польши, т. н. III Речи Посполитой 1989 – по настоящее время. Из этого издания, уникального в своём роде, взяты примеры, иллюстрирующие политический дискурс. Данный лексикон опирается на приблизительно сотню изданий разной политической ориентации, представляющих полный спектр польской политической жизни.

Данная проблематика представляется актуальной в наши дни, так как историческая связь и преемственность двух исторических эпох позволяет судить о некоторых укоренившихся особенностях политической, общественной и культурной жизни в Польше. Политический дискурс проиллюстрирует представления поляков, которые отражены в среде власть предержащих, об общественных ценностях. Понимание этого является ключевым элементом для межкультурного и внешнеполитического диалога между нашими странами и народами.

Итак, перейдём непосредственно к описанию инвектив.

Инвективы, образованные с помощью графических символов

Образование инвектив возможно на низшем языковом уровне, на уровне фонем и их знаковых обозначений. Данный способ образования требует от автора «творческого подхода», так как нельзя пользоваться одной и той же продуктивной моделью. С точки зрения адресата сообщения такая инвектива апеллирует, прежде всего, к зрительному восприятию, так как она бросается в глаза, выделяясь среди текста, написанного в общепринятой орфографии или без особых знаков. Для понимания сути инвективы, верной интерпретации её значения необходимы фоновые знания и знание вертикального контекста.

Основными языковыми средствами является применение строчных и прописных букв, а также кавычек, что говорит об основной сфере применения – печатных СМИ, наглядной агитации, хотя такой элемент, как кавычки, можно передать с помощью интонации и иронии.

Широко используемый и известный уже в течение многих лет способ, популярный, как и в II Речи Посполитой, так и в

III Речи Посполитой уже в наши дни – ироническое применение кавычек. С их помощью, проводя аналогию с математическими знаками, перед словом ставится знак «минус», что превращает его изначально позитивное значение в отрицательное или сомнительное.

« ... w ich obro»Nie» stanęli nasi „postępowcy” i „prawdziwi” obrońcy ludu... Jak daleko zaszli ci odszczepieńcy i zdrajcy chłopu polskiego, gdy oderwali się od „Piasta” » [Piast, I. 1925].

Так, к примеру, пишет о своих бывших сторонниках издание польской партии «Пяст». В данном предложении нейтральные, положительные лексемы наделяются иронически противоположным значением. Ещё более ярко контраст между начальным значением и приданным кавычками прослеживается при сопоставлении со следующим предложением, где описываемых называют предателями. То есть с точки зрения автора текста: оппоненты – предатели, а суть их предательства в том, что они, декларируя общие с группой, представляемой автором, цели, делают наоборот. С точки зрения политической ситуации, политический оппонент помещает в кавычки ключевые слова для ситуации раскола, когда одна часть заявляет, что она недовольна другой, «ненастоящей» или «отсталой». Сравним эти тезисы с тем, что помещается в кавычки: «postępowcy» и «prawdziwi».

Не изменился этот способ и в 1990-е гг. Так пишет правая газета «Nasza Polska» о якобы существующем в Польше «филосемитском» лобби в экономике и СМИ «Teraz pozuja na „europejczykow”, trudniacych sie wprowadze «Nie»m rzekomo „«Nie»dojrzałych” i „nacjonalistycznych” Polaków do tego, by stali się godni wejść do Europy [NPol., 4. VII. 1996].

Этот пример интересен тем, что в нём автор одновременно и обличает тех, кто на самом деле ничего общего с идеей Европы не имеют, и старается обелить от штампов польский народ. Причём делает это с помощью одних и тех же графических средств – кавычек. Ранее в статье речь шла о том, что это «филосемитское лобби» – потомки еврейских коммунистов, фанатично сталинизовавших Польшу после 1944 года, а потому, по логике, они не могут быть носителями демократических идей, и, значит, следует поместить название «европейцы» в кавычки. Поляки же, наоборот, совсем не незрелые и не националистические, потому приписываемые им характеристики следует употребить в кавычках.

Одним из способов образования инвектив, употреблявшихся в 1920–1930-е гг., который приобрёл особенную популярность в 1990 гг., стало употребление графически выделяющихся знаков. Рост популярности этого вида инвектив является

свидетельством изменений в общем развитии печатных СМИ, которые ради привлечения внимания аудитории и повышения экспрессивности идут на нетрадиционные меры, такие как, например, изменение орфографии. Суть заключается в применении прописных букв в середине слова для подчёркивания в нём самом элементов, отсылающих к одному из наименований политического оппонента. Чаще всего это сокращённое название политической группы. Применяться этот вид инвектив может довольно нейтрально, без нанесения оскорбления, с одним лишь подчёркиванием пренебрежения, своеобразной констатацией факта:

Sejm III kadencji, katolicko-inteligencki, AWS-owsko-UW-olski, postrzegany jest przez podatników jako zbiór «Nie»robów [Nie, 27. I. 2000].

В данном случае левая газета „«Nie»” так характеризует парламентское большинство, составленное из коалиции двух политических объединений: AWS (здесь и далее Akcja Wyborcza „Solidarność”) и UW (здесь и далее Unia Wolności), соответственно, представителей крайне правых и умеренно правых. О нейтральности употребленной лексической единицы AWS-owsko-UW-olski свидетельствует однородное определение, выраженное сложным прилагательным katolicko-inteligencki, составленное по подобному принципу. Логически упор делается на соотнесение частей этих слов: AWS-owski – katolicki, UW-olski – inteligencki. Важно отметить, что ни прилагательное интеллигентский, ни прилагательное католический не являются негативными.

Впрочем, данные окказионализмы приобретают особый оттенок, если образованное от сокращения слово имеет звучание сходное с другим, иногда отрицательным, или же если образующий формант несёт в себе некое собирательное значение, что чаще всего трактуется негативно. Irena Kamińska-Szmał относится к инвективам все производные от имён собственных политиков, политических объединений, организаций, особо выделяя лексемы, обозначающие объединение, совокупность, общность сторонников.

В начале 1920-х гг. во время действия второго сейма, в котором большинство принадлежало Христианскому союзу национального единства (Chrześcijański Związek Jedności Narodowej), левой оппозицией было придумано и широко распространено, в частности, в газете «Robotnik» прозвище правящей партии: „Chjena”, употребляемое при написании с большой буквы, иногда также в кавычках. „Chjena”. Оно созвучно с польским словом „hiena”, обозначающим животное гиена, образ которого связан с такими чертами, как подлость, неразборчивость в средствах.

„... agitacja wyborcza „Chjeny” ogranicza się wyłącz«Nie» do ataków na Belweder...” [Rob, 22. X. 1922].

Это явление было отмечено даже сторонниками самого союза в своих и дружественных печатных органах.

Lewica potrafiła... z inicjałów Chrześcijańskiego Związku Jedności Narodowej zrobić „Chjenę”, «Nie»ortograficzny wyraz pojęcia zoologicznego [GW, 3. VII. 1923].

Анализируя данное слово, автор определяет этот способ создания инвектив, как использование названия зоологического понятия с изменённой орфографией по принципу схожести первых букв аббревиатуры и самого слова. В дальнейшем сравнение и отождествление с животными будет приобретать всё большее значение.

Инвективы могут образовываться как путём модификации слов из языка политики, например, Chjena – от первых букв названия политического объединения, так и наоборот – путём встраивания или выделения элементов, связанных с политическим процессом (аббревиатуры партий, фамилии) в словах, не имеющих изначально отношения к политическому процессу.

Prawie połowa naszego elektoratu mówi, że idziemy na pasku jUWolstwa, jUDecji [Nie, 27. I. 2000].

В данном случае видна ирония левых авторов при описании крайне правых стереотипов, стремящихся найти в политической подоплёке что-либо связанное с евреями и еврейством. Намёк на нечто похожее на judaizm (иудаизм) ярко проступает в этих словах, а графическое выделение UW и UD (здесь и далее Unia Demokratyczna) указывает на описываемую политическую силу.

Может иметь место связь окказионализма с существующим вульгаризмом.

PiCzka sama jest zdechłym psem [Nie 2. 1993].

Однако, в данном случае стоит отметить, что само данное издание «Nie» в своих публикациях широко печатает вульгаризмы. Использование лексем, отсылающих к сниженной или ругательной лексике, не привилегия провокационных левых газет. Такие инвективы использовались в правых изданиях и во II Речи Посполитой [см 1, с. 272] и в наши дни [1, с. 273].

С помощью графического выделения характеристики может ярче проявляться связь слова с именем собственным, которое всегда пишется с большой буквы, или с человеком / людьми в целом.

„Tu nuworysz Elektryk...” [Trybuna, 24–25. X. 1990].

Так, левая газета пишет о Валенсе, заменяя его фамилию названием профессии, написанным с большой буквы.

Таким же образом может подчёркиваться аллегорическая связь с животными:

Tego «Nie» załatwią i socjaldemokraci różnych odcieni – i te Różowe Mrówki z UP, ale także przebrane za antykomunistów, Chytre Czerwone Lisy z UD [GP, 4. XI. 1993].

Право-клерикальное издание «Газета Польская» описывает лево-центристскую UP (здесь и далее Unia Pracy) и UD, как часть «красного» или крайне левого, коммунистического политического спектра, коими они, по определению, не являются. Чтобы подчеркнуть: а) сходство названных объектов («хитрые красные лисы» и «розовые муравьи») с реальными субъектами политики, делается акцент на первых заглавных буквах каждого из слов. Любопытен намёк на линию в политике, связанную с аллегориями животных. UP – муравьи, как представители людей труда, само название «Союз Труда», а также мизерность партии, делающая её схожей с насекомыми в мире политики; UD же «лисы», так как хитрят, лишь скрывая за маской централизма своё коммунистическое обличье.

Следующей категорией, которую мы рассмотрим будут :

Инвективы, образованные с помощью продуктивных морфем

Одним из самых продуктивных способов образования инвектив является образование неологизмов и окказионализмов с помощью продуктивных морфем. Его можно разделить на три категории:

- префиксальное,
- суффиксальное,
- с помощью окончаний лично-мужского и не лично-мужского склонений.

Польский язык является одним из флективных языков, что открывает широкие возможности для применения суффиксальной и префиксальной словообразовательной модели. В то же время уникальной категорией, типичной для польского языка, является категория мужского лица, характеризующая группы людей, включающие хотя бы одного человека мужского пола. Этот факт открывает новый путь для формирования инвектив – подчёркивание презрительного отношения к оппонентам при помощи употребления неличной формы вместо лично-мужской.

Набор средств выражения представляется довольно обширным, первое место стоит отдать использованию вариативности форм окончаний и использованию вместо окончаний лично-мужской формы их эквивалентов из нелично-мужского склонения. Особо стоит отметить образование инвектив от фамилий политиков. Следуя словообразовательной традиции,

принятой в польском языке, образованная форма множественного числа от фамилии, тем более склоняемой в польском языке, должна носить окончание лично-мужской формы. Например, Dmowski – Dmowsy (от фамилии лидера польских крайних правых сил Романа Дмовского). Такая же модель должна работать и при образовании производных от склоняющихся фамилий: Piłsudski – piłsudczyk – piłsudczysy. При этом стоит заметить, что в данном случае существует довольно тонкая грань между использованием этого термина в те годы и сегодня, а также между использованием его в политическом или историческом контексте. Как пишут видные исследователи, биографисты Пилсудского Дарья и Томаш Наленчи, „piłsudczyk” могло употребляться как в негативном, так и нейтральном смысле. Резкое расхождение будет заметно с точки зрения грамматики только в случае образования множественного числа, где при нейтральном использовании появится лично-мужская форма «piłsudczysy», а при негативном окончание „-sy” будет отсутствовать.

Таким образом, можно сравнить два примера, первый из которых просто характеризует некую догматичность последователей Дмовского, оставляя за ними лично-мужскую форму, а второй же целит в личное достоинство описываемых лиц.

Ci młodzi «dmowszczysy» wzięli batutę w swoją dłoń [Rob, 28. VI. 1936].

В этом примере, описывающем новое руководство крайне правого движения «народовцев», взятом из Левой газеты, не даётся личная характеристика, в отличие от следующего:

Tymczasem te wszystkie dardanelskie Siwki, Anusze i Hołówki z «domowym wykształceniem» rosyjskim ujadają dziko, chrypliwie, azjatycko i nudnie [MNar, 3. III. 1923].

В цитате выше из контекста видно, что крайне правые журналисты не стесняются в средствах оскорбления. Употребление определения «дарданельский» перед фамилиями лидеров социалистической партии отсылает к польскому фразеологизму, описывающему глупца, тупого человека (osiół dardanelski). То есть изначально смысл фразы сводится к критике личностных качеств, затем намёк на образование, который опять же указывает на биографию этих людей. В данном ряду инвектив, обращённых против личности как таковой, а не представителей общественной группы (в примере выше dmowszczysy являются именно такой группой – группой сторонников, последователей Дмовского) своё место занимает употребление окончаний нелично-мужского склонения как одной из степеней презрения.

Не меняется тенденция употребления нелично-мужских окончаний для нанесения личных оскорблений и на стыке XX–XXI веков:

My się nie będziemy politycznie prostytutuować. Niech sobie żyją lewicowcy, wybaczymy im, ale dożywotnio nie mogą pełnić funkcji publicznych. Te Oleksy, te Millery, dinozaury bolszewickie niech zakładają butiki [P, 20. V. 2000].

Обвиняя своих оппонентов в политической проституции, автор слов наносит им оскорбление именно личного характера, которое подкрепляется употреблением крайне презрительной нелично-мужской формы. Оскорбительный эффект усиливается тем, что фамилией политического деятеля во множественном числе описываются не их сторонники, а лишь подобные им. Аналогом, который можно бы было привести в русском языке будет слово «всякие» или «все эти». Кроме того, важно, что сами представители левого фланга обозначены словом в лично-мужской форме, как того и требует грамматика.

Следует подвести итог, что употребление нелично-мужской формы вместо лично-мужской используется для нанесения именно личного оскорбления, которое частично противопоставляется эффекту инвектив в политическом дискурсе – дискредитации.

Рассмотрим один из способов образования инвектив :

Префиксальный способ образования инвектив

Префиксальный способ образования инвектив является высокопродуктивным в польском языке. Прежде всего, стоит выделить приставки с отрицательным значением: «nie» и «anty». Это значение делает их априори самыми употребительными для образования инвектив. Словообразование инвектив может идти и при помощи формантов, не несущих оценочности, базовое значение которых никак не связано с каким-либо описанием субъекта действия. Пример – приставка *rod*, являющаяся в большей степени аналогом русской приставки *под*. Однако чисто префиксальное словообразование не может играть главной роли, так как для следования общей тенденции образования инвектив, которая выражается в смене части речи при словообразовании, префиксальному словообразованию не хватает именно функции смены части речи, в отличие, к примеру, от суффиксального. Потому префиксальный способ образования уступает приставочно-суффиксальному.

Перейдём теперь к вопросам употребления приставок с отрицательным значением “*anty*” и “*nie*”.

Отрицательное отношение может подчёркиваться и от обратного: путём отрицания какой-то ценностной универсалии или отрицания слова, названия, имеющего в польском обществе

явно положительную коннотацию. Используя этот метод, автор одновременно достигает нескольких целей:

- 1) показывает оппонента в негативном свете;
- 2) с помощью отрицания точки зрения противника автор как бы ассоциирует себя, свою позицию с тем, против чего, с его слов, выступает противник.

В 1923 году один писатель и драматург крайне правых взглядов так высказывался о евреях:

Tu chodzi... o tego demona ludzkości, o tę antychrystusowską m»Nie»jszość jedną, tj. O zarazę żydowstwa [MNar, 6. I. 1923].

Автор, приписывая евреям антихристианскую направленность, логически ассоциирует себя с приверженцами христианства.

Не вдаваясь в подробности отдельных инвектив, употреблённых по отношению к еврейскому народу, важно отметить основное значение, единственного прилагательного, antychrystusowski, среди целой череды маркированных существительных (polip ludzkości, zaraza, demonizm) – противоположный, противопоставляющийся имени Христа, что является вызовом большинству польского населения, исповедующему католицизм.

Тенденция употребления инвектив образованных с помощью отрицательной приставки «anty» присутствует и в III Речи Посполитой, причём пользуются этим приёмом и левые и правые, представители всего политического спектра, каждый из которых, обращаясь к кругу своих сторонников, использует типичные для них ценности. Католическо-клерикальное издание описывает издательскую политику своего медиа-оппонента, леволиберальной «Газеты Выборчей», как «антипольское фарисейство». Очевидно, что таким образом делается попытка сыграть на естественном чувстве патриотизма, тем более в конкретном тексте, где автор делает обобщение, пытаясь представить себя, издание и читателей единым целым:

«My ludzie „Naszej Polski”, czyli Wydawca, dziennikarze, ale także tysiące naszych czytelników łakących wolnego słowa «Nie»zatrutego antypolskim faryzeizmem Gazety Wyborczej». [Nasza Polska, 26. VI. 2001].

Употребляя данную словообразовательную модель «префикс со значением отрицания + лексема со значением непререкаемой для определённой общности ценности», автор делает и следующий шаг на пути к обобщению – отождествляет представителей своего политического крыла со всем «польским».

Сходный принцип лежит и в основе риторики представителей левого политического спектра. Одно из изданий, отличающихся жёсткой левой риторикой – «Nie», пишет об антикоммунизме – «антикоммунистическое осёлство». Тем самым предопределённая положительная оценка коммунистических

взглядов контрастирует с явно негативным, указывающим на глупость «осёлством». За счёт употребления в отрицательном по семантике словосочетании с «осёлством» прилагательное «коммунистический» становится ещё более привлекательным:

„Szczyt antykomunistycznego osielstwa...” [Nie, 4. VII. 1995].

Следует дополнительно отметить, что в контексте иронического описания исторической деятельности профессора Гловиньского, занимавшегося изучением языка в период Польской Народной Республики, слово «антикоммунистический» теряет всяческую связь со стандартным клише времён социализма, как относящееся к другой стилистике, лишённое пафоса.

Наконец, наиболее нейтральными в употреблении инвективами, образованными при помощи отрицательного форманта „anty” являются определения, выражающие принадлежность к тому или иному лагерю сторонников, образованные от имён собственных:

Antybuzkowiec [Nie, 3. II. 2000]; „antycorwinowe podsrywki” – «Cejrowski podkulił ogonek i na łamach odszczekał antycorwinowe podsrywki» [Nie, 17. VII. 1996].

Оба приведённых выше примера выглядят довольно нейтрально. В первом можно лишь уследить отсутствие уважения к политическому противнику. Во втором же – само определение с формантом „anty” выглядит даже нейтрально в уничижающем контексте других слов, намекающих на недостойное человеческого существа поведения (глагол *лаять* – *szczekać* и словосочетание *поджечь хвост* – *podkulić ogonek*). Кроме того, из двух политических оппонентов (к примеру, описываемый словом „antybuzkowiec” и тот, от фамилии которого оно произошло, премьер-министр Jerzy Buzek) острие критики направлено лишь на одного. „Antybuzkowiec” – никак не описывает премьера Ежи Бузека, а „antycorwinowe podsrywki” – Януша Корвин-Микке. Это свидетельствует об отсутствии резко негативного значения образованных прилагательных.

Приставка *ró* обозначает аналогично русской пол\полу – половину чего-либо. Это делает её продуктивной при образовании инвектив. Приставка эта может выполнять двойственную функцию: с одной стороны защищать от открытых обвинений, например, в клевете, при использовании конструкции «*ró* + оскорбительное обвинение», с другой же наоборот подчёркивать, что лицо лишь отдалённо напоминает описываемое понятие.

Так, ещё в 1930 году известный консерватор Cat-Mackiewicz писал о Крестьянской Партии (Stronnictwo Chłopskie):

...wraz ze socjalistami i pół-bandytami ze Stronnictwa Chłopskiego [Śl, 1. VII. 1930].

Получается, что автор называет оппонентов полубандитами, вероятно, считая неприличным откровенно обвинять их в бандитизме.

Обыгравая происхождения Неселовского, одного из деятелей антикоммунистического движения в Польше во времена ПНР, а именно его фамилию, которая действительно имеет шляхетские корни, газета «Nie» пишет о нём, как о полуграфе, да ещё и с добавлением уменьшительного суффикса:

Półhrabek z ZChN-u, «Nie»siolowski, wyszedł, unosząc WC*.

*Сокращение «WC» в еженедельнике ««Nie»» используется для обозначения христианских ценностей (от пол. Wartości chrześcijańskie).

Рассмотрим в качестве форманта продуктивную приставку *pod-*. Одним из значений приставки *pod-* является особый характер действия, суть которого заключается в показании неполноты и вспомогательного характера. С перспективы политического дискурса это открывает широкое поле для её применения. Перенесение вспомогательного характера действия на субъект действия указывает на его несамостоятельность и неравноценность другим субъектам политического дискурса.

„Odezwy socjalistów podlane są sil «Nie» sosem bolszewickim” [GW, 23. X. 1922].

С употреблением в данном контексте глагола «подлить» в тексте появляется двойной эффект. Само утверждение, суть которого сводится к тому, что в речах социалистов видны элементы большевистской риторики, повторяется выбором данного глагола. Значение неполноты в количественном плане здесь не может быть, так как глагол здесь употреблён с наречием «сильно». То есть, по задумке автора, социалисты несамостоятельны, и даже в их риторике, если не главенствуют, то ярко проступают черты большевизма.

В качестве примера отдельно стоящей категории иноязычных приставок рассмотрим приставку *rap-*, вводящую стилевую разницу, как основу для иронии.

Известно, что приставка «*rap-*» заимствована и находит своё применение чаще всего в сфере науки или в сферах, где идёт официальная речь. В контексте, при слове «*świński*», её употребление создаёт иронический эффект, комическая суть которого основывается на контрасте между приставкой характерной для высокого стиля и словом из сниженного пласта лексики.

Przyświeca im pańświńska ideologia Urbana – wszyscy jesteście świniami, a ci, którzy się do tego «Nie» przyznają są świniami w dwójnasób [Rz, 23. I. 1999].

Для критики Урбана, редактора левой газеты, в прошлом видного чиновника, связанного с партией, когда речь заходит о вопросах люстрации и её высмеивании в обществе, употребляется латинская приставка «rap» со словом свинский, что в принципе носит характер оксюморона на уровне составных частей слова. Латинская приставка, со значением -обще, -все (ср. панславянский и общеславянский), контрастирует с польским прилагательным свинский, употребленным для оскорбления.

Перейдём к следующему способу образования инвектив.

Инвективы, образованные с помощью суффиксов

Наиболее многочисленной группой инвектив, образованных с помощью продуктивных формантов, являются дериваты, получившиеся в результате суффиксального словообразования. Так получается из-за того, что сами суффиксы чаще всего заключают в себе семантическое или морфологическое значение (например, уменьшительно-ласкательное и. т. д.), что открывает более широкие возможности для словообразования, в. т. ч. и инвектив. Инвективы, образованные префиксально-суффиксальным путём, можно отнести в эту категорию, так как главную роль с точки зрения семантики будет играть суффикс, а префикс лишь вспомогательную.

Особая категория среди суффиксов – форманты с деминутивным значением.

Присоединение суффикса с уменьшительно-ласкательным значением к словам, с которыми он в силу их семантики не сочетается, является одним из способов образования инвектив. Подобные суффиксы могут присоединяться к официальным наименованиям организаций:

„Reakcja nasza walczy jak lew o senacik” [Rob, 17. III. 1921].

Комический эффект в данной фразе увеличивается за счёт соседства двух слов с диаметрально противоположными коннотациями: лев ассоциируется с величием и «сенатик» – с чем-то убогим, достойным сожаления или снисхождения. Так коммунистическая газета характеризует орган власти.

Этим же способом пользуются и правые оппоненты Пилсудского, называя его сторонников, формально не образовывавших партии, но неизменно державшихся блоком, партийкой.

„Ta zarozumiała, harda, lekceważąca i «Nie»umiejąca współżyć z innymi partyjka” [GłN, 6. IX. 1930].

Интересно и то, что данная партия (Беспартийный блок сотрудничества с правительством) никак не может быть описана словом со значением малый, так как она неизменно выигрывала выборы. Статья в газете относится к предвыборной кампа-

нии, по итогам которой названная выше партия получит больше половины мест в Сейме. Это даёт право утверждать, что в данном случае деминутивный суффикс (-ujka) имеет яркую оценочную функцию.

Использование функций деминутивных суффиксов продолжается и в 1990-е гг. Здесь речь идёт о сочетании двух характеристик: пренебрежения и уменьшительности. Связано это с самой изменившейся структурой дискурса и политического спектра, в котором произошло обмельчание и на уровне политических игроков, и на уровне выступлений. В языке политики сегодня, по словам Колодзеек, отсутствуют крупные выступления и доклады [10, с. 69]. Потому справедливо звучат слова «Газеты Поморской», когда речь идёт об отдельных правых партиях, появившихся в начале 1990-х.

„Poza tym znaczna część tzw. Prawicy, jeśli przyjrzeć się programom gospodarczym, to partyjki lewicowe, żeby «Nie» powiedzieć lewackie” [GazP, 7. VI. 1996].

Автор, анализируя экономические программы новых не-крупных партий, делает вывод, что они совсем не правые, а наоборот, левые, если не сказать – левацкие, что является в свою очередь обвинением в популизме и не заслуживает уважения. Данный случай – яркий пример сочетания прямого и переносного значений уменьшительного суффикса.

Особо стоит выделить ситуации, когда уменьшительно-ласкательный суффикс употребляется в сочетании с названием той или иной личности. Особенно это свойственно левой прессе, в частности, уже не раз упомянутому изданию ««Nie»», известному своим пренебрежительным и весьма фривольным тоном. Стоит разделить ситуации, когда описываются должностные лица, олицетворяющие государственную власть, и сами личности. Так, в пренебрежительном тоне, например, описан премьер-министр Ежи Бузек.

„Marek Markiewicz ubolewał, że tajemnice rządu «Nie» są tajemnicami, co musi martwić Buzka, porządnego z kości premierka.” [Nie, 10. 1998].

Итак, фразеологизм, описывающий полностью порядочного человека, соседствует с пренебрежительной характеристикой его должности – *premierka* (премьерчик).

Это же издание в подобном ключе даёт личные характеристики людям из мира политики, причём разного уровня:

“Nikt «Nie» dostrzegął dyktatorskich zapędów wodzusia” [Nie, 28. 1993]:

– о Лехе Валенсе:

„Dr. Szewczak ... służył... wodzusiowi KPN, Leszkowi Moczulskiemu” [Nie, 26. 1994];

– о фигуре намного менее значительной, чем президент Валенса, об экономисте Януше Шевчаке.

В обоих случаях лидеры движений, с которыми полемизует «Nie», названы «вождьками», что показывает явное их несоответствие, с точки зрения издания, роли, на которую они претендуют.

Впрочем, не только «Nie», но и довольно нейтральное издание *Polityka* отражало на своих страницах “вождизм”, в том числе и упоминая действующего тогда президента Леха Валенсу:

„«Nie» wynika to tylko z ograniczonego tabunu wodza, nazywanego coraz częściej wodzusiem” [Р, 20. 1994].

Отмечая две противоречивые тенденции – стремление сторонников Солидарности наделять Леха Валенсу лидерскими качествами и в то же время указывать на сомнения в его компетентности, издание выставляет президента в критическо-сатирическом свете.

Следует сказать о том, что польский политический дискурс меняется активно, но он всё же ещё не достиг того уровня, на котором находится политическая культура единой Европы. Ахиллесовой пятой является отсутствие развитых инструментов эвфемизации, а также политической корректности значительной части правых политических сил. Особенно остро может восприниматься даже не «охота на ведьм» в виде поиска коммунистической угрозы. Эта волна начала 1990-х почти сошла на нет. Гораздо острее стоит проблема спекуляции на еврейском вопросе, а совсем неприемлемым это становится при сочетании его с религиозными мотивами, что как будто отбрасывает общество на многие годы назад.

Библиографический список

1. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М., 1996.
2. Жельвис В. И. Поле брани. Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира. – М. : Ладомир, 2001. – 349 с.
3. Королева О. П. Прагматика инвективного общения в англоязычном социуме (на материале британского ареала) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Нижний Новгород, 2002. – 22 с.
4. Саржина О. В. Русская инвективная лексика в свете межъязыковой эквивалентности (по данным словарей) // Речевое общение : Специализированный вестник / Краснояр. Гос.ун-т; под ред. А. П. Сковородникова. – Вып. 4 (12). – Красноярск, 2002. – С. 35–40.
5. Шейгал Е. И. Семиотика политического дискурса. – М. : Гнозис. – 326 с.
6. Dabert D. Mowa kontrolowana. Szkice o języku publicznym w Polsce po 1989 roku. PKL IFP UA. – Poznań, 2003.
7. Kamińska-Szmaj I. Agresja językowa w życiu publicznym. Leksykon inwektyw politycznych 1918–2000. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. – Wrocław, 2007. – 370 s.

8. Kamińska-Szmaj I. Wyrazy obraźliwe w intertekstualnej przestrzeni // Poradnik Językowy; Towarzystwo kultury języka / numer 4 (632). – Warszawa, 2005. – S. 9–17.
9. Kochan M. „Przyklejanie etykiet”, czyli o negatywnym określaniu przeciwnika // Język a kultura / Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej; pod red. Anusiewicza J., Sicińskiego B. – Tom 11: Język a współczesna kultura polityczna. – Wrocław, 1994. – S. 85–91.
10. Kołodziejek E. Językowe środki zwalczania przeciwnika, czyli o inwektywach we współczesnych tekstach politycznych // Język a kultura / Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej; pod red. Anusiewicza J., Sicińskiego B. – Tom 11: Język a współczesna kultura polityczna. – Wrocław, 1994. – S. 69–75.

ВАРИАТИВНОСТЬ ДИАЛЕКТНОЙ СИСТЕМЫ КАК РЕЗУЛЬТАТ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКОВОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ ГОВОРОВ ПРИАМУРЬЯ)

А. В. Блохинская
Амурский государственный университет,
г. Благовещенск, Амурская область, Россия

Summary. The article deals with Russian-Ukrainian interaction in the dialects of the Amur region. Ukraine dialects were influenced by the Russian dialect and the Russian literary language. As a result there is a variation of Ukraine and Russian features.

Key words: interdialectic interaction; Ukrainian language; Russian language.

«Трудно отыскать такой район, в котором на значительном протяжении в большом числе населённых пунктов можно было бы встретить тип одного цельного говора. Везде комбинированные, смешанные говоры, и если можно говорить о каком-либо господствующем, то только сравнительно» [цит. по 5, с. 34]. Именно так в начале XX в. известный исследователь амурских говоров и фольклора А. П. Георгиевский охарактеризовал языковую ситуацию в Приамурье. Такая пестрота языкового состава была обусловлена исторически.

С середины XIX в. на Амур стали переселять забайкальских казаков с целью охраны государственной границы. Они образовали ряд казачьих станиц по берегу Амура: Албазинская, Черняевская, Игнашинская, Поярковская и др. В результате этого на территории Амурской области образовался своеобразный сплав забайкальских говоров, в которых преобладали севернорусские черты. Преобладание севернорусских черт сохранилось и в современных говорах старожилого населения бас-

сейна Верхнего и Среднего Амура [6, с. 4]. В 60-е гг. XIX в. на территорию области переселились старообрядцы, которые раньше проживали на территории Восточной Сибири, в Забайкалье и на Алтае, «куда в 60-е гг. XVIII века были выселены по указам Екатерины II во время второй «раскольничьей выгонки» из районов Ветки (Могилевская губерния) и Стародубья (северная часть Черниговской губернии)» [1, с. 34]. В это же время началось крестьянское переселение на Амур [8, с. 2]. Крестьяне переезжали сюда из южных районов России, из Украины и Белоруссии.

В результате этих переселений на территории области сформировались следующие типы говоров: казачьи говоры, старообрядческие говоры, русские говоры с южнорусской и севернорусской основой, говоры, содержащие белорусские и украинские черты [4, с. 14]. Их дальнейшее развитие на территории области проходило в условиях постоянного межъязыкового взаимодействия, что со временем привело к нивелировке материнских говоров [2, с. 106]. Однако в разных группах этот процесс протекал по-разному. Так, например, забайкальские казаки и забайкальские старообрядцы, оказавшись в изоляции от носителей других говоров, долго сохраняли основу своего говора. В то же время процесс смешения говоров с разной диалектной основой представлен широко. Здесь мы говорим об интеграции русской речи с украинской и белорусской [3, с. 131].

В данной статье будут затронуты вопросы русско-украинского междиалектного взаимодействия в говорах сёл Октябрьского района Амурской области. Материалом для анализа послужили записи речи старожилов сёл Октябрьского района, сделанные преподавателями и студентами кафедры русского языка Амурского государственного университета в ходе фольклорно-диалектологических экспедиций 2010–2011 гг.

Значительная часть жителей сёл Октябрьского района – потомки украинских переселенцев. Украинцы переезжали сюда в основном из Полтавской, Харьковской (здесь распространены украинские юго-восточные наречия (середньонаддніпрянський говір и слобожанський говір)), Черниговской и Киевской губерний (территорий северного наречия (східнополіський говір)) [9, с. 44, 48, 105, 114, 119]. Переселяясь на новые места, украинцы стремились сохранить традиционные способы ведения хозяйства, свои обычаи, свою культуру и, конечно же, свой язык. Украинскому языку, а именно его диалектному варианту, обучали и детей переселенцев. Происходило это в основном дома, в семье, в процессе межличностного общения: *«А так-то наши жили на Украине, там же по-украински. Ну, вот приехали, и мы же родились, дети. Родители так, и мы так разговаривали. А уже внуки все по-русски разговаривают»* [7].

Со временем украинские говоры испытали влияние русских говоров, в контакте с которыми они находились на протяжении всего XX в., и русского литературного языка. Это было обусловлено следующими причинами: 1) русские и украинцы постоянно взаимодействовали друг с другом, так как проживали на одной территории, в одном селе, а часто и в одной семье (этому способствовали смешанные браки), и, соответственно, перенимали языковые особенности друг друга; 2) в школах дети украинских переселенцев изучали русский литературный язык; 3) русский литературный язык, в противоположность украинскому, на территории Приамурья использовался в СМИ и в других сферах общественной коммуникации.

Влияние русского литературного языка и русских говоров на украинские говоры привело к тому, что в настоящее время в обследованных нами сёлах Октябрьского района украинские особенности сохранились лишь в речи людей, рождённых в 1920–1930 гг. Да и среди них степень сохранности украинских черт неодинакова в силу различных причин. К ярким украинским чертам можно отнести употребление звонкого щелевого заднеязычного г на месте г-взрывного, употребление *и* на месте «ять» (напр., *хлиб*, *вик*, *мисяц*), различение фонем /а/ и /о/ в безударных слогах после твёрдых согласных, доминирование твёрдых согласных перед гласными переднего ряда, реализация фонемы /в/ в звуках [в], [у], и [ў], употребление глаголов в форме 3 л. ед. ч. с конечным [т'] или с окончанием на гласный – э (–е) и др. Показателен в этом отношении текстовый фрагмент: «Ой, шо же мы зробылы. / С поляныци – хлиба, / А с парубка – дида» (А. А. Федирко, с. Максимовка) [7]. В разговорно-бытовом обиходе широко используется украинская лексика: *казаты* (говорить), *робиты* (работать), *спиваты* (петь), *граты* (играть), *жинка*, *коровай*, *хата*, *нема* (нет), *пхати* (совать), *стрибати* (прыгать), *зозуля* (кукушка) и др.

Однако в речи наших информантов наблюдается ряд явлений, которые, по-нашему мнению, могли возникнуть в результате взаимодействия русских и украинских говоров:

1. Фонемы /а/ и /о/ в первом предударном слоге после твёрдого согласного обычно различаются: *к[о]нечно*, *на к[о]нях*, *п[о]проситя*, *м[о]л[о]дѣжь*. Однако отмечаются случаи, когда /а/ и /о/ в данной позиции не различаются, и на их месте выступает гласный [а]: *д[а]станеца*, *х[а]р[а]шо*, то есть развивается характерное для южных русских говоров и русского литературного языка аканье.

2. На месте «ять» под ударением в речи одного информанта могут произноситься слова как с гласным [е], так и с [и]: *хлеб*,

тесто, век, песня, обид, хлеб, писня, то есть наряду с типичными украинскими вариантами наблюдаются собственно русские.

3. Местоимение 3 л. ед. ч. муж. р. имеет две формы – он и украинское *він* [вин]: *вин семь годов; он отслужил; он косят*, что тоже свидетельствует о расширении вариантного ряда местоименных форм, как следствия контакта разнодиалектных систем.

Все другие примеры демонстрируют аналогичную ситуацию:

– личное местоимение 1 л. ед. ч. может иметь формы: р. п. – *у меня, у мени, у мэнэ*, (ср. укр. мене);

– местоимение 3 лица мн. ч. реализуется в формах *оны, воны, они* (укр. вони): *а оны-то торуюются, а воны вже, оны ще кричат, они було*;

– употребление стяженных форм прилагательных и местоимений наряду с нестяженными: *така бабка, мерзло сало, ягоду суху, оно жирное, он большой, тихая вода*;

– наряду с притяжательным местоимением *мой* используется украинский *мий*: *мий батько, мой год*;

– глаголы 3 лица ед. и мн. ч. могут употребляться как с –т, так и с –ть на конце: *выстоять, сидеть, освобождает, наряжают, спивают, сидят, требуют, вылазят*;

– глагол *быть* в прошедшем времени наряду с *був, було, были* имеет формы *был, было, были*;

– использование русских и украинских слов как синонимов: *спевать – петь, запеть*; *жинка – жена* («*жена вмерла*» и «*давай сестра и с жинкой*»); *батько – отец* (*Вот наш отец пришел, вин на войне же бул, мий батько*); *зозуля, зузуля – кукушка* (*Зозулей звали. Кукушку*); *лыжко – кровать* (*ў кровати нашили, у нас лыжко называлось*), *тэща – тёща* (*Тэща. Тёща*).

Данные примеры свидетельствуют о том, что в речи старшего поколения диалектоносителей наряду с типичными украинскими вариантами широко используются русские варианты, характерные как для русского литературного языка, так и для русских говоров, что является следствием русско-украинского диалектного взаимодействия. Что касается речи людей среднего возраста, то в ней сохраняются лишь отдельные языковые явления, например, употребление звонкого щелевого заднеязычного у. Для них характерно пассивное владение украинской лексикой (употребление украинских слов сопровождается фразой «раньше так называли»). Молодое же поколение говорит по-русски.

Библиографический список

1. Архипова Н. Г. Восточнославянское взаимодействие в лексике старообрядческих говоров // Слово: Фольклорно-диалектологический альманах. Материалы научных экспедиций. – Вып. 9. Славянское языковое

- взаимодействие в Дальневосточном регионе / под ред. Н. Г. Архиповой, Е. А. Оглезневой. – Благовещенск : АмГУ, 2011. – С. 34–41.
2. Архипова Н. Г., Оглезнева Е. А., Старыгина Г. М. Современные русские говоры Приамурья и фольклор: из опыта полевых наблюдений // Народное слово Приамурья: сборник статей, посвящённый 20-летию публикации «Словаря русских говоров Приамурья». – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2004. – С. 101–112.
 3. Галуза О. Ю. Слова, характеризующие человека, в лексической системе говоров Приамурья // Тезисы докладов обл. научно-практической конференции (Новиковских чтений), посвящённой 140-летию образования Амурской области и г. Благовещенска. 1 этап. История. Краеведение. Культурология. – Благовещенск, 1997. – С. 130–135.
 4. Кирпикова Л. В. К истории формирования русских говоров Приамурья // Народное слово Приамурья: сборник статей, посвящённый 20-летию публикации «Словаря русских говоров Приамурья». – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2004. – С. 9–19.
 5. Оглезнева Е. А. Языковая ситуация в дальневосточном регионе России: динамика славянской составляющей // Вестник Томского государственного университета. – № 356. – 2012. – С. 33–38.
 6. Словарь русских говоров Приамурья / авт. сост.: О. Ю. Галуза, Ф. П. Иванова, Л. В. Кирпикова, Л. Ф. Путятин, Н. П. Шенкевец. – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2007. – 544 с.
 7. Фоноархив лаборатории региональной лингвистики АмГУ.
 8. Шиндялов Н. Население Амурской области. – Хабаровск : Хабаровское книжное изд-во, 1967. – 16 с.
 9. Матвійс І. Г. Українська мова і її говори. – АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К. : Наук. думка, 1990. – 168 с.

МУЛЬТИЛИНГВИЗМ ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА ЕВРОПЫ: УКРАИНА, КРЫМ

**С. С. Дикарева, А. А. Громова, С. Н. Черкавская
Таврический национальный университет
им. В. И. Вернадского, г. Симферополь, Украина**

Summary. In the paper the multilingualism for stable information societies of Europe is analyzed, multilinguality and bilinguality as linguistic concepts are compared. The language diversity in the Ukraine and in the Crimea is discussed, examples of multilingual Crimean websites are given. The paper presents results of multilingualism research work fulfilled by the Center for Cognitive and Applied Linguistics of Taurida National University named after V. I. Vernadsky.

Key words: multilingualism; bilingualism; language diversity; multilingual Website.

В статье представлены результаты исследования Центра когнитивной и прикладной лингвистики ТНУ им. В. И. Вернадского, направленные на изучение межъязыковой коммуникации [3, с. 294].

Данные исследования опираются на положения, представленные в сборнике «Багатомовна Європа» [1, с. 5]. Публикация является результатом исследования, проведённого в рамках одноименного проекта, которое проводилось Британским Советом в партнёрстве с ведущими европейскими агентствами, привлечёнными к теме многоязычия. Преимуществом такого исследования является охват различных социальных факторов: языковая политика и практика на всех уровнях образования, в средствах массовой информации, в государственных службах и общественных местах, а также в бизнесе.

Проект продемонстрировал успешный опыт в сфере многоязычия. Разновидностью многоязычия является билингвизм.

Термин **«многоязычие»** (мультилингвизм, полилингвизм) имеет два значения:

- 1) употребление нескольких языков в пределах определённой социальной общности (прежде всего государства);
- 2) употребление индивидуумом (группой людей) нескольких языков, каждый из которых выбирается в соответствии с конкретной коммуникативной ситуацией.

Оба явления взаимосвязаны, но жёстко не детерминированы: преобладающее одноязычие общества не исключает многоязычия отдельных его членов, и, наоборот, многоязычие государства может согласовываться с преобладающим одноязычием населения в пределах языковых общин [5, с. 303].

Исходя из этого, билингвизм можно рассматривать как разновидность многоязычия, при котором наблюдается употребление нескольких (как правило, двух языков) в пределах определённой социальной общности (прежде всего государства); употребление индивидуумом или группой людей нескольких языков, каждый из которых выбирается в соответствии с конкретной коммуникативной ситуацией. Следует признать, что возможно параллельное употребление понятий «двуязычие» и «билингвизм», более того, двуязычие – это перевод с английского *bilinguaism*, то есть билингвизм.

С разными взглядами на природу двуязычия связаны и различные его классификации. Так, Л. В. Щерба под билингвизмом или двуязычием понимал способность тех или иных групп населения объясняться на двух языках. Это значило, по его мнению, принадлежать одновременно к двум различным группировкам, т. е. в семье употребляется один язык, в общественных кругах – другой. В этом случае двуязычие называлось чистым. Когда же люди постоянно переходят от одного языка к другому и употребляют то один, то другой язык, сами не замечая того, какой язык они в каждом данном случае употребляют, говорят о смешанном двуязычии [7, с. 125].

А. А. Залевская и И. Л. Медведева различают понятия естественного (бытового) и искусственного (учебного) двуязычия (билингвизма). При этом подразумевается, что второй язык «схватывается» с помощью окружения и благодаря обильной речевой практике без осознания языковых явлений как таковых, а иностранный язык «выучивается» при посредстве волевых усилий и с использованием специальных методов и приёмов [4, с. 15].

Е. Ю. Протасова подчёркивает, что возраст человека, в котором второй язык подключается к первому, оказывается принципиально важным для характера усвоения языка. До трёх лет говорят о двойном овладении языком, после трёх – о первичном и вторичном усвоении языка, после 16 – только об усвоении второго языка. Результат обучения второму языку меняется в зависимости от того, какое «количество» того или иного языка «получают» дети на занятиях и на каком языке они общаются со сверстниками [6, с. 21].

В результате взаимодействия, взаимовлияния структур и структурных элементов двух основных компонентов билингвизма в процессе речевой деятельности билингвов возникает межъязыковая интерференция.

В Украине проживает 45,7 млн человек (по данным Государственной статистики Украины на 1 октября 2011 г). По данным всеукраинской переписи населения 2001 года на территории страны проживали представители около 130 национальностей и народностей. 77,8 % населения составляют украинцы. Многочисленной группой из национальных меньшинств является русская – 8,3 млн лиц (около 17,3 % населения страны). Остальные, значительные по численности этнолингвистические меньшинства насчитывают вместе менее 2,4 млн лиц (4,9 % всего населения Украины), каждая из которых насчитывает меньше 300 тысяч лиц [1, с. 140].

По данным проекта «Багатомовна Європа», языковое законодательство и официальные документы языковой политики в Украине используется государственный язык, иностранный язык, региональный язык / язык национальных меньшинств.

Языки, которые являются признанными, защищёнными и поддерживаются официальными документами / законодательством / Хартией в Украине следующие: белорусский, болгарский, крымско-татарский, гагаузский, немецкий, греческий, венгерский, молдавский, польский, румынский, русский, словацкий, идиш [1, с. 26].

В Украине государственным языком является украинский, но достаточное количество людей владеет в совершенстве русским. Большая часть русскоязычного населения проживает в Крыму.

В ходе переписи 2001 года свыше 80 % жителей Автономной Республики Крым назвали родным языком язык своей национальности.

Язык своей национальности считали родным 99,7 % русских, 93,0 % крымских татар, 67,8 % татар, 55,8 % азербайджанцев, 52,9 % армян и 40,4 % украинцев.

Среди всего населения русский язык считают родным 76,6 % населения АРК (1549,4 тыс. лиц), украинский – 10 % (202,8 тыс. лиц), крымско-татарский – 29,6 % (598,7 тыс. лиц) [8].

По данным переписи населения, русский язык – родной для 99,7 % крымчан-русских, для 59,5 % украинцев и для 5,9 % крымских татар. Языковая ситуация, по данным социологов, постоянно меняется [2, с. 4].

Многие крымские сетевые ресурсы административной значимости представлены в нескольких версиях: на русском, украинском, английском, иногда на крымско-татарском языках. Это является одним из доказательств того, что большинство населения Крыма являются билингвами или даже полилингвами. Заходя на такие ресурсы, как, например, сайт Верховной рады Автономной Республики Крым, посетитель может выбрать для себя наиболее удобную версию и читать информацию на родном языке.



Рис. 1. Сайт Таврического национального университета им. В. И. Вернадского

Навигационное меню сайта представлено на трёх языках: украинский, русский, английский.

<http://www.tnu.crimea.ua/>

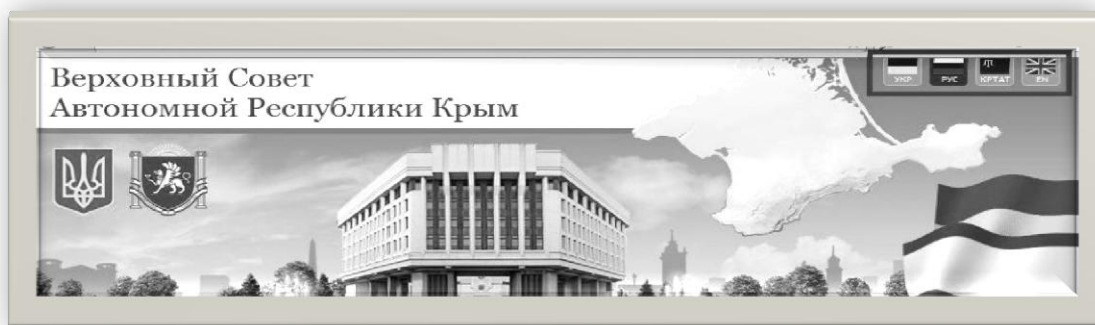


Рис. 2. Сайт Верховного совета Автономной Республики Крым

Навигационное меню сайта представлено на четырёх языках: украинский, русский, крымско-татарский, английский.
<http://www.rada.crimea.ua/>

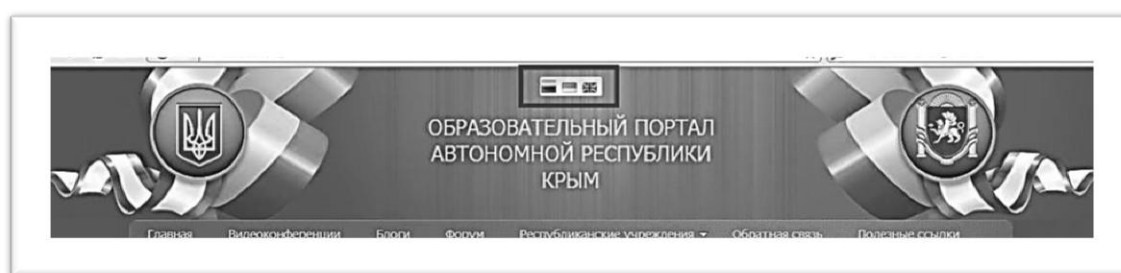


Рис. 3. Сайт образовательного портала Автономной Республики Крым

Навигационное меню сайта представлено на трёх языках: украинский, русский, английский.
<http://krimedu.com/ru/>

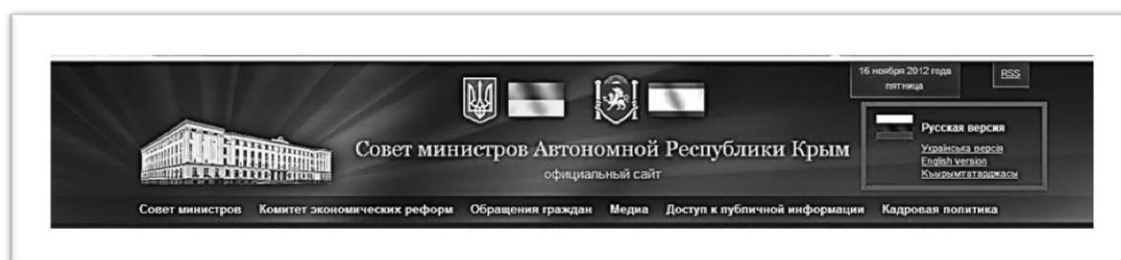


Рис. 4. Сайт Совета министров Автономной Республики Крым

Навигационное меню сайта представлено на четырёх языках: украинский, русский, крымско-татарский, английский.
<http://www.crimea-portal.gov.ua/>

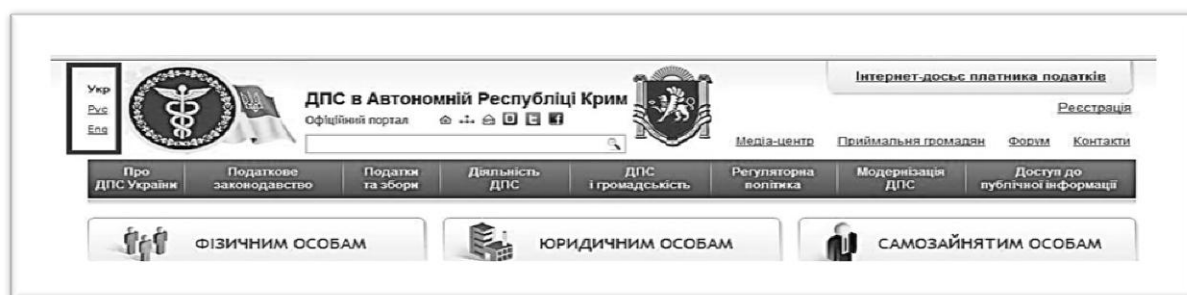


Рис. 5. Сайт Государственной налоговой службы Автономной Республики Крым

Навигационное меню сайта представлено на трёх языках: украинский, русский, английский.

<http://crimea.sts.gov.ua/>

Приведённые примеры иллюстрируют мультилингвизм официальных Web-сайтов Крыма в информационном пространстве Интернет.

Библиографический список

1. Багатомовна Європа: тенденції у політиці і практиці мультилінгвізму в Європі. – К. : Ленвіт, 2012.
2. Богданович Г. Ю. Концепция развития лингвокультурологической компетентности старшеклассников // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальная коммуникация». – Том 22 (61). – № 4 (часть 1). – 2009.
3. Дикарева С. С., Громова А. А., Черкавская С. Н. Славянские народы в интернете: лингвистические ресурсы // История и культура славянских народов: достижения, народы, перспективы. Материалы международной научно-практической конференции 25–26 ноября 2011г. – Пенза – Белосток – Прага : Научно-издательский центр «Социосфера», 2011.
4. Залевская А. А., Медведева И. Л. Психолингвистические проблемы учебного двуязычия // Тверь, 2002.
5. Зограф Г. А. Многоязычие // Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. Ярцевой В. И. – М. : Советская энциклопедия, 1990.
6. Протасова Е. Ю. Дети и языки. – М., 1998.
7. Щерба Л. В. Избранные работы по языкознанию и фонетике. – Т. 1. – СПб. : Издательство ЛГУ, 1958.
8. Главное управление статистики АРК. URL:
9. http://sf.ukrstat.gov.ua/perepis1.html_jaz

ФОРМАТЫ СОЦИОЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОГО АНАЛИЗА АФРОЭТНОСОЦИОЛЕКТИЗМОВ

Т. Б. Заграевская

Пятигорский государственный лингвистический
университет, г. Пятигорск, Ставропольский край,
Россия

Summary. The article discusses and suggests some possible ways of the analysis of ethnosociolexicography of the Afro-American sublanguage to help reveal the problems of genesis and being of the afrosociolect lexical system reflected in substandard dictionaries.

Key words: Afro-American; English; ethnosociolexicography; monolingual dictionary; sublanguage; substandard.

Зарождение англоязычной субстандартной лексикографии относится к началу XVI века. Тогда появились первые списки и глоссарии кэнта и сленга Р. Коплэнда, представленные в его памфлете «The Hye Waye to the Spyttel House» [см. об этом: 4, с. 7; 2, с. 37; 6, с. 228, 237; 9, р. 1–7; 10, р. 1–13; 11, р. 43]. К настоящему моменту англоязычная социолексикография, как совокупность словарей всех возможных типов, регистрирующих как «чистые», так и смешанные виды англоязычного субстандарта, составляет, по нашим подсчётам, более 3000 опубликованных наименований. Количество же Интернет-источников, содержащих англоязычный сленг, жаргон, кэнт, арг, вульгаризмы, коллоквиализмы, пиджинизмы, тайные «языки» и различные виды «линго», в которые включаются все нетрадиционные языковые формы и их элементы, просто не поддаётся достоверной оценке.

Из всего этого количества и многообразия субстандартных лексикографических справочников первоначально следует использовать только те, которые являются:

а) наиболее фундаментальными и наиболее показательными для данного периода в истории англоязычной социолексикографии,

б) наиболее информативными в плане этносоциолексикографической репрезентации этноформ, афроэтноформ и афроамериканских этносоциоформ и их элементов – афроэтносоциолектизм на уровне субстандартных слов и фразеологизмов.

В связи с этим необходимо уточнить периодизацию истории англоязычной социолексикографии и выделить в ней для каждого периода наиболее полные по объёму и комплексные по разнообразию регистрируемого материала, теоретически фундаментальные, показательные в прикладном аспекте и этносоциолексикографически информативные монологические толковые словари лексического, этнолексического и территориаль-

но-этнолексического субстандарта. Наиболее адекватной можно признать предложенную Г. В. Рябичкиной периодизацию англоязычной социолексикографии. Она построена на основе утверждений известных исследователей просторечной / субстандартной лексикографии английского языка В. П. Коровушкина, О. В. Смирновой и Дж. Коулман [1, с. 31; 4, с. 2–15; 9, р. II].

В истории англоязычной социолексикографии выделяют три основных периода, которые, будучи цельными по своему содержанию, могут формально структурироваться на более частные этапы. Последние несколько «размыты» во временном плане, особенно в своих начальном и конечном фрагментах, которые соотнесены с социальной историей англоязычных стран, а также и со становлением общей и субстандартной англоязычной лексикографии в аспектах теории, практики составления словарей и всей совокупности словарей, как литературного языка, так и языкового субстандарта: 1) «начальный период» – с середины XVI в. по третью четверть XIX в., содержащий:

а) «этап зарождения» практики составления субстандартных словарей: 1567–1665 гг.;

б) «этап роста», характеризующийся развитием социолексикографии в аспекте её теории и в прикладном аспекте – увеличением количества и разнообразия типов англоязычных словарей, регистрирующих субстандартную лексику: 1698–1784 гг.

2) «период становления»: с конца XIX в. по первую треть XX в., содержащий:

а) «классический этап»: 1785–1859 гг.,

б) «постклассический этап»: 1860–1936 гг.,

в) современный этап: с 1937 г. по настоящее время, содержащий историко-временные фрагменты, соотнесённые со Второй мировой войной и с послевоенным периодом, продолжающимся сейчас [3, с. 31].

Все наиболее фундаментальные, показательные и информативные монолингвальные толковые субстандартные словари каждого из названных выше периодов и частных этапов в истории англоязычной социолексикографии целесообразно типологизировать на той классификационной основе, которая отражает три характеристики: фундаментальность, показательность и информативность всех анализируемых словарей. Это проявляется в их комплексном ранжировании:

1) по количеству охватываемых в этих словарях субстандартных форм существования социально-коммуникативной системы (СКС) полинационального английского языка,

2) по объёму регистрируемых в них элементов этих форм,

3) по степени и адекватности параметризации этих форм и их элементов посредством соответствующего общелексикогра-

фического, социолексикографического и специального социолексикографического инструментария.

На этом комплексном и непротиворечивом логическом основании все монолингвальные толковые словари англоязычного лексического субстандарта можно подразделить на два типа:

1) общие монолингвальные толковые словари англоязычного лексического субстандарта, регистрирующие все известные на данный период формы и элементы языкового субстандарта, включая и афроэтносубъязыки, входящие в них афроэтносоциолекты и их субстандартные элементы – афроэтносоциолектизмы;

2) специальные монолингвальные толковые словари англоязычного лексического субстандарта, регистрирующие все формы и элементы языкового этносубстандарта.

На данную типологизацию монолингвальных толковых словарей англоязычного лексического субстандарта, в которых зарегистрированы афроамериканские этносоциолектизмы, для адекватности отражения истории этносоциолексикографической регистрации афроамериканского этносубъязыка, необходимо наложить хронологию появления исследуемых словарей, составляющих эти два типа. Следовательно, это необходимо и для адекватности выявления на этой словарной базе его генезиса и бытия в историческом аспекте. При этом следует учесть, что все специальные монолингвальные толковые словари англоязычного лексического субстандарта, регистрирующие афроэтносоциолектизмы, вышли в свет значительно позже первых общих словарей. Здесь также следует принять во внимание, что британская лексикография исторически, начиная с «Corpus Glossary» (VIII в.), на тысячелетие старше американской. Первый словарь в США – Johnson S. «A School Dictionary» – появился в 1789 г. [см. об этом, например: 5, с. 53, 84]. Это же утверждение справедливо и для англоязычной британской и американской социолексикографии. Первая, как отмечалось выше, датируется 1517 г. появлением глоссария кэнта и сленга Р. Коплэнда, а вторая начинает свой отсчёт более чем через три с половиной столетия после этого. А именно с 1891 г., с выхода в свет словаря Дж. Мэйтленда: «The American Slang Dictionary» [см. об этом, например: 7, с. 212; 8, р. IX; 12, р. 325].

Конечно, можно было бы хронологически объединить все анализируемые словари этих двух типов в единый последовательный историко-временной реестр. Однако в этом случае нам бы пришлось нарушить их принятую типологизацию и содержательную преемственность в истории становления и развития англоязычной толковой социолексикографии во всех трёх её составляющих:

- 1) теории,
- 2) практики составления словарей,
- 3) их совокупности, первоначально на британской, а затем на американской почве.

Далее здесь надо учесть, что на этой общесоциолексикографической базе появилась и оформилась общая и специальная англоязычная толковая этносоциолексикография, регистрирующая, описывающая и закрепляющая в соответствующих словарях все возможные афроэтноформы в полинациональном английском языке. Необходимо также принять во внимание, что уже на этой новой общетносоциолексикографической основе появилась англоязычная толковая общая и специальная этносоциолексикография афроамериканского этносубъязыка.

Таким образом, совмещение историко-хронологического принципа с реальной историей становления англоязычной британской и американской стандартной лексикографии, социолексикографии, этносоциолексикографии, афроэтносоциолексикографии и, наконец, общей и специальной толковой афроэтносоциолексикографии афроамериканского этносубъязыка требует дискретизировать её анализ в следующем логико-лингвистическом порядке: (I) афроэтносоциолексикография афроамериканского субъязыка в Великобритании → {(1) общая толковая афроэтносоциолексикография → (2) специальная толковая афроэтносоциолексикография} → (II) афроэтносоциолексикография афроамериканского субъязыка в США → {(1) общая толковая афроэтносоциолексикография → (2) специальная толковая афроэтносоциолексикография}. На эту последовательность анализа будет накладываться дискретная логико-лингвистическая процедура этносоциолексикографического анализа конкретных, наиболее фундаментальных монологических толковых словарей англоязычного лексического субстандарта, которые регистрируют и описывают генезис и бытие афроамериканского этносубъязыка.

Анализ этносоциолексикографирования генезиса и бытия социолектной лексической системы афроамериканского этносубъязыка в монологических толковых словарях англоязычного лексического субстандарта предваряется подтверждением принадлежности исследуемых лексико-фразеологических единиц, прежде всего, к афроэтносоциолекту с последующим уточнением их включённости / невключённости в афроамериканский этносубъязык.

Далее этносоциолексикографический анализ афроэтносоциолектизмов проводится в трёх взаимообусловленных, взаимосвязанных и логически дополняющих друг друга форматах от общего к частному в следующем направлении: (I) анализ в со-

циолингвистическом формате → (II) социолектологическом → (III) социолексикологическом. В каждом из названных форматов этносоциолексикографический анализ направлен на выявление перечня, предназначения и параметрических способностей специфических словарных инструментов, представленных в микро-, макро- и мегаструктурном инвентаре анализируемых монолингвальных толковых словарей англоязычного лексического субстандарта, наиболее полно раскрывать и адекватно описывать особенности генезиса и бытия социолектной лексической системы афроамериканского субъязыка.

Раскрытие сущности генезиса и бытия афроэтносоциолектной лексической системы, отражённой в субстандартных словарях, должно проводиться сначала в сфере афроамериканского этносубъязыка. Затем шире – в сфере макро-СКС американского варианта английского языка и, наконец, в сфере всей мега-СКС полинационального английского языка, а также, по возможности, и за его пределами – в качестве заимствований в других языках, в следующих восьми основных экзистенциальных аспектах в рамках указанных выше форматов в следующем логическом направлении: (I) анализ в социолингвистическом формате: (1) в аспекте её темпорально-исторической вариативности и мобильности → (2) ареально-локальной → (II) анализ в социолектологическом формате: → (3) в аспекте её корпоративно-субкультурной вариативности и мобильности → (III) анализ в социолексикологическом формате: (4) в аспекте её социально-стилистической стратификации, вариативности и мобильности → (5) этико-стилистической градации, вариативности и мобильности → (6) структурных особенностей социолектной лексико-фразеологической номинации → (7) в аспекте семантических процессов социолектной лексико-фразеологической номинации → (8) историко-этимологических особенностей социолектной лексико-фразеологической номинации.

Анализ следует осуществлять по типам словарных инструментов, манифестируемых в соответствующих лексикографических вербальных и символических средствах параметризации регистрируемого материала в указанном логическом порядке их описания в микро-, макро- и мегаструктурных инвентарях этносоциолексикографического инструментария, первоначально, в общих, а затем в специальных / узкоспециальных субстандартных словарях в хронологическом порядке, принятом в историографии науки. Это позволит, с одной стороны, предметно и объективно проследить экзистенциальную историю афроамериканских этносоциолектизмов, представляющих соответствующие этапы генезиса и бытия афроамериканского этносубъязыка, а также, с другой стороны, детально и предметно раскрыть осо-

бенности пополнения, развития и совершенствования как обще-лексикографического, так и специфического социолексикографического и этносоциолексикографического инструментария.

Библиографический список

1. Коровушкин В. П., Смирнова О. В. Классический словарь простонародного языка Ф. Гроуза как первый опыт регистрирующей просторечной лексикографии // Вопросы английской лексикологии и лексикографии : межвуз. сб. науч. труд. – Пятигорск : ПГПИИЯ, 1990. – С. 31–37.
2. Рябичкина Г. В. Проблемы субстандартной лексикографии английского и русского языков: теоретический и прикладной аспекты : автореф. дис. ... д-ра. филол. наук. – Пятигорск, 2009 а. – 45 с.
3. Рябичкина Г. В. Проблемы субстандартной лексикографии английского и русского языков: теоретический и прикладной аспекты : дис. ... д-ра филол. наук.. – Пятигорск, 2009 б. – 388 с.
4. Смирнова О. В. История становления англоязычной просторечной лексикографии (XVI–XX вв.) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1986. – 16 с.
5. Ступин Л. П. Лексикография английского языка. – М. : Высшая школа, 1985. – 167 с.
6. Хомяков В. А. Обзор основных одноязычных словарей английского просторечия // Проблемы лексикологии, лексикографии и прикладной лингвистики. – М.: ИЯ АН СССР, 1978. – Ч. 1. – С. 225–239.
7. Хомяков В. А. Обзор основных одноязычных словарей английского просторечия // Диахрония и типология языков. – М. : ИЯ АН СССР, 1980. – Ч. 2. – С. 211–223.
8. Chapman R. L. Dictionary of American slang. – New York : Harper Collins Publishers, 1995. – XXII, 617 p.
9. Coleman J. A History of Cant and Slang Dictionaries. – Oxford : Oxford University Press, 2008a. – V. I: 1567–1784. – 259 p.
10. Coleman J. A History of Cant and Slang Dictionaries. – Oxford : Oxford University Press, 2008b. – V. II: 1785–1858. – 338 p.
11. Partridge E. Slang to-day and yesterday: With a short historical sketch; and vocabularies of English, American, and Australian slang. – London : Routledge & Kegan Paul, 1979. – IX, 476 p.
12. Partridge E. The Penguin dictionary of historical slang // Abridged by Jacqueline Simpson. – Harmondsworth (Midd'x) etc., 1975. – 1064 p.

РОЛЬ РИТОРИКИ В ФОРМИРОВАНИИ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ УЧАЩИХСЯ

Я. Ю. Тарасевич

г. Северодонецк, Луганская область, Украина

*«Единственная настоящая роскошь –
это роскошь человеческого общения»*

А. Сент-Экзюпери

Summary. The problem of the formation of competence kommunikativnogo seniors. Definitely term communicative competence, highlighted communication skills of students, which are the basis of the communicative potential of rhetorical identity.

Key words: rhetoric; communication competence; communication skills.

Ещё древние греки в результате философских размышлений о предназначении человека, пришли к выводу, что человек – существо социальное. Эта лаконичная характеристика определяет жизненную траекторию личности, ведь её полноценное развитие является возможным лишь в окружении других людей, в процессе реализации различных коммуникативных сценариев. В коммуникацию оказывается включенным любой человек независимо от возрастных, психологических, социальных, гендерных и других характеристик. Это объясняет усиленное внимание педагогов к формированию коммуникативной компетентности учащихся.

В науке нет единого подхода к определению коммуникативной компетентности (КК). Это объясняется недостаточной изученностью проблемы, сложностью самого понятия КК. Нам импонирует определение КК, предложенное Н. Голуб: «Способность говорящего с помощью знаний языка, а также традиций, обычаев, моральных принципов общества правильно ориентироваться в межличностном общении, свободно и непринуждённо принимать в нём участие» [2, с. 106.]. Компетентность в общении предполагает не только умение доносить свои мысли другим, но и понимать других, что является условием формирования социальной компетенции личности, проявляющейся в умении диалогического взаимодействия, в обеспечении конструктивного социального партнёрства. Вопрос культурного общения школьников – один из самых важных сегодня в организации социальной учебной среды. Риторика – наука, которая позволяет научить этому. Её основная задача – воспитать человека, владеющего эффективной речью (целесообразной, гармонизирующей, воздействующей). Одним из направлений формирования КК учащихся видим усиление риторической составляющей урока языка. К сожалению, в школах Украины нет ри-

торики как отдельного предмета, что усложняет работу учителя по формированию коммуникативных умений учащихся.

Коммуникативный потенциал риторики обоснован в работах В. Аннушкина, Н. Ващуленко, Н. Голуб, И. Зимней, С. Ивановой, Н. Кохтева, Т. Ладыженской, М. Львова, Л. Мацько, М. Пентилюк, Ю. Рождественского, Г. Сагач и других.

Мы убеждены, что риторизация процесса изучения украинского языка, под которой понимаем систематическое и последовательное введение элементов риторики на уроках языка станет важным средством формирования КК учащихся.

Цель нашей статьи – определить роль риторики в формировании коммуникативной компетентности учащихся, наметить пути включения риторических сведений в структуру уроков украинского языка.

Коммуникативная компетентность – основа практической деятельности человека в любой сфере жизни [1]. Коммуникативная компетентность формирует следующие умения и навыки учащихся:

- инициировать и вступать в контакт;
- формировать благоприятное первое впечатление;
- задавать вопросы и отвечать на них;
- вести беседу, кратко и точно выражать свои мысли;
- стимулировать собеседника к прояснению его позиции, высказываний;
- слушать, услышать и понять то, что имел в виду собеседник;
- осуществлять обратную связь, т. е. передать партнёру, что его услышали и поняли;
- выравнивать эмоциональное напряжение в беседе, в дискуссии;
- считывать и грамотно интерпретировать невербальные сигналы собеседника (взгляд, мимику, жесты, позы);
- управлять собственными экспрессивными сигналами в процессе общения;
- эффективно взаимодействовать с другими, осуществляя сотрудничество;
- владеть моделями общения;
- использовать в процессе взаимодействия разнообразные стили общения;
- понимать специфику речевых жанров и коммуникативных средств достижения цели при взаимодействии [4].

Как видим, учащиеся должны овладеть комплексом знаний по теории речевого общения, отработать определённые алгоритмы речевого поведения. Важно ознакомить их со средствами создания выразительности речи, ведь речь современного выпуск-

ника должна быть не только правильной, богатой, но и образной, способной вызывать определённые положительные эмоции.

Эти задачи на протяжении многих веков успешно решала риторика.

Сегодня остро стоит проблема пересмотра содержания школьной программы по украинскому языку. Считаем, что перечень речевой содержательной линии программы должен быть расширен такими, например темами, как «Принципы эффективного общения», «Речевой этикет», «Комплимент», «Жанры несогласия», «Поздравление. Поздравительный адрес» и другими. Важным критерием отбора тем является критерий коммуникативной значительности.

Введение в программу тем по истории риторики поможет учащимся понять важность риторических знаний для общества и личности, вызвать интерес к изучению риторики, желание продолжать её лучшие традиции. Очень важными для формирования КК учащихся считаем темы, которые направлены на формирование техники общения – приёмы установления контакта, умение видеть состояние речевого партнёра, поддержать беседу, построить дискуссию, вести продуктивный диалог и т. д.

Изучение риторических сведений должно строиться на принципах творческого саморазвития личности, историзма, эмоциональности, систематичности и последовательности, приоритета практики.

Таким образом, современный мир диктует важность эффективного общения. Необходимо развивать и совершенствовать коммуникативную компетентность старшеклассников, что приведёт к улучшению учебных умений и навыков, позволит в дальнейшем гармонично влиться в социум.

Библиографический список

1. Александрович Е. В., гл. методист ЦОО ХК ИРО, Ромашко И. И., гл. методист ЦОО ХК ИРО. Развитие коммуникативной компетенции на уроках русского языка и литературы как средство формирования личностных результатов школьников. URL: <http://do.gendocs.ru/docs/index-78123.html> (дата обращения: 10.11.2012).
2. Голуб Н. Етапи формування риторичного ідеалу // Освіта на Луганщині. – 2008. – № 28. – С. 106.
3. Культура здесь и сейчас. URL: <http://velikayakultura.ru/kultura-rechirusskiy-yazyk/ustnyie-zhanryi-razgovornoy-rechi-beseda-kompliment-razgovor-spor-rasskaz> (дата обращения: 09.11.2012).
4. Панфилова А. П. Теория и практика общения. URL: <http://psyera.ru/kommunikativnaya-kompetentnost-1690.htm> (дата обращения: 10.11.2012).
5. Риторика, 10 класс: учеб. пособие для общеобразоват. шк. / под ред. Т. А. Ладыженской. – Изд. 2-е, доп. и перераб. – М. : Баласс, Ювента, 2005. – 272 с.: ил.

IV. НАУЧНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ИСКУССТВО СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

СЛАВЯНСКАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ: ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА БОРЮЩЕГОСЯ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ И. П. ПНИНА

Д. В. Иванов

Иркутская государственная сельскохозяйственная
академия, г. Иркутск, Россия

Summary. The paper considers the Slavic psychological idea of the Age of Enlightenment by the example of the masterpiece of the poet, thinker, philosopher-psychologist Ivan Petrovich Pnin. The priority is Pnin's statement about human being and human struggle.

Key words: militat reflection; human struggle; struggling man; archetype of a fighter.

В отечественном славяноведении постоянно возникает образ человека, как ценностная модель его представления о мире, как возможность рефлексирования о нормах и тех идеалах, которые значимы и востребованы. Российская психологическая мысль содержит те представления, благодаря которым образ человека может быть описан и воспроизведён. Особо можно выделить эпоху Просвещения с её рефлексией на антропологическую тему. В общем потоке антропологической рефлексии мы отыскивали направленное осмысление и описание человека, способного к преодолению себя и сложившихся обстоятельств, умеющего сохранить то человеческое, которое позволяет ему достигать вершин духовного совершенствования, самой борьбы как ценностного феномена. Милитатная (от лат. *militat* – бороться) рефлексия оказалась приемлемой для отечественной психологической мысли, которая сжилась с ней. Идеи о человеке и его борьбе (о человеке борющемся – *Номо militans*) за века, предшествовавшие эпохе Просвещения, сформировали ту иерархию смыслов, аллегории и метафоры, которые выразились в литературных и психологических формулах, стали составными частями идеалов воспитания и просвещения. Отечественные героика и патристика сохранили концептуализацию становления и воспитания русского человека, восходящего к вершинам как телесной, так и духовной борьбы. Образ человека борющегося (архетип борца) включился в состав определений «добродетелей», что стало типичным для эпохи Просвещения,

поддержавшей милитарную традицию в отечественной психологической мысли.

В позднее Просвещение, благодаря серьёзной работе по определению, истолкованию человеческой природы, нрава и возможностей (способностей) индивида, проделанной видными российскими мыслителями, среди которых Новиков, Аничков, Козельский, Сумароков, Херасков и, особенно, Радищев, формируются восхищённые взгляды на человека в их преломлении с милитарными возможностями последнего. В первую очередь это касается круга поэтов-радищевцев, где особо заметен Иван Петрович Пнин.

Пнин – поэт, мыслитель, философствующий психолог, рассматривает человека-борца как «истинного гражданина», пришедшего с «великим обществом людей» – «народом». Такой народ мыслитель наделяет рядом качеств: жертвенностью, бескорыстностью, трудолюбием, беспристрастностью, которые как психологические модели он пытается соотнести с образом реального человека, способного к достижению человеческого в себе.

Пнин создаёт оду «Человек», где воспекает величие человека и его природы – телесной и духовной мощи, выражает восхищение его достижениями. Смыслогенез оды Пнина, как выражение его просветительского мировоззрения, даёт возможность понять, как рассматривали человека, его образ просветители в своих высоких побуждениях к милитарной рефлексии. Анализ произведений русского просветителя показывает, что автор знаком с современной ему философией и психологией, он употребляет понятия, относящиеся к категориальному аппарату этих наук (законы естества, понятие, речь, ум, чувства, твёрдость духа, творчество, мудрость и др.), описывая достоинства предмета своего восхищения. Человек – «зиждатель», борец, достигший вершины мира («И мир мгновенно покорился // Приняв тебя царем себе»). Его борьба ценностна, она созидательна: искусство, способы общения и взаимодействия, правосудие, премудрость добываются человеком. Гнозис борьбы у Пнина – это понимание её как культурного и духовного феномена, способствующего восхождению к человеческому в человеке. Ода Пнина – образец философских размышлений и психологических воззрений, где поэзия используется как средство их выражения, проявления «силы глубокомыслия». В этом случае образ человека-борца одухотворяется поэтической красотой в описаниях и опоэтизируется в восприятии.

Ода Пнина служит определённым вкладом в моральную культуру России, она является неотъемлемой частью системы идентификации русского человека, гармонизации поэтического, философского и психологического дискурсов.

Перу русского мыслителя Пнина принадлежит также трактат, названный им – «Опыт просвещения относительно к России». Пнин пытался в этом трактате дать собственное милитарное, психологическое описание русского человека. Так, просвещение, в «настоящем смысле приемлемое» для Пнина, состоит в совершенном знании и исполнении каждым человеком своих «должностей». Понимание «должности» – долженствование человека, это его личная и общественная жизнь, функция в социуме. Пнина, как и других просветителей, привлекает идея «должностей» человека, основанных на морально-нравственном примате, сформированных добродетелей, поскольку человек в обществе других зависим от них, точно как и процветание общества от него самого. Становление и функционирование морального сознания как ядра человеческого духа и психики беспокоит Пнина, собирающего обширный методологический материал, представляющий человека в качестве субъекта социального действия и действия в исторической ретроспективе, позволяющий обратить внимание современников на эту проблему.

В духе сложившихся просветительских традиций мыслитель различает «человека естественного» – дикого, древнего и «человека гражданственного», живущего в обществе с установленными законами и моральными обязательствами. Различает он и борьбу, относительно её возникновения и направленности «естественными побуждениями» для естественного человека, например, за свою жизнь («... и сила в сем случае есть не иное что, как орудие, данное природою для удовлетворения оных») и общественными для гражданственного человека в понимании пути достижения гражданственного и человеческого. «Естественный человек во всякую минуту жизни стремится у своему сохранению, и чувство сие ни на минуту его не покидает. Напротив того, истинный гражданин на всякое мгновение готов пожертвовать собою и не столько печётся о своём сохранении, сколько о сохранении своего отечества» (Пнин). Для «человека гражданственного» Пнин «находит» ряд «исключительных», приоритетных добродетелей, среди которых: трудолюбие, трезвость, исправность, честность, законопослушность, жертвенность, благочестие, примерное поведение. Мыслитель уверен, что «владычество добронравия» должно распространяться на всё людское сообщество. Стремление Пнина понять суть общего добронравия человека формируется историческими условиями, характерными для России эпохи позднего Просвещения. Поэтому неудивителен пафос борьбы, пронизывающий это сочинение Пнина, равно как и его другие работы.

Человеку ещё предстоит бороться, достигая тех добродетелей, которые определены ему Пниным-психологом. В идеаль-

ных представлениях Пнина человек первоначально становится добродетельным, достигнув человеческого, нравственного путём борьбы, а далее – уже «просвещённым», достойно исполняющим все свои «должности». Размах представлений Пнина огромный: от борьбы русского человека за человеческое, нравственное, просвещённое – к благоденствию страны, готовой обеспечить процветание всего мира. Вывод, сделанный Пниным, обнадеживает своим милитарным духом, поскольку овеян психологическим романтизмом: когда «всё придёт в надлежащий порядок», когда все государственные части будут согласованы и «получат свойственную им твёрдость и силу», тогда «государство оживится во всём своём пространстве, согласие возродит народный дух». Понимание важности общественно-полезной борьбы (силы и твёрдости государственной иерархии), которая способствует движению «народного духа» говорит об определённом синтезе внешнего и внутреннего, рождении семантических и психологических полей, формирующих, соответственно, язык описания человека, живущего в такой стране. К подобной совокупности вопросов, связанных, в том числе с просвещением, подойдут в начале XIX столетия Одоевский, Веневитинов, Чаадаев, продолжая традиции, заложенные Пниным.

Ещё одним важным достижением Пнина является понимание им уникальности каждого индивида, «неравенства сил человеческих», объединяющих и поддерживающих общество. Эта важная методологическая посылка заставляет обратить внимание на поднимаемую этим мыслителем проблему индивидуальности, что очень значимо для психологического описания человека, его усилий в борьбе. Замеченное Пниным индивидуально-психологическое своеобразие людей как проблема сохраняет линию общей канвы философско-психологической рефлексии русских просветителей XVIII столетия.

В целом, у Пнина образ человека борющегося психологически соизмерим с высшими реальностями, которые могут быть достигнуты человечеством. Философемы и психологемы человека и борьбы, милитарная рефлексия Пнина носят морально-этический характер, они значимы для отечественного славяноведения и человековедения, выстраивающих новую парадигму развития России в XXI столетии.

И. А. ИЛЬИН ОБ ИСТОКАХ РУССКОГО ИСКУССТВА

Л. С. Конкина

Мордовский государственный университет
им. Н. П. Огарева, г. Саранск, Мордовия, Россия

Summary. This article observes the views on the sources of Russian art as they are formed in the works of one of the outstanding Russian philosophers of the XX-th century – I. A. Ilyin. In his works he has underlined the prominent role of Orthodoxy in the formation and essence of Russian culture. The article underlines the specific of I. A. Ilyin's understandings of the categories of esthetics and the essence of creative work.

Key words: philosopher; article; art work; Russian culture; beauty; spirituality; artistic merit; creative work; esthetic; ethic; criterion; category.

О глубокой самобытности русского искусства – музыки, архитектуры, живописи, словесности – не принято спорить. Этот факт признан всеми – и теми, кто воспринимает эту самобытность как высочайшее достижение русского народа и его национального духа, создавшего свою цивилизацию. И теми, для кого российская культура, с её вниманием к сложности духовного мира личности, особой тягой к самоанализу и нередким пренебрежением к земным заботам и нестроениям, есть только одно из проявлений той самой «загадочности» русской души, о которой так много говорится её досужими знатоками.

Изучение религиозных аспектов русского искусства, которым долгое время не придавалось почти никакого значения, сейчас привлекает внимание исследователей – литературоведов, искусствоведов, историков искусства. Действительно, художественное творчество и религия в России всегда имели тесные и очень напряжённые контакты. В настоящее время отечественная гуманитарная наука идёт по пути обоснования новой концепции русского искусства и культуры в целом, учитывающей их связь с Православием [11, 9, 2 и др.]. Определение «новая» в данном случае весьма условно, поскольку славянофилы ещё в XIX в. обосновали неразрывную связь национального самосознания русского народа с актом принятия кн. Владимиром христианства и крещением Руси.

С начала 1990-х гг. в нашей стране стали активно публиковаться ранее малодоступные или почти недоступные художественные произведения писателей и поэтов, а также философские, религиозные, литературно-критические и другие исследования, посвящённые русскому искусству, созданные в эмиграции в 1920–1940-е и последующие годы. Интерес к религиозно-философской составляющей в произведениях литературы, живописи и других видах искусства стал особенно очевиден. Волею

судеб оказавшиеся в эмиграции и остро воспринявшие события, охватившие Россию в начале XX в., писатели, философы, религиозные мыслители стремились соединить распавшуюся «связь времен» и осмыслить истоки «русского бунта». Для многих авторов произведений художественной литературы, историко-культурологических и историко-литературных исследований, публицистических выступлений стал едва ли не очевидным тот факт, что именно ослабление художнического и эстетического интереса к христианским мировидению, этике, аксиологии, связанными с историческим восточным христианством, наряду с другими факторами социально-политического характера привели к драматическим событиям, пережитыми страной и народом в конце 1910-х гг.

Вспоминая это время, Б. К. Зайцев писал: «Мы жили, писали, кто как мог. <...> Тучи мы не заметили, хоть бессознательно ощущали тягость. <...> Прежнюю Россию упрекать нечего: лучше на себя оборотиться. Какие мы были граждане, какие сыны Родины?» [5, с.15–17]. И. А. Бунин, воспринявший революцию как «окаянные дни», ещё в 1918 г. написал небольшое стихотворение, в котором чувства любви к Богу и родине и одновременно вины и покаяния, выражены с особой силой:

И цветы, и шмели, и трава, и колосья,
И лазурь, и полуденный зной...
Срок настанет – Господь сына блудного спросит:
«Был ли счастлив ты в жизни земной?».
И забуду я всё – вспомню только вот эти
Полевые пути меж колосьев и трав –
И от сладостных слёз не успею ответить,
К милосердным Коленам припав [1, т. 8, с. 8].

В этом же ряду – осмысления судеб родины и народа – стоят и работы философов – Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Зеньковского, отцов церкви – митр. Антония (Храповицкого) и Анастасия (Грибановского), историков литературы – К. В. Мочульского и др. Среди них видное место занимают статьи, книги, лекции И. А. Ильина, в которых, в частности, получила развитие выдвинутая ещё славянофилами идея Святой Руси.

Славянофилы, как известно, говорили об особой роли Православия в становлении и развитии русской государственности, культуры и искусства. И. В. Киреевский писал: «Всё, что препятствует правильному и полному развитию Православия, всё то препятствует развитию и благоденствию народа русского, всё, что даёт ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, всё то искажает душу России и убивает её здоровье нравственное, гражданское и политиче-

ское» [16, с. 748]. Добавим – и эстетическое чувство. Об этом много размышлял И. А. Ильин.

Нет сомнения в том, что русское искусство – феномен, не имеющий аналогов в мировой культуре. Оно сформировано особым мировидением народа, основанным на духовных ценностях, воспринятых вместе с принятием христианства. Именно оно лежит в основании русской цивилизации – целостной совокупности государственных, духовных, нравственных и материальных форм существования народа, определивших её историческую судьбу, национальное самосознание, искусство и культуру в целом.

И. А. Ильин считал, что весь строй жизни России – государственная форма правления, история, правосознание, культура и искусство неразрывно связаны с Православием. «Русское православие, – писал философ, – воспринимает Бога любовью и воссылает Ему молитву любви, обращается с любовью к миру и к людям» [16, с. 671]. Важнейшую роль Православия И. А. Ильин видел в том, что именно оно сформировало все основные формы личной и социальной жизни народа. Оно же лежит в основании народного понимания красоты, её сущности и места в исторической жизни народа. Опираясь на исторически сложившиеся формы национального искусства, И. А. Ильин утверждает, что именно Православие определяло не только понимание народом прекрасного, находившее живое воплощение в искусстве – музыке, слове, зодчестве, изобразительном искусстве, но и его переживание как духовной радости. С точки зрения философа, оно оплодотворяло и формировало гармонию русской культуры и искусства, отношение к самому процессу творчества. «В России воля к совершенству, к самозабвенному служению, к жертвенности, к тяготам жизни проявляется повсюду – то явно, то скрытно, то в действии, то в воздыханиях, то в виде доктрины, то в потрясающем сердце раскаянии. В зрелой форме эта склонность воплощается в православной монастырской жизни, в частности у старцев, у русских “юродивых”, у русских “праведников”, целый ряд которых проводит перед нами Лесков, и особенно на каждом шагу – в русской культуре, поэзии, живописи, музыке...» [7, т. 6, кн. 2, с. 403].

Всё это вместе взятое уже было выражено, как считал философ, словами Пушкина: «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, даёт нам особенный национальный характер». Этот «особенный национальный характер», как показывает история, всегда наиболее ярко проявлялся в годы тяжких испытаний. Для И. А. Ильина, как и для многих его современников, таким испытанием стал «русский раскол» и последовавшая за ним эмиграция значительной части российской ин-

теллигенции. Только здесь, в эмиграции, лишённые Родины, привычного уклада, оторванные от родных корней, многие из них осознали своё кровное родство с Россией именно через культуру и искусство, как и то, что их духовная оторванность от родины случилась значительно раньше их физической разлуки. Именно она – эта духовная дистанцированность и стала причиной той социальной драмы, которую им пришлось пережить.

Путь самого И. А. Ильина от философа-гегельянца к православному мыслителю был непростым. Знаковой становится его первая работа, опубликованная в эмиграции, – книга «О сопротивлении злу силою» (1925), направленная против нравственной философии Л. Н. Толстого. Опираясь на Евангелие и учения святых отцов, И. А. Ильин противопоставил толстовской философии «непротивления» идею «духовной брани», в которой важное место отводилось искусству. Духовность, духовная брань, духовная культура – важнейшие категории нравственной философии И. А. Ильина, берущие своё начало в восточном христианстве. «Если русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести, – писал он, – то это отнюдь не означает, что она “отрицает” волю, мысль, форму и организацию. Самобытность русского народа совсем не в том, чтобы пребывать в безволии и бессмыслии, наслаждаться бесформенностью и пребывать в хаосе; но в том, чтобы выращивать вторичные силы русской культуры (волю, мысль, форму и организацию) из её первичных сил (из сердца, из созерцания, из свободы и совести)» [7, т. 1, с. 15]. В нравственной области вера даёт человеку живое и глубокое чувство совести, мечту о справедливости, острое ощущение «правды» и «кривды», *добра и зла*, подчёркивал философ. Отсюда, продолжает он, и столь характерный для русского народа дух милосердия и всенародного – бессловесного и сверхнационального братства, сочувствие к слабому, бедному, больному, угнетённому и даже преступному – «милость к падшему», о которой писал и Пушкин.

И. А. Ильин подчёркивал, что духовная глубина русского искусства проистекает из неделимости тела, души и духа художника, яркий пример которой в русском искусстве представляет преп. Андрей Рублёв, а в художественном творчестве – Пимен, образ монаха-летописца из пушкинской трагедии. Духовная глубина такого порядка была воспринята всем русским искусством последующих лет и передана искусству Нового времени. Искусство Древней Руси давало ему пример духовной глубины, сердечного созерцания, молитвенного парения, искренности, глубины, ответственности и понимания своего труда как служения.

Подчёркивая особую роль православной монастырской культуры в развитии искусства Древней Руси, И. А. Ильин указывает, что именно она дала России не только её праведников, но положила начало её историографии, литературе, живописи и музыке. Однако пути Православия и русской культуры с наступлением Нового времени всё более расходились. Противоречие между верой, которую исповедала большая часть так называемого «простого» народа, с той неопределённой религиозностью, какую усвоила себе часть образованных людей, как известно, было актуально для всего XIX столетия. Особенно остро этот разрыв стал ощущаться в конце XIX и XX вв. И. А. Ильин был одним из тех, кто первым понял губительность такого разрыва для всей русской культуры, для духовного и физического здоровья нации в целом. И поэтому в своих работах, написанных в эмиграции, он настойчиво повторял мысль о теснейшей связи русской культуры с тем вероисповеданием, которое определило исторические судьбы России. В своих работах, посвящённых России, её истории, праву, культуре, искусству, философ не только выстраивал концепцию духовного облика исторической Руси, но и дал прогноз на её будущее развитие, подчёркивая особую роль духовности в её будущем возрождении.

Современные исследователи всё более обращаются к изучению места и значения православно-христианского контекста в русской культуре, в ходе её исторического развития. При этом мнения колеблются: от категоричного признания особого значения Православия для формирования и развития русского искусства и культуры в целом до утверждения, что роль христианства в процессе формирования русской цивилизации не только не определена современными исследователями, а нередко и просто преувеличена или искажена. И тем не менее, рассмотрение проблем, возникающих из диалога искусства и Церкви (литературы, живописи, кино и т. д.) по-прежнему остаётся актуальной задачей гуманитарной науки в настоящий момент, которая и решается в ряде исследований [3, 4, 6, 9].

И. А. Ильин обратился к исследованию указанных аспектов в конце 1920–1930-х гг. в работах «Путь духовного обновления» (1935), «Основы христианской культуры» (1937), «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937), книга «О тьме и просветлении. Основы художественной критики» (1939, 1959), а также в ряде статей, в которых последовательно разворачивал своё эстетическое учение на основе православной этики и аксиологии. Он также дал анализ идейно-мировоззренческих основ творчества величайших русских поэтов и писателей – Пушкина, Тютчева, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова. А также и своих современников – Бунина, Шмелева, Мережковского, Ремизо-

ва и других. Историко-литературная концепция И. А. Ильина строится на основе тщательного исследования им духовно-нравственной составляющей творческого акта каждого из тех писателей, к анализу произведений которых он обращался, – И. Бунина, И. Шмелева, Д. Мережковского, А. Ремизова и др.

Следует подчеркнуть, что разработка философом вопросов эстетики и теории искусства на основе религиозно-философского подхода стала одним из достижений И. А. Ильина, а прозорливость и глубина его мысли может дать ответы на многие болезненные вопросы современного развития искусства. Так, ещё в начале 1930-х гг. он предупреждал о последствиях такого типа художественного творчества, когда главной целью становится новизна любой ценой, стремление к изощрённости формального выражения при отсутствии глубокого вдумчивого осмысления Предмета (так у Ильина) своего творческого интереса. Первоочередной интерес Ильина-теоретика и историка искусства состоял в осмыслении им места и значения внутреннего, нечувственного опыта художника, при котором целью творчества становится духовное совершенствование личности на основе идеала.

Суждения И. А. Ильина об искусстве, его природе, а также о своеобразии и сущности русской культуры ещё не изучены в полной мере, хотя ряд исследований уже предприняты в этом направлении [13, 14, 15]. Между тем изучение Ильинской концепции во всей полноте представленных в ней аспектов может стать ключом к пониманию нынешнего состояния не только русской, но и европейской культуры и путей их развития.

В последние годы нередко возникает вопрос о превосходстве одной формы жизни над другой: «цивилизованный» Запад нередко противопоставляется «варварской» России. И. А. Ильин не устал подчёркивать, что нет единой культуры, которая была бы хороша для всех, и тем более нельзя заимствовать чужой образ жизни, примерять его на себя. Рассматривая вопрос о соотношении восточной и западной культурных традиций, дал вполне определённый ответ: «Нет единой общеобязательной “западной культуры”, перед которой всё остальное – “темнота” или “варварство”. Нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом – смысл русской идеи» [7, т. 1, с. 15].

Важно, на наш взгляд, подчеркнуть, что верное понимание будущего России, судеб её культуры и искусства, возможны лишь в рамках осмысления общего движения человечества и одновременно с безусловным уважением к тому пути, который прошла она сама за более чем тысячелетний период со времени принятия

ею христианства. «"Поток истории", – писал митрополит Иоанн (Снычев), – есть лишь реализация этого религиозно-нравственного выбора в событиях и поступках. <...> При этом понятие «русский»... не является этнической характеристикой. Соучастие в служении русского народа может принять каждый, признающий Богоустремленность этого служения, отождествляющий себя с русским народом по духу, цели и смыслу существования, независимо от национального происхождения» [16, с. 354].

Такое понимание И. А. Ильин, воспринявший многое из философских и богословских работ славянофилов, святоотеческих трудов, отстаивал твёрдо и последовательно на всём протяжении своей творческой жизни, рассматривая её как акт служения родине и искусству.

Библиографический список

1. Бунин И. А. Собрание сочинений: в 8 т. – М. : Худож. лит, 1967.
2. Бухаркин П. Е. Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках. Проблема культурного диалога. – СПб., 1996.
3. Есаулов Е. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1995. – 308 с.
4. Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6 т. – М. : Христианская литература, 2001–2005.
5. Зайцев Б. К. Собрание сочинений: Дни. Мемуарные очерки. Статьи. Заметки. Рецензии. – М. : Русская книга, 2000 – Т. 9 (доп.). – 560 с.
6. Захаров В. Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы XVIII–XX веков // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : сборник научных трудов – Петрозаводск, 1998. – Вып. 2. – С. 3–7.
7. Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. – Т. 6 (3 кн.). – М. : Русская книга, 1996.
8. Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. : в 2 т. – Париж-Москва: Ymka-Press, 1992.
9. Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература: (На пути к Оптиной). – СПб. : Дмитрий Буланин, 1994. – 178 с.
10. Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Ю. М. Лотман. Избранные статьи : в 3 т. – Т. 3. – Таллинн : Александра, 1993. – С. 127–137.
11. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Борис Зайцев. Иван Шмелёв. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – 272 с.
12. Панченко А. М. Пушкин и русское Православие. URL: <http://panchenko.pushkinskijdom.ru/>
13. Подмарев Е. А. Религиозно-философские аспекты литературной критики И. А. Ильина: творчество И. А. Бунина, А. М. Ремизова, И. С. Шмелева : автореф. дис. ... канд. филолог. наук. – Н. Новгород, 2011. – 18 с.
14. Сохряков Ю. И. Ильин – религиозный мыслитель и литературный критик. – М. : ИМЛИ РАН, 2004. – 242 с.
15. Тарасова М. Р. Предметно-эстетическая критика И. А. Ильина в контексте русской идеалистической критики XIX первой половины XX веков : автореф. дис. ...д-ра филолог. наук. – Владивосток, 2010. – 45 с.

16. Русское мировоззрение. Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа / под ред. О. А. Платонова. – М. : Энциклопедия русской цивилизации, 2003. – 1008 с.
17. Русская литература XIX века : сборник статей / под ред. В. И. Кулешова. – М. : Изд-во МГУ, 1997. – 384 с.
18. Христианство и русская литература : сборник статей. – СПб, 1999. – Вып. 1, 2, 3.

ГЕНЕЗИС РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНИ

Ю. А. Авдеева, А. А. Батракова
Нишнетагильская государственная
социально-педагогическая академия,
г. Нижний Тагил, Свердловская область, Россия

Summary. The article touches upon the problem of origin and development of Russian folk song as a genre of musical art. In the given article we observe art content of chosen songs and technical manner of their performances. The problems of Russian folk song socialization and the necessity to accustom young generation are also considered in the paper.

Key words: musical art; folklore; Russian folk song.

Музыкальное искусство – это искусство, благоприятствующее активизации творческих способностей. Каждый человек, в свою очередь, тяготеет к той или иной разновидности музыкального искусства. Однако отношение людей к музыкальному искусству неоднозначно, в силу его жанровости. Зачастую, интерес к тому или иному жанру вызван различными факторами: это и социальный аспект, и уровень образования, и личностные интересы и т. д. В каждом случае – это мотивация к потреблению продукта того или иного жанра музыкального искусства.

Постижение музыкального искусства начинается с детства, точнее, со школьной скамьи на уроках музыки. Многие музыковеды, занимаясь глубоким исследованием проблемы музыкального образования, доказывают необходимость изучения основ и истории становления, развития классического искусства, не беря во внимание такие массовые жанры, как народная музыка и музыка эстрады. Однако учитывая тот факт, что интерес к народному искусству снизился, в связи с его своеобразием и спецификой, возникает необходимость в исследовании этого музыкального жанра и причин угасания народного искусства. Вопреки тому, что народное искусство, в частности, интересующее нас народное пение и народная песня как таковая, сегодня выходит на эстраду и становится доступным массовой аудитории, оно нуждается в поддержке и развитии, может быть не в том виде, в котором оно существовало и существует, а видоиз-

менённом, отвечающем интересам современного общества. Для привлечения массового интереса к народному искусству и народной песне, необходимо изучать это направление, начиная с истории становления данного музыкального жанра, учитывая социальную природу народного искусства, что, собственно, и определяет его художественную специфику.

Достаточно известным фактом является то, что песня и музыка сопровождали наших предков всегда, точно так же, как и современного человека. Начиная с конца X в., с момента христианизации Руси (Т. Ф. Владышевская), под воздействием Византии происходят огромные изменения в развитии всего искусства, в частности музыки. Однако влияние на русскую культуру оказывали не только Византия, но и западные страны. Так, искусство Киевской Руси связано с постижением высоких образцов византийских канонов. В этот исторический период происходит раздвоение русской культуры, о чём свидетельствуют работы Т. Ф. Владышевской, появляется новая культура византийского происхождения. Эта двойственность является результатом объединения христианской с иконной языческой восточнославянской культурой [1, с. 26], и отражалась во всём. В литературе двойственность проявляется в возникновении жанра высокой литературы и литературного фольклора, где существенно отличался язык. Фольклорные тексты были представлены простым разговорным бытовым русским языком.

Упоминание о фольклорных текстах на разговорном бытовом русском языке приходится на XI век. Зародившаяся в славянских племенах Киевской Руси, русская народная песня передавалась из поколения в поколение, усовершенствовалась и развивалась, набирала и теряла свою популярность, но всегда оставалась неизменным спутником русского народа на протяжении всего жизненного пути.

Изучением исторических процессов становления и развития народного искусства (фольклора) занимались К. В. Книтка, Т. Ф. Владышевская и др. Авторы говорят о том, что на протяжении всего Средневековья существует две музыкальные культуры разного назначения, которые, обладали различными средствами художественной выразительности: народная и церковная – песня и песнопение. Народная песня представляла собой напев с интонациями плача, колядок, былин и составляла основу музыкальной жизни человека, наполняя его быт и досуг.

Культурно-исторический процесс в России 18 в. – первой половины 19 века вновь претерпевает разделение. Результатом является деление на два развивающихся относительно независимо друг от друга потока. Расхождение двух культур затронуло и музыкальную сферу. В дворянской и городской среде утвер-

ждается гомофонно-гармонический стиль, инструментальный в своей основе, в то время как в деревне вокально-хоровое искусство крестьян продолжает оставаться традиционно мелодическим по природе. За рамки деревни это не выходило.

Ко второй половине 18 века в российском обществе обостряется чувство национального самосознания. Это ответ на засилье иностранцев, которых особенно много появилось в России в царствование Анны Иоанновны. Идея национального самутверждения проявилась и в увлечении русскими народными песнями при дворе Елизаветы, царствование которой не случайно было названо «веком песен». Известно, что даже самой императрице молва приписывала сочинение песен в народном стиле.

Сейчас только можно догадываться, какой была по форме и содержанию песня до 17 века. Но всё же, несмотря на начинающиеся разрушения, русская народная песня в 18 веке всё ещё определяла весь семейный и бытовой уклад. У каждого уважающего себя барина был свой крепостной хор, любовно набранный из самых голосистых девушек и разудалых парней.

Но с конца 18 века в порче старой чисто народной песни никто уже не сомневался. Повсюду начали распеваться – романсы, так как песня всегда стремится к отображению жизни и с изменением последней – изменяется сама. В деревнях стала появляться новая крестьянская «аристократия»: писари, целовальники, подьячие... И вместо дедовских былин про добра молодца и красну девицу появились песни, в которых «героями» стали плут, щеголь писарь и т. д.

Многие песни и былины, созданные до принятия христианства в Киевской Руси и, пожалуй, в последующие десятилетия, имеют чётко прослеживаемые языческие корни. Однако сила православной церкви на Руси всегда была достаточно велика, поэтому славяне попросту добавляли в привычные песни элементы новой религии, изменяя их текст и смысл. И сегодня в русской народной музыке можно проследить влияние и язычества, и христианства. В основе народной песни, по мнению Т. Ф. Владышевской, лежит общий попевочный принцип музыкального строения. Их напевы складываются из комбинирования небольших мелодических моделей, их тонкой вариационной разработки. Но попевки эти различны: в народных песнях они имеют открытый эмоциональный характер [1, с. 32].

Русская народная песня исполнялась как а сарелла, так и с инструментальным сопровождением. Она всегда запевалась одним человеком, а затем, постепенно, присоединялись другие голоса. Отличительным признаком русской народной песни являются многочисленные распевы, что придаёт ей протяжный, распевный характер. Русской народной песне свойственны «оста-

новки» на долгих звуках, что создаёт ощущение устойчивости музыки. Отличительным признаком русской народной песни является вариационное развитие от куплета к куплету, что не только украшает музыку, но и придает богатство её звучанию.

Однако сегодня русская народная песня приобретает новую форму исполнения на эстраде под фонограмму «–1» и носит развлекательный характер, она становится зрелищной и остаётся массовой.

Очевидно, что до 21-го века русская народная музыка дошла в значительно изменённом виде. Сегодня все русские народные песни можно отнести к танцевальным или лирическим. А музыкальные историки постоянно находят в этом развлекательном жанре интересные факты, дающие нам представление об истории и традициях наших предков.

Русская народная песня своим содержанием несёт культурологическую смысловую нагрузку, эмоциональную составляющую, поэтому необходимо изучать феномен русской народной песни и приобщать подрастающее поколение к данному жанру музыкального искусства.

Библиографический список

1. Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. – М. : Знак, 2006. – 472 с.

РУССКИЙ ТРАДИЦИОННЫЙ ФОЛЬКЛОР БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА: ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ, ПРОБЛЕМЫ ВЫЖИВАНИЯ¹

Р. П. Матвеева, Е. Л. Тихонова

**Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
СО РАН, г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия**

Summary. The article is devoted to the study of genre composition of the Russian folk traditions of the Baikal region, as well as the problems of survival of folk culture in modern environment.

Key words: folklore; tradition; genre; spiritual culture.

Фольклор, несмотря на потери и утраты, по-прежнему остаётся одним из значимых компонентов духовной этнической культуры, важной сферой культурной жизни народа. На основании изучения живого фольклорного процесса, судьбы и поэтики традиционных жанров выделены культурные традиции

¹ Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ № 12-04-00107.

локальных групп населения Западного Забайкалья, наиболее крупные из них: фольклорные традиции казачьих станиц, промысловых сёл старожилов-сибиряков и старообрядческих (семейских) сёл. Их общность и различия обусловлены сложной исторической судьбой русского населения, неравномерностью и разновременностью заселения края, исходными позициями, а также своеобразием бытовой и трудовой жизни оторванного от метрополии населения и другими непосредственными и опосредованными связями и отношениями. Вплоть до последней четверти XX в. локальные традиции Байкальского региона сохраняли своеобразие в своей художественной культуре.

Специфичность фольклора в сложившихся культурно-бытовых традициях сказалась, прежде всего, на жанровой системе местных репертуаров. В репертуаре казачьих станиц наряду с традиционными жанрами русского фольклора значительное место занимают произведения, связанные с военной службой: песни исторические, маршевые, историческая проза. Богатейший фонд всех видов сказок, в том числе и волшебных, а также мифологической и исторической прозы представил фольклорный репертуар локальной группы населения, называемой старожилами-сибиряками. Условия притаёжного быта (добывающий промысел, требующий длительной совместной жизни в лесу охотников, лесозаготовителей, байкальских промысловиков) способствовали сохранению среды бытования прозаического фольклора. Таёжно-промысловые, рыбацкие артели являлись той средой, где не только сохранялась, но и развивалась русская сказочная традиция, создавались крупные, многосоставные контаминированные тексты волшебных сказок. Самой природой предназначено было Сибири продлить творческую жизнь русской волшебной сказки, выдвинув поэтически одарённых исполнителей, обогатить общерусскую, шире – восточнославянскую сказочную традицию. Благодаря этому сохранился не только основной сюжетный состав волшебных сказок, но и их художественная система с её формульной стереотипией, поэтической обрядностью классического сказочного повествования.

Однако если волшебная сказка, пройдя долгий исторический путь, постепенно стала утрачивать свою творческую продуктивность (тем не менее, давая время от времени яркие образцы сказительского мастерства), то новеллистическая сказка и по сей день представляет «живую и активно функционирующую разновидность сказочного эпоса» [3, с. 5]. Основную причину подобной жизнестойкости бытовых сказок исследователи видят в близости их содержания к быту и реальной жизни народа.

Сильная сказочная традиция Байкальского региона (достаточно вспомнить сказочников Тункинской долины) породила

ла связанное с ней искусство повествования. Навыки повествовательного мастерства у рассказчиков, в свою очередь, способствовали широкому и активному бытованию другого повествовательного жанра – народных преданий. В репертуар многих выдающихся сказочников Забайкалья, таких, как Е. И. Сороковиков-Магай, Д. С. Асламов, В. В. Кобелев, С. В. Бушинов, Г. М. Шелковников и др., органично включались различные жанровые разновидности преданий, что является закономерным явлением сибирского сказительства.

Специфика природно-хозяйственных условий бытования фольклора в таёжно-промысловой зоне Байкальского региона оказала положительное влияние не только на сказочную традицию, на жанр исторической прозы, но и на развитие и функционирование жанра былички. Трудности первопоселенцев в освоении целинных земель; дикая, суровая природа, зависимость человека от неё; социально-трудовая (охотничье-промысловая, рыболовецкая) деятельность сибиряков-забайкальцев способствовали актуализации языческих верований людей, что повлекло за собой интенсификацию бытования мифологических рассказов. В новых, довольно тяжёлых условиях бытия, в окружении ещё не освоенной суровой природы особенно необходимым считалось для засельщиков знание многочисленных табу и норм поведения. И здесь на первый план выходила быличка с её сакральной функцией – «предупредить человека о возможной встрече со сверхъестественными существами, сообщить знание о их свойствах с целью научить, как нейтрализовать вредные действия этих существ» [1, с. 64]. «Всплеск» мифологических представлений сибиряков привёл жанровую систему былички в состояние активного функционирования, что повлияло на жанровый состав всей региональной русской фольклорной традиции, в которой быличкам и бывальщинам в количественном отношении отведено значительное место. И это не случайно. Как и предания, мифологические рассказы напрямую связаны с регулированием жизнедеятельности коллектива, с проблемами его ориентации в новых, порой экстремальных условиях бытия. Однако если предания ориентированы на общественную жизнь коллектива, то былички связаны непосредственно с бытом людей, с их повседневным поведением. Поэтому предания регулируют жизнь коллектива на социально-историческом уровне, а былички – на индивидуально-бытовом, занимая каждый своё место в системе жанров русского фольклора Байкальского региона, а также в системе духовных ценностей забайкальцев.

Основу песенного репертуара русского населения Забайкалья составили традиционные русские песни, принесённые вы-

ходцами из центральных областей России, Русского Севера, Поволжья и Дона. Здесь наблюдается тот же процесс, что и повсеместно в Сибири – наложение локальных песенных репертуаров один на другой в силу смешанного состава русского населения. По свидетельству исследователей, «песенный фольклор по-прежнему остаётся наиболее продуктивным видом народного искусства, и лирическая песня в нём – самый массовый и повсеместно распространённый жанр в Забайкалье» [4, с. 9].

Превращение Забайкалья в место каторги и ссылки обусловило пополнение песенного репертуара русских старожилов тюремными / арестантскими песнями. Поэзия каторги и ссылки, как её часто называют исследователи, частично «оседала в сибирских деревнях» [5, с. 60], приносимая туда отбывшими сроки наказания каторжанами и ссыльными поселенцами. Песенное творчество сибиряков, таким образом, является составной частью песенной культуры русских, сложившееся, однако, на основе локальных забайкальских традиций. Это обуславливает региональную специфику необрядовых лирических песен Забайкалья, особенности исполнительского мастерства, присущие песельникам-сибирякам.

Жанровый состав фольклора такой самобытной этноконфессиональной группы Западного Забайкалья, как старообрядцы (семейские), определился особой религиозностью и устойчивой приверженностью старообрядцев к традициям, обрядам и праздникам, связанным с земледельческим календарём, с семейными обрядами. В традиционном устном репертуаре старообрядцев Забайкалья в отличие от других этноконфессиональных групп особое место отводилось религиозно-назидательным произведениям на христианские сюжеты – легендам, духовным песнопениям. Семейские донесли до наших дней в своём репертуаре неповторимый многоголосный распев, близость которого с образцами древнерусской музыкальной культуры неоднократно отмечали музыковеды. Благодаря знаменитому многоголосью, песенный репертуар семейских, в отличие от других групп, постоянно находился в поле зрения собирателей и исследователей фольклора. Об этом говорит и Ю. И. Смирнов [2, с. 38]. Однако собранный материал, по-видимому, даёт основание учёному сделать вывод о том, что «в XX в. или даже раньше изначальный песенный репертуар семейских исчез совсем» [2, с. 38]. Эта мысль отчасти подтверждается исследованиями О. Н. Судаковой, которая пишет о том, что сегодня «в отличие от репертуара 30–40 годов наиболее значительную часть репертуара (семейских. – авт.) занимает поздняя лирика, в том числе жестокий романс» [4, с. 12]. Основу песенного репертуара двух других социэтнических групп Забайкалья – старожилов и ка-

заков – также составляют, по свидетельству О. Н. Судаковой, лирические песни протяжного характера [4, с.15].

Таким образом, русская традиционная культура региона по-прежнему предстаёт в живом бытовании, но поле функционирования её сужается, сокращается, качественно меняется. В условиях последней трети XX–начала XXI вв. происходит подмена ценностных ориентиров, в результате создаются предпосылки возникновения новых культурных стереотипов. С утратой традиционных функций фольклора как части бытовой культуры доминантной становится эстетическая функция, что влечёт за собой потерю некоторых традиционных жанров, прежде всего обрядового фольклора, наиболее связанного с обрядовыми действиями.

Меняются способы существования традиционной культуры, тенденции функционирования фольклора в условиях нового этносоциального контекста. Закономерность самосохранения традиционной духовной культуры, противодействия цивилизационным процессам нивелирования традиционного феномена вызывают стремление к воспроизводству традиционных художественных ценностей. В практику функционирования произведений народного творчества входят фольклорные явления вторичного характера – выступление фольклорных ансамблей, проведение фольклорных фестивалей, клубных мероприятий, во время которых имитируются (реконструируются) обрядовые действия и связанный с ними обрядовый фольклор. Репродуцируется фольклор в общественном быту, литературе, искусстве. Фольклор вышел на эстраду, традиционный фольклор в соответствии с доминантной эстетической функцией ориентируется на законы профессионального искусства.

Такова в общих чертах русская фольклорная традиция Байкальского региона, в контексте которой функционируют традиционные жанры: сказки, мифологические и легендарные рассказы, народные исторические рассказы о прошлом края и его жителей, необрядовая лирика. Это та «фольклорная среда», которая «питает» (и не даёт им угаснуть) произведения устного поэтического творчества русских сибиряков. Задача фольклористов понять происходящие в народной культуре процессы, запечатлеть их, но пока не ясны механизмы, открывающие возможности и пути сохранения и возрождения традиционных явлений культуры.

Библиографический список

1. Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек : учеб. пособие по курсу «Русское народное поэтическое творчество» / отв. ред. Н. О. Шаракшина. – Иркутск : Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1974.

2. Смирнов Ю. И. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока // Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / изд. подгот. Ю. И. Смирнов и Т. С. Шенталинская. – Новосибирск : Наука, Сиб. отделение, 1991.
3. Соболева Н. В. Художественный мир русской народной новеллистики Сибири. Жанры, типология, локальные традиции, культурный контекст : дис. ... доктора филол. наук в форме науч. докл. – Улан-Удэ, 1993.
4. Судакова О. Н. Русские лирические протяжные песни Забайкалья: региональная традиция (вторая половина XX века) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2000.
5. Элиасов Л. Е. Русский фольклор Восточной Сибири. – Ч. 1. Собиратели и исследователи русской народной поэзии Восточной Сибири. – Улан-Удэ, 1958.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ИСПАНСКИХ МИСТИКОВ НА АГИОГРАФИЧЕСКУЮ ПОЭЗИЮ СВТ. ИОАННА МАКСИМОВИЧА (ТОБОЛЬСКОГО)

С. С. Журавлева

**Бердянский государственный педагогический
университет, г. Бердянск, Запорожская область,
Украина**

Summary. In the article the influence of western literary tradition on hagiographic poems of St. Joan Maksymovych is traced. The comparative analysis of works of Spanish mystics and hagiographic poems from «The Alphabet Gathered and Arranged with the Rhyme...» of St. Joan Maksymovych is carried out. General leitmotiv of works of Ukrainian and Spanish poets is an aspiration to discover to a recipient the way to God through love, and to recover the interest to selfless practices of Christian East.

Key words: St. Joan Maksymovych; hagiographic poems; Spanish mysticism; western literary tradition; cultural influence.

Влияние западного богословия на творчество украинских писателей эпохи Барокко обусловлено распространением деятельности ордена иезуитов на территории Украины XVI–XVII вв., стремительным ростом в Украине количества иезуитских школ. Возможность получить солидное европейское образование привлекала представителей православного духовенства. Деятельность римско-католических орденов на территории Украины и образовательная реформа митрополита Петра Могилы открыли для украинского читателя богословие западной традиции и, в частности, её мистицизм, представленный произведениями св. Игнатия Лойолы, св. Терезы из Авилы и св. Иоанна Креста. Распространению этих произведений в украинской интеллектуальной среде способствовала созвучность их мистического пути с традициями православной духовности [6, с. 38; 11].

Литературоведы-медиевисты отмечают определённые сходные черты украинской и испанской мистической поэзии [2, с. 3], возникшие в результате посредничества отечественной культуры «в интеллектуальном общении католического Запада с православным Востоком и Югом Европы» [10, с. 4]. Поскольку для украинской барочной поэзии, как и для культуры в целом, свойственно «активное привлечение западноевропейского опыта» [12, с. 309], перспективной представляется возможность выявить признаки этого влияния на книгу «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» свт. Иоанна Максимовича (Тобольского) [8].

Характерной особенностью творчества испанских мистиков является поиск «путей приумножения славы Христа и углубления любви к Нему» [3, с. 5]. Аллегорическим воплощением этих поисков становятся «Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы [7], «Внутренний замок» св. Терезы из Авилы [13], «Восхождение на гору Кармель» св. Иоанна Креста [4]. Цели названных произведений обусловлены св. Иоанном Креста: «Повествование о том, как душе должно приготовить себя, чтобы в недалгом времени дойти до единенья с Богом» [4] через любовь. Единство с Творцом «совершается поэтапно на протяжении духовного пути христианина через очищение и просвещение» [11]. Испанские мистики, и в частности св. Иоанн Креста, предлагают «предостережения и науку весьма полезную, как для начинающих, так и для продолжающих, дабы умели отряхнуться от вещей бранных и остаться в той всецелой нагоде и вольности духа, что нужны для единения с Богом» [4]. Итак, восхождение на символическую гору представляется единственной дорогой к Христу, к обожествлению личности и заключается в отречении от мира и самого себя.

Признанным фактом является неприятие восточной молитвенной культурой западной традиции созерцания, что «предусматривает привлечение образного воображения субъекта» [5, с. 46]. Св. Игнатий Лойола ориентируется на использование для мистического восхождения чувственных образов. Его визуализации предусматривают появление сцен-видений из жизни Христа или святых, которые постепенно заполняют собой всё сознание того, кто упражняется: «...во время Духовных Упражнений для того, кто ищет воли Божией, несравненно лучше и основательнее, если Творец и Господь сам явит себя этой душе погрузив её в Свою любовь и славу и указывая ей путь, шествуя по которому, она могла бы Ему наилучше служить» [7]. Следуя этому принципу, свт. Иоанн Максимович рекомендует читателю представить поведение святого в ситуациях борьбы с искушениями и следовать его примеру: «Герасиму житієм и мы подобѣмся, / Не явѣ, но вотайнѣ Христови молѣм-

ся. / Подасть и нам благодать совышше премногу, / Да непре-
ткнем о камень грѣховный си ногу» [8, л. 19 зв.].

Св. Игнатий Лойола советует взращивать в себе равноду-
шие ко всему тленному. Реализация этой цели предусматривает
«размышление при помощи трёх способностей души» [7] о гре-
хах человека. Игнатианскую концепцию «размышления» так
охарактеризовал Дж. Омэнн: человек должен «вызвать в памя-
ти исследуемый грех, максимально воссоздавая обстоятельства;
затем, включив ум, размышлять над ним; и, наконец, волей
разбудить чувства» [9]. Используя подобную схему, свт. Иоанн
Максимович пишет большинство своих агиографических стихо-
творений: подробно описывает борьбу подвижника с искушени-
ями, представляет собственные размышления о способах их
преодоления; использование же различных художественных
приёмов – натурализации и психологизации описаний, аллего-
рий, сравнений – позволяет повлиять на ум и чувства читателя.
Поэт отождествляет чтение житий святых с духовными упраж-
нениями, своеобразным духовным путешествием «до горы Хо-
рив, где святіє лики» [8, л. 9 нн.]. Свт. Иоанн Максимович в
предисловии к книге «Алфавит собранный, рифмами сложен-
ный...» предостерегает читателя о сложности подвижнического
пути во славу Господа: «Не во всяком блюдѣ снѣдъ сладкая на
пиру, / И не во всяком сладко питіє потиру. / Но разніє, кисліє,
горкіє бывають, / Обаче пировники любнѣ вкушают. / И на
нашей трапезѣ духовной узриши / Разних вкусов, молим тя, да
непохулиши» [8, л. 9 зв. нн.].

Символический образ горы Хорив интерпретируется
свт. Иоанном Максимовичем в контексте использованной
св. Терезой из Авилы и св. Иоанном Креста аллегории – восхож-
дение на гору Кармель как подражание Христу ради совершён-
ного единения с Богом. Гора Хорив представляется свт. Иоанну
Максимовичу «сладости спасенной ест весма исполненна» [8,
л. 9 нн.]. Поэт напоминает читателю, что восхождение на гору
возможно только для человека, чистого душою и который осо-
знаёт цель своего подвижничества: «Яко добр воин Христов
явишися в мірѣ...» [8, л. 9 нн.].

Св. Иоанн Креста в деле наследования советует изучать
жизнь и деяния Христа [4; 9]. Однако свт. Иоанн Максимович
предлагает читателю сначала ознакомиться с житиями опыт-
ных последователей Иисуса, чтобы через подражание их по-
ступков приобщиться к Божьей благодати: «Предобрым ся по-
двигом в жизни подвижеши, / Теченіє скончиши, вѣру соблю-
деши. / Горняя, не земная будеш мудрствовать, / Велієй сподо-
бишися Божой благодати» [8, л. 9 нн.].

В книге «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» свт. Иоанна Максимовича предлагается путь к обожествлению, созвучный с разработанной св. Игнатием Лойолой системой духовных упражнений. Удачно обобщает, на наш взгляд, природу обоих предлагаемых систем самосовершенствования характеристика Р. Барта: «...переходя с остановки на остановку, необходимо подняться от буквы “Упражнений” к их содержанию, затем к их действию, и только потом достичь глубочайшего смысла, знака, данного божеством» [1, с. 58]. Отметим, что такой подход является традиционным для барочной агиографии, которая представляет Святых Отцов как духовных наставников верующих на пути к обожествлению. Это центральная тема, как для восточной традиции, так и для испанских мистиков [11]. Общим мотивом для произведений свт. Иоанна Максимовича и св. Игнатия Лойолы является акцентуализация роли «просительной молитвы о ниспослании Божией помощи» [9] в духовной битве с искушениями.

Свт. Иоанн Максимович призывает верующих любить Бога, быть отстранёнными от светских забот и смиренными. Эти две темы охватывают и всё творчество св. Терезы из Авилы. «А нас тут Господь просит о двух вещах: любить Его и ближнего, над этим нам и надо трудиться. Сохраним это в совершенстве – сотворим Его волю, вот и будем с Ним одно» [13], – говорит св. Тереза, предлагая следить за собственными грехами и забыть о чужих. Подобные мысли прочитываем и у свт. Иоанна Максимовича, который также отмечает определяющую роль любви на пути к обожествлению: «Любовь добріє дѣла всегда превосходит, / Умножает все добро, до Неба возводит. / Должно всѣм всеусердно сія сохранить, / Аще хотят со Христом Богом в Небѣ жити» [8, л. 68 зв.].

Итак, стремление помочь верующим приблизиться к Богу, соединиться с ним через любовь, восстановить интерес к древним аскетическим практикам христианского Востока как неоспоримого пути к обожествлению становятся общей доминантой творчества испанских мистиков и свт. Иоанна Максимовича. Последний убеждён, что для христианина необходимы, прежде всего, знания патристических учений и наследование традиций аскетического праксиса восточной традиции. Духовный прогресс христианина, необходимым условием которого является «уподобление Христу, которое постаёт в сопричастии с Церковью» [14, с. 122], является лейтмотивом книги «Алфавит собранный, рифмами сложенный...». Свт. Иоанн Максимович подчеркивает, что жизнь верующих немислима без единения с Христом, которое происходит благодаря Таинству Евхаристии. Человек должен отречься от обманчивых прелестей материаль-

ного мира и, найдя внутреннюю гармонию, осознать своё земное предназначение как служение Богу. Обращаясь к человеческой совести, автор подчеркивает, что земная жизнь есть лишь испытание для человека на пути к Небесному Царству – «утѣхи Небесной» [8, л. 58]. Как мыслитель своего времени, свт. Иоанн Максимович также не исключает мнения, что молитвенное созерцание, мистическое предвидение западной традиции способствует более глубокому пониманию наставлений Отцов Церкви, постижению Божественных таинств, переживанию единения с Богом. Книга «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» выступает как сборник дидактических текстов, призванных исцелить душу человека и открыть ей путь к Богу.

Библиографический список

1. Барт Р. Лойола // Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2007. – С. 53–102.
2. Вздольська В. Р. Провідні мотиви європейської містичної поезії XVI–XVIII ст. в українській та іспанській літературах // Магістеріум : зб. наук. ст. – К. : Києво-Могилянська академія, 2005. – Вип. 21: Літературознавчі студії. – С. 3–8.
3. Заповіт прочанина: Автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника Єзуїтів / пер. з англ. А. Маслюх. – Львів : Свічадо, 2003. – XX, 98 с.
4. Иоанн Креста, св. Дорога на гору Кармель // PSYLIB. Самопознание и саморазвитие. URL: <http://psylib.org.ua/books/ikreso1/index.htm> (дата обращения: 18.11.2012).
5. Ісіченко Ігор, архієп. Аскетична література Київської Русі. – Харків : Акта, 2007. – 397 с.
6. Ісіченко Ігор, архієп. Риторика й барокове проповідництво у шкільній культурі Києва XVII ст. // Київська академія. – 2006. – № 2–3. – С. 32–39.
7. Лойола Ігнатій. Духовные упражнения // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/library/12_l/oy/ola_1.html (дата обращения: 18.11.2012).
8. Максимович Іоанн. Алфавит собранный, рифмами сложенный от Святых Писаний, из древних речений... – Чернігів : Друкарня Свято-Троїцького монастиря, 1705. – 10, 140, 1 арк.
9. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции / пер. с англ. Н. Вакуленко. – Рим – Люблин : Издательство Святого Креста, 1994 // Библиотека Якова Кротова. URL: http://www.krotov.info/history/00/omen/omen_00.html (дата обращения: 18.11.2012).
10. Рязанцева Т. Змалювати думку (Концептизм як напрям метафоричної поезії в літературі Європи доби Бароко). – К., 1999. – 144 с.
11. Сервера Кастельяно Хесус, о. Мистика святого Хуана де ла Крус в свете восточнохристианского богословия // Жизнь и творения святой Терезы Авильской и святого Хуана де ла Крус (Иоанна Креста). URL: <http://www.carmil.ru/stat.html> (дата обращения: 18.11.2012).
12. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. – К. : Фоліант; Стилос, 2005. – 367 с.

13. Тереза Авильская, св. Внутренний замок, или Обители: фрагмент трактата // Жизнь и творения святой Терезы Авильской и святого Хуана де ла Крус (Иоанна Креста). URL: <http://www.carmil.ru/proza.html> (дата обращения: 18.11.2012).
14. Шпідлік Т., Гаргано І. Духовність грецьких і східних отців / пер. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько. – Львів : Свічадо, 2007. – 144 с.

НЕВЕРБАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА А. А. ФЕТА

Н. О. Косицына

Курский государственный университет,
г. Курск, Курская область, Россия

Summary. The article deals with the elements of non-verbal language in the works of A. A. Fet. On the material of different genres writer's works are marked the peculiarities of the linguistic elements of non-verbal sphere.

Key words: non-verbal language; language picture of the world.

В языковой картине мира единицы невербальной сферы играют немаловажную роль, исследованию этих элементов посвящено значительное число научных работ. Представляется интересным проследить особенности функционирования параязыковых средств в произведениях А. А. Фета. В рассмотренных текстах встречается описание разнообразных жестов, движений, интонаций, которые можно объединить в две большие группы:

1) *паракинесические* явления (жесты, мимика, телодвижения, поза, походка, кожные реакции);

2) *парафонические* явления (голос, тон, смех, плач, вздох, дыхание, молчание, пауза).

Например, в одном контексте могут соседствовать паракинесемы, называющие движение головы (*встряхивая головою*), движение тела (*раскланивался*), взгляд, выражение глаз (*смотрела с восторгом, взглянул как-то странно*): На Аполлона она **смотрела с явным восторгом** – и не без основания: **встряхивая** завитой **головой**, он **раскланивался** до того **вертяво** и **развязно**, что батюшка даже **взглянул** на него как-то **странно**, как бы желая сказать: «Ах, Господи Боже мой!» («Дядюшка и двоюродный братец»).

Огромное значение придаётся эмоциональной составляющей, сопровождающей паракинесические явления: *Можно представить, с каким радостным умилением я смотрел на её дорогое и просветлённое лицо, когда она лежала в гробу* («Мои воспоминания»).

Один из частотных жестов, производимых руками, является религиозный жест креста: – *С добрым утром, Иринарх Иванович! – сказал Сидорыч, **три раза перекрестясь** на образ и низко кланяясь хозяину («Семейство Гольц»).*

Паракинема *поцелуй* в произведениях Фета отмечена как в светской, так и в религиозной реализации. Например, в праздник Светлого Христова Воскресения традиционным для верующих является христосование (троекратное целование в знак приветствия и поздравления с праздником Пасхи): *При этом бабы были разодеты по-праздничному, и когда все, **перехристосовавшись** со всеми нами, кончали розговины, то подымались весёлые песни с присвистом и плясками («Мои воспоминания»).*

Весьма распространены характеристики голоса, оценка способа говорения (*чудно говорит; невольно воскликнула; сказал с комическим вздохом*): – *Я хотела молиться, – **сказала** Шмакова **почти шёпотом** и как бы **невольно** («Дядюшка и двоюродный братец»).* Характеристики голоса и особенности его звучания помогают понять отношение говорящего к предмету общения, точнее передать эмоции и чувства, сопровождающие высказывание.

Одним из интересных явлений парафоники является смех: герои произведений А. А. Фета могут *неудержимо хохотать, от души смеяться* и т. д. *Никогда не испытывал я подобного страха, как в этот миг, и с озлоблением смотрел на Тургенева, который **неудержимо хохотал**, надевая на меня венец из искусственных цветов, так странно противоречивших военной форме («Мои воспоминания»).*

Парафоническое явление *плач* описывает особое эмоциональное состояние персонажей, реализуется лексемами *слёзы, рыдание* и т. п.: *Сколько раз мне казалось, что Божия Матерь тем же нежным взором смотрит на меня, как и на своего божественного младенца, и я **проливал сладкие слёзы умиления...** («Ранние годы моей жизни»).*

Нередко представлены случаи синкретизма. Так, например, в границах одного контекста паракинесические (*закрывая лицо руками, бросаясь на скамейку*) и парафонические (*воскликнула, с истерическим рыданием*) явления могут весьма органично соседствовать, создавая цельную картину: – *Боже! что же это такое? – **воскликнула** она, **закрывая лицо руками** и с **истерическим рыданием бросаясь** на переднюю скамейку тарантаса («Мои воспоминания»).*

В отдельную группу можно выделить парапроксемические явления:

1) ориентация людей относительно друг друга, которая настраивает на положительную позицию в отношениях: – *Боже*

мой, кого я вижу! – восклицает Тургенев и **бросается обнимать** меня («Мои воспоминания»);

2) дистанция между собеседниками, которая определяет дискомфорт в процессе коммуникации: **С трудом протолкался я до правого клироса** («Дядюшка и двоюродный братец»).

Паралингвистические явления в языковой картине мира А. А. Фета представлены многочисленными примерами, реализованы в разножанровых произведениях писателя, где приобретают особую функциональную направленность, служа реализации авторского замысла.

Библиографический список

1. Фет А. А. Сочинения и письма : в 20 т. – СПб. : Фолио-Пресс, 2002–2006. – Т. 1–3.
2. Фет А. А. Воспоминания. – М. : Правда, 1983. – 496 с.

РОМАНТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В РАСКРЫТИИ ТЕМЫ СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЯКОВА ЩОГОЛЕВА

Ю. С. Регуш

Бердянский государственный педагогический
университет, г. Бердянск, Украина

Summary. In the article opens the theme of the death in Yakiv Shchogolev's creativity. The main motive of poesy. It is noted that the poet in his work inherits the tradition of Kharkiv romantic.

Key words: romanticism; motive; the Kharkov school of romance; the theme of the death.

Творчество харьковского поэта Якова Ивановича Щоголева своеобразное явление в украинской литературе XIX столетия, но при этом поэтическое наследие писателя вмещает в себя признаки, характерные для такого литературного направления, как романтизм.

В творчестве украинских романтиков находят выражение мотивы, свойственные мировой романтической литературе: пессимизм, отчаяние, страдание, настроения так называемой «мировой скорби». Углубляясь в пессимистические настроения, украинские поэты в своих произведениях часто обращаются к теме смерти, по этому поводу дельную мысль выражает М. Прусова: «смерти посвящена значительная часть романтической поэзии [...]. Приветливое отношение к смерти сделало кладбище в XIX веке сосредоточением культа мёртвых...» (Перевод наш – Ю. Р.) [8, с. 6–7].

Тема смерти характерна и для творчества Якова Щоголева. Исследователь творчества поэта В. Романовский отмечает: “в творчестве Якова Щоголева есть целый ряд мотивов, которые он разрабатывал в течение всей творческой деятельности, к таким принадлежит и мотив смерти” (Перевод наш – Ю. Р.) [цит. по: 12, с. 320].

Обращение к теме смерти в поэзии Якова Щоголева недостаточно освещено в научных трудах, этот вопрос затрагивался лишь в некоторых работах [4; 5; 2; 11; 9, с. 63–67; 12, с. 319–329; 7]. В виду того, что на создание поэтических произведений Якова Щоголева, влияли личные трагедии жизни поэта, изучение темы смерти в его произведениях является необходимым условием для понимания всего творчества харьковского романтика.

Обращения Якова Щоголева к теме смерти не было одиноким явлением в украинской романтической литературе. В своём творчестве поэт продолжает традиции, заложенные представителями харьковской романтической школы, к ним относят Амвросия Метлинского, Николая Костомарова, Александра Афанасьева-Чужбинского, Виктора Забелу, Михаила Петренка и др. Творчеству этих поэтов свойственно трагическое мировосприятие, мотивы тоски, одиночества и обращение к теме смерти.

Яков Щоголев прожил сложную и трагическую жизнь, и не удивительно, что поэт обращается в своём творчестве к теме смерти. Очень точно высказался В. Романовский: “приметно, что поэтическое творчество Я. Щоголев начал и закончил воспеванием смерти” (Перевод наш – Ю. Р.) [цит. по: 12, с. 320]. Н. Зеров даёт такую характеристику произведений этой тематики: “самыми тёмными красками, самым тёмным цветом обозначенный третий ряд лирических произведений поэта – его признания, высказывания и рефлексии про людей, мир и собственную судьбу. Личное горе, потеря взрослых детей, патриархальный быт, который рушится на глазах автора, [...] такие любимые темы грустной, хмурой лирики Щоголева” (Перевод наш – Ю. Р.) [4, с. 317–318].

У Якова Щоголева есть ряд произведений, которые освящают личное горе поэта – это стихи “На дорогой гроб”, “Вродница”, “Ночь св. Валентина”, “На чужбине”. Произведения изображают картины смерти родных для поэта людей – дочери, сына и внука: “...Упала полночь. Потухали / Искры карих глаз, / И над кроваткой зашуршали / Лёгкие крылья ангелы...” (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 229]. Тексты, пронизанные настроениями боли и отчаяния от того, что ничего нельзя изменить. К произведениям этой тематики можно отнести также стихотворение “Суббота св. Дмитрия”, которое выступает своеобразным гим-

ном памяти всем умершим, и здесь поэт изображает не отворотную силу смерти: "...с искренне любимых могил / Встают ряды бессмертных сил, / И без запрета те ряды / Идут – не известно куда... / ...им дорогу преграждает / Нещадная смерти грозная тень / И ждёт в земле холодная тлеть..." (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 83].

Для творчества Якова Щоголева характерна традиция изображения гибели славных казаков. Примером этого может служить поэзия "Могила": "В чистом поле есть могила. / Эта могила почернела; / ...Здесь рыцарь почивает. / Буйно бился он с Ордой... / Но загнала вражеская сила / Казака в сырую могилу..." (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 267].

В творчестве других харьковских романтиков также ярко выраженные мотивы изображения смерти казаков, как олицетворение гибели национальных корней. Такие мотивы звучат в произведениях Амвросия Метлинского "Казак и буря", "Казачья смерть" и "Кладбище": "...Уже умер чернобровый, умер белолицый! / ...Буря встала, загремело... / Что же это в долине? Или дуб разлогий лёг?... / Нет, казаченька наилучший полёг!..." (Перевод наш – Ю. Р.) [10, с. 114]. Похожая тематика звучит и в произведениях Николая Костомарова "Полтавская могила", "Залег казаченько", "Могила" и Александра Корсуна "Могила".

Очень много произведений Якова Щоголева посвящено изображению смерти простого человека. Смерть матери и несчастливое будущее ребёнка-сироты изображено в поэзии "Похороны": "Простые и бедные были похороны... / А ни креста, ни святых хоругв. / Только и семьи гроб провожало, / Что, дрожа под дождём, / до костей промокшая девочка её обнимала" (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 225]. Смерть ребёнка, которого мать была вынуждена оставить на воспитание у чужих людей, показана в стихотворении "На могиле": "В понедельник мальчика люди похоронили, / ...Доля несчастливая, бедная сирота! / ...Так тебя, маленького, тут и закопали" (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 223–224]. Яков Щоголев в своих произведениях рисует выразительные картины человеческого горя, ведущего к смерти, которая, возможно, лучше жизни.

Тема смерти простых людей присутствует и в произведениях харьковских романтиков. В стихотворении Николая Костомарова "Звёздочка" рассказывается про смерть некрещёного ребёнка; стихотворение Амвросия Метлинского "Ребёнок сирота" описывает маленького ребёнка, который остался сиротой, и успокоение, покой находит только в общении с могилами родных; про сиротство сына после смерти отца рассказывает стихотворение Виктора Забелы "Зачем, папа".

В произведениях украинских романтиков тема смерти тесно связана с изображением природы. М. Прусова отмечает: “Смерть природы ассоциировалась в романтическом сознании со смертью человека” (Перевод наш – Ю. Р.) [8, с. 10]. В стихотворении Николая Костомарова “Одуванчик” жизнь человека сравнивается с годом: “Век наш человеческий / Схож с веком года. / Впервые божие солнце / Жизнь пробуждает, / ...Жизнь разовьётся, / Жизнь загустеет / ...И начнутся грозы, / ...Одуванчик осенний, / ...без плода гибнет / Под морозом-смертью” (Перевод наш – Ю. Р.) [6, с. 77].

Связь темы смерти и образов природы наблюдается и в поэзии Якова Щоголева. Сравнение жизни человека и цикличности природы предстаёт перед читателем в стихотворении “Листопад”: “Настало лето, и не зная, / Как день за днём прошёл, / И август дал, что можно дать, / И сентябрь прошёл... / Морозный ветер в гай и лес / Подул с холодных мест” (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 115]. В стихотворении Якова Щоголева “Ракита” гибель красивого дерева сравнивается со смертью человека: “Густыми иголками покрытая и повитая, / На райской долине стояла ракита / ...Пока не приплыла чёрная туча / И не ударила в дерево молния. / ...И вместо недавно крепкого растения / Остались горелые руины / О горе, ты горе!” (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 101]. Стихотворение “Ракита” провозглашает уверенность автора в неизбежности смерти, которая касается всех, эта тема повторяется и в стихотворениях “Мираж” и “Лебедь”.

Мотив неизбежности смерти продолжает воплощаться и в идеи равенности всех перед смертью. Эта идея ярко выражена Щоголевым в стихотворении “Ангел смерти”, которое стало, по выражению Н. Зерова, “гимном смерти”: “Кто бы не был ты сильный мира, / Великан тот, перед которым / Без привета и ответа / Мы опущенно стоим! / Кто б не был ты, старец бедный... / Кто б не был ты, юноша смелый, / ...Не пугайтесь вы силы, / Которая, неизвестно, в какое время / Налетает от могилы / Неожиданно к нам” (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 231]. “Ангел смерти” развенчивает устоявшееся мнение о смерти, как о чём-то страшном и ужасном.

По определению Е. Лапко, такие произведения Якова Щоголева, как “Суббота св. Дмитрия”, “Ночь св. Валентитна”, “Вродница”, “Болезнь”, “Три дороги”, “Ангел смерти”: “...воплащают христианское представление про загробное существование бессмертной души. Поэтому сама смерть понимается только как переход в другой (как правило, лучший) мир...” (Перевод наш – Ю. Р.) [7, с. 100]. Т. Бовсунивская также провозглашает: “Мотив смерти, могилы, гибели в украинском романтизме – это совсем не презентация забвения [...]. По хри-

стианским вероучениям смерть не является окончательным исчезновением, ведь бессмертна душа человеческая, душа природы, вечным является мировой дух” (Перевод наш – Ю. Р.) [3, с. 29]. Надежда на лучший загробный мир явлена и в стихотворении Якова Щоголева “Три дороги”: “Глянул я прямо, а прямо озаренье; / Вера ведёт меня в мир, что горит. / О, если бы там то не стало гореть, – / Лучше было бы нам и на свет не ходить!” (Перевод наш – Ю. Р.) [12, с. 211].

Тема смерти, которая широко бытовала в творчестве украинских романтиков XIX столетия, нашла своё отображение в большом поэтическом наследии Якова Щоголева. Несмотря на то, что сам поэт при жизни испытал много горя, в его произведениях утверждаются идеи неизбежности смерти и равенства всех перед ней, отмечается красота смерти, быстротечность жизни рассматривается через призму христианского мировоззрения.

Бібліографічний список

1. Афанасьєв-Чужбинський О. Поезії. – К.: Радянський письменник, 1972. – 223 с.
2. Білецький О. До розуміння творчості Я. Щоголева // Білецький О. Зібрання творів: у 5 т. – Т. 2: Українська література XIX–початку XX століття. – К., 1965. – С. 565–578.
3. Бовсунівська Т. Феномен українського романтизму. – К.: Київ. ін-т «Слов’янський ун-т», 1998. – Ч. 2: Ейдетика. – 109 с.
4. Зеров М. Непривітаний співець (Я. Щоголів) // Зеров М. Твори: в 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2: Історико-літературні та літературознавчі праці. – С. 294–323.
5. Каспрук А. А. Яків Щоголев. Нарис життя і творчості. – К.: Видавництво АН УРСР, 1958. – 119 с.
6. Костомаров М. І. Твори: в 2 т. – К.: Дніпро, 1990. – Т.1.: Поезії; Драми; Оповідання / упоряд., авт. передм. та прим. В. Л. Смілянська. – 538 с.
7. Лапко О. А. Релігійно-філософське осмислення буття людини в поезії Якова Щоголева // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки. – Ч. І. – 2009. – № 3. – С. 98–104.
8. Прусова М. О. Проблема смерті в російській поезії першої половини XIX століття: автореф. дис. ... канд. філол. н.: спец. 10.01.02 «Російська література». – Сімферополь, 2001. – 21 с.
9. Ткачук М. П. Українська поезія останньої третини XIX століття: основні тенденції розвитку й естетична стратегія. – Тернопіль: ТДПУ, 1998. – 80 с.
10. Українські поети-романтики. Поетичні твори / упор. і прим. М. Л. Гончарука; редактор тому М. Т. Яценко; ред. колегія І. О. Дзеверін (голова), О. Т. Гончар, Ю. Е. Григор’єв (секретар), В. Г. Дончик, М. Г. Жулинський (заст. голови) та ін. – К.: Наукова думка, 1987. – 592 с.
11. Хоткевич Г. М. Яків Іванович Щоголів. Огляд його життя і діяльності // Хоткевич Г. Твори: у 2 т. – К.: Дніпро, 1966. – Т. 1. – С. 369–394.
12. Щоголів Я. І. Твори. – Х.: Видавництво САГА, 2007. – 342 с.

СЛАВЯНСКИЙ ГЕНЕЗИС В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ПЕРВОГО ПЕРИОДА «РУССКИХ БАЛЕТНЫХ СЕЗОНОВ»

Т. В. Портнова

Институт Русского театра, г. Москва, Россия

Summary. Spread of the Base article are images of Russian choreography in the context of the domestic scenery of art, when the first period dâgilevskoj Entreprise became the beginning of a new era of European Ballet. Analyzes the performances of Russian national themes, the origins of which lie in the Slavic preimages.

Key words: ballet performance; styling; Slavic origins; Russian style; national folklore.

Анализ современной историографической ситуации показывает, что опыт культурного освоения славянской тематики на рубеже XIX–XX вв. изучен не полно, а темы, связанные с деятелями сценического искусства рассмотрены недостаточно. К их числу относится вопрос о развитии славянских сюжетов в спектаклях «Русских балетных сезонов». Рассмотрим конкретные примеры, обращая внимание на интегративную «собирательность», комплексность в создании балетного сценографического образа. Используем художественное оформление балетов рубежа XIX–XX вв., когда сложилась большая школа театрально-декорационного искусства. Когда декорации и костюмы А. Бенуа, Л. Бакста, А. Головина, К. Коровина, Н. Рериха, М. Добужинского, Н. Гончаровой, М. Ларионова поражали бесконечным богатством цвета, вкусом, фантазией, умением художественно-творчески, свободно и легко осваивать материал искусства различных эпох и народов. Когда в спектаклях проявилось стремление к гармоничному единству танца и изобразительного решения.

Свободное обращение русских художников с разнообразными эпохами и культурами как творческими источниками, раскованность цветовых решений и безграничная фантазия в комплексном осмыслении всех элементов сценического действия привели к возникновению новых стилей, направлений, течений на рубеже XIX–XX вв., явились выражением глубинных процессов в жизни искусства, сразу подняли их до уровня этапных событий. Этот исторический период развивался под эгидой модерна, наиболее показательного и яркого стиля в аспекте интересующих нас проблем. «Синтез модерна можно назвать синтезом искусств, ибо в основе самой «сверхзадачи» этого синтеза лежит идея соучастия, содействие высшему син-

тезу» [1, с. 148]. Балетную сценографию мы понимаем не просто как синоним декорационного искусства, как живописное украшение сцены, а как всю совокупность изобразительных искусств, сценическую графику, декорационное искусство, архитектурно-технические возможности сцены и пластические возможности актёрского состава, проявляющиеся в развитии мизансценического рисунка танца. Именно по отношению к периоду конца XIX–начала XX вв. можно говорить, что балетная сценография формировалась в большой степени балетмейстерами-режиссёрами, а в свою очередь художники стали одновременно и сценографами, и режиссёрами. Рассмотрим различные источники и материалы художественного оформления балетных спектаклей, принадлежащих русским художникам, хранящиеся в различных музейных собраниях России и за рубежом.

Об А. Головине и К. Коровине можно говорить в целом, так как они работали на сцене Большого театра с балетмейстером А. Горским. Даже многие спектакли они оформляли вместе. Но, тем не менее, это были разные мастера, и их индивидуальные сценографические решения к балетам имеют яркие характерные черты. В ранних хореографических оформлениях балетов А. Горского можно отчётливо видеть непосредственную связь с мотивами декоративно-прикладного искусства, в духе русского национального фольклора, керамики и резьбы по дереву. Стиль его сценографии можно назвать декоративно-графическим. Это относится к его оформлениям спектаклей: «Волшебное зеркало» А. Корещенко (1903) в хореографии М. Петипа, затем (1905) А. Горского, «Жар-Птицы» И. Стравинского (1910) в хореографии М. Фокина. Балет «Волшебное зеркало» на сюжет пушкинских сказок о мёртвой царевне царевне и семи богатырях и сказок братьев Гримм по отзывам современников не был назван удачным, однако декорационное оформление было признано, особенно А. Бенуа. Первоначально, в неосуществлённом варианте оформления первого акта с изображением «Теремов» (1903, ГТГ), в хореографии М. Петипа А. Головин особое внимание уделил разработке орнаментальной композиции портала сцены. Затем в оформлении художник использовал мотив барочной архитектуры и южно-немецкого пейзажа, что придавало зрелищу определённый национальный колорит. Узорные линии, рисующие орнамент декораций и залитые цветом, воспринимались единым орнаментальным панно, создавая фон для разыгрывания сказочных сюжетов. Декорации были одновременно реальны и фантастичны: декорация к первой картине «Ворота в парке» (1909, ПТМ), декорация к пятой картине «Лесок» (1903, ГРМ), декорация к третьему акту «Лес дриад» (ГРМ). В декорациях с изображением леса задник

сцены сплошь заполнен кружевом листвы в плавных переходах от светло-зелёного к золотистой цветовой гамме. В оформлении использовались тюлевые завесы, эффекты освещения, трюки. Особо обращает на себя внимание декорация седьмой картины «Золотой зал» (1903, ГЦТМ), представляющая собой причудливо-архитектурную конструкцию терема, словно сверкающую золотом, через которую видится тёмно-звёздная ночь с низко расположенным месяцем. К данному балету А. Головиным было сделано около двухсот эскизов костюмов, включая эскизы головных уборов и обуви (ПГТБ). Признанный мастер сценического костюма, он никогда не рисовал просто костюм, он создавал «портрет» действующих лиц исходя в большинстве случаев из конкретных данных будущих исполнителей, указывая на эскизах имена артистов. Будучи по призванию художником театра, будучи своим человеком в мире артистов и работников театра он работал не только над костюмами, но и над гримом, головными уборами, обувью. наброски грима у него, как и костюм, индивидуализированы, предназначены для определённого артиста, учитывают индивидуальное строение и анатомические особенности фигуры и лица будущего образа. Однако заметим, балетные костюмы А. Головина статичны. Это обусловлено его методом работы над ролью.⁵⁴ Костюмы, по убеждению художника, необходимо подчинять общему колориту, они должны создавать цветовую гармонию, созвучную хореографическому замыслу.

Другой спектакль, оформленный А. Головиным в декоративно-графическом плане, был фокинский балет «Жар-Птица» (1910), ставший событием второго сезона. В его сценографии воплотилась поэзия русского фольклора в духе её новейших стилизаций. Декорации А. Головина, по словам М. Фокина, напоминали персидский ковёр, сплетённый из самых фантастических решений. Красочные стилизованные костюмы вписались в эту узорчатую ткань. Опять сказочный жанр балета способствовал выбору художественного решения. Декоративно-стилизаторское начало здесь выразилось ещё ярче, чем в «Волшебном зеркале». Эскизы декораций: «Кощеево царство. Первая картина» (1910, ГТГ), «Зелёный шум. Вторая картина» (ч. с. Петербург), Кулисы» (ГРМ), «Задняя завеса» (ГРМ), «Лесная арка и задняя завеса» (ПТМ), «Эскиз портала» (м. н.) словно отражали блеск оркестровки, сложную красочную мозаичную орнаментальность звуков музыки И. Стравинского. Балет начинался эпизодом охоты царевича за Жар-Птицей, который происходил на затемнённой сцене, освещённой лишь ярким золотым лугом, который следовал за движением исполнителей. После того, как Жар-Птица улетала, сцена постепенно освещалась

лунным светом. Из рассеивающейся мглы уходящей ночи перед зрителем всё яснее вырисовывались, переливались зеленовато-коричневыми красками фантастические деревья заповедного кощеева сада, превращаясь в великолепный мерцающий ковёр.

Французский рецензент А. Геон говорил о том, что когда пролетает гроза, то кажется, что её несёт музыка. Он видел в Стравинском, Фокине, Головине одного автора. Отливающаяся тёмно-зелёным цветом декорация заднего плана как будто сделана тем же способом, как и полная оттенков ткань оркестра. Это был яркий пример целостности балетной сценографии и сценографии в художественном единстве спектакля. В основе постановки лежала изобразительная концепция – развитие отдельных сцен (эпизод охоты царевича за Жар-Птицей, танец двенадцати царевен, колыбельная, поражение Кощея Бессмертного и апофеоз Царевича). Построение мизансцен, движений, поз уподоблялось красочно-орнаментальным мотивам. Описывая хореографию спектакля, М. Фокин говорил о трёх использованных приёмах: «При постановке танцев три совершенно разных по характеру и по технике приёма применил я в этом балете. Поганое царство построил на гротескных движениях, иногда уродливых, иногда смешных движениях. Чудовища ползли на четвереньках, прыгали лягушками, делали разные «штуки» ногами, сидя и лёжа на полу, высовывали кисти рук, как рыбы плавники, то из-под локтей, то из-под ушей, переплетали руки углами, переваливались со стороны в сторону, прыгая на корточках и т. д. ... для выражения ужаса и уродства были использованы выразительные прыжки и верчения. Царевны танцевали с босыми ногами. Это естественные, грациозные, мягкие движения с некоторым оттенком русской народной пляски. Танец самой Жар-Птицы построил я на пальцах... Руки то раскидывались, как крылья, то охватывали корпус и голову наперекор всем балетным позициям. В орнаментах рук Птицы, как и в движениях слуг Кащея, был некоторый элемент Востока» [2, с. 143]. Хореография, в которой чередовались классический и характерный танцы, пантомимные и гротесковые движения, сама была орнаментальным узором и вписывалась в цветовое решение костюмов и декораций. Эскизы костюмов главной героини для этого балета выполнил Л. Бакст: «Эскиз костюма Жар-Птицы», «Эскиз костюма ненаглядной красы (1910, оба – ч. с. Нью-Йорк). Остальные принадлежат А. Головину: «Иван Царевич. Эскиз костюма (1910, ч. с. Москва), «Кощей. Эскиз костюма» (1910, ПТМ), «Конь Златоглавый», «Эскиз бутафории» (1910, оба – ч. с. Петербург). Костюмы к балету имели нетрадиционный вид, они, как и декорации, представляли собой выражение законченной изобразительной системы модерна. «Бакст

дал рисунки для двух главных ролей: для Жар-Птицы и царевны Ненаглядной Красы. Бакстовская птица совершенно не напоминала обычный облик балерины. Всё было другое: прозрачные восточные штаны, отсутствие балетной юбочки, перья, фантастический головной убор, длинные золотые косы». [3, с. 148]. В балете были использованы другие сценографические находки. С. Григорьев в книге «Балет Дягилева» пишет: «Вдобавок Жар-Птицу требовалось несколько раз пронести на проволоке, и, чтобы она появлялась в нужный момент, следовало повысить ответственность за технику. Но особенно обременительным было участие в спектакле двух живых лошадей... При поднятии занавеса одетый в чёрное всадник на вороном коне пересекает сцену по диагонали – он символизировал Ночь, а в середине действия другой всадник в белом одеянии и на белом коне делал то же самое, символизируя День» [4, с. 45]. Это произвело необычный эффект на публику. Вся сценографию «Жар-Птицы» можно считать удивительным равновесием между движениями, звуками, формами, орнаментальными линиями, рождающими единый образ фокинского балета.

Совершенно в ином ракурсе увидел А. Бенуа сценографию «Петрушки», но это был также живописный подход к её решению. В книге «Дягилев и с Дягилевым» у С. Лифаря читаем: «Как и следовало ожидать, в центре этого сезона оказался «Петрушка» – одна из самых больших (если не самая большая) вершин всего первого периода Русского балета, после которой Русский балет должен был или идти в гору, или менять направление, искать новых путей... «Петрушка» вызвал обширную восторженную литературу, но... больше всего были замечены декорации и костюмы Бенуа и музыка Стравинского и меньше всего хореография... Критик «Жиль Блаза» радостно изумлялся «этому празднику красок, который когда-либо мог присниться художнику; здесь столько тонов, столько настоящих находок и откровений такого художественного красноречия, что их охотно ассимилируешь с музыкальной тканью оркестра». [5, с. 223]. Эскизы декораций, костюмов и бутафории: «Эскизы декораций к первой, второй, третьей картинам балета «Петрушка» (все – ГРМ), «Задник к третьей картине балета «Петрушка» (ГРМ), «Эскизы панно к первой, второй, третьей картинам балета «Петрушка» (все – ГРМ); эскизы бутафории: «Лошадь», «Самовар», «Качели», «Карусель» (все – ГРМ), а также бесчисленные эскизы костюмов (ГРМ, ГЦТМ) рожают контрасты цвета, эмоций, образов. Даже беглый просмотр костюмных эскизов: «Цыганка», «Уличная танцовщица», «Ряженая баба», «Ряженный-лошадь», «Ряженный-свинья», «Ряженный-поварёнок», «Ряженный-маска», «Кормилица», «Кучер», «Пряничник», «Купчиха»,

«Мещанка», «Обывательница», «Блинщик», «Шарманщик», «Лавочник», «Уличные мальчишки», «Торговец» и др. (все – ГРМ), «Офицер», «Дама в шляпе с пером», «Фокусник», «Барabanщик», «Ряженные» (все – ГЦТМ) рисуют типы разноликой толпы, суматоху шумного ярмарочного гулянья, где развёртывалось кукольное представление Петрушки, Балерины и Арапа. Здесь сказалась любовь А. Бенуа не только к старинному быту, но и зоркость взгляда художника, умеющего в живой жизни подметить её характерные штрихи. Конкретность быта здесь соседствует с отвлечённостью символа, правда – с фантастикой, народный праздник – с метаниями одинокой танцевальной души, наивный лубок – с миriskusнической изысканностью. Быстрая смена декораций создавала контрасты настроений. Раздвинутый занавес «Балагана» первой картины с изображением синего неба над Исаакиевским собором и крышами домов, был местом, откуда появлялись, постепенно оживая, куклы. На фоне второй и третьей картин начинается их закулисная жизнь. С фона декораций «Масленичного» гуляния А. Бенуа переносит нас в «Комнату Петрушки». На чёрном фоне стен, сходящихся под углом, рассыпаны золотые звёзды. На фоне третьей декорации «Комната Арапа» с оранжево-красными стенами и экзотическими зелёными пальмами, плодами и растениями разыгрывается кульминация кукольной драмы. «Балет заканчивается мистическим появлением Петрушки на крыше балагана – бессмертного Петрушки, которого не может убить Мавр, – и бегством перепуганного чародея. Петрушка оставался в одиночестве на тёмной сцене под снегопадом: меланхолическая музыка замирала и медленно, медленно опускался занавес» [6, с. 57]. Сценографическое оформление, построенное на контрасте, контрапункте цвета, эмоциональных состояний оставляет впечатление стремительной карусели, где сливаются воедино танцевальные номера с жанровыми сценами.

Итак, на основании музейных и архивных данных можно сделать заключение, что развитие русской хореографии и русского театрально-декорационного искусства стало началом новой эпохи в освоении национальных тем, имеющих глубокие славянские истоки. Это были спектакли первого периода «Русских сезонов», имевшие шумный успех и явившиеся выражением глубинных процессов в культурной жизни, поднявшие танец до уровня этапных событий. В спектаклях слились воедино совершенство изобразительной формы и хореографии, сценического действия с декорациями и костюмами. Успех был связан с участием в антрепризе передовых деятелей русской культуры: А. Бенуа, Л. Бакста, К. Коровина. А. Головина, М. Фокина С. Стравинского. Несомненно, что постановки первого периода

предварили «русский стиль», который вошёл в моду в 1920-г. и зазвучал наиболее ярко в третьем периоде «русских сезонов» – у Н. Рериха, Н. Гончаровой, М. Ларионова, представителей европейского авангарда – П. Пикассо, А. Матисса, Ж. Брака, А. Дерена.

Библиографический список

1. Володина В. Модерн: Проблемы синтеза // Вопросы искусствознания. – 1994. – № 2–3. – С. 331.
2. Фокин. М. Против течения: Воспоминания балетмейстера. Сценарии и замыслы балетов. Статьи, интервью и письма. – Л., 1981 – С. 143.
3. Фокин М. Там же. – С. 148.
4. Григорьев С. Л. Балет Дягилева. – М., 1993. – С. 45.
5. Лифарь С. Дягилев и с Дягилевым. – С. 223.
6. Григорьев С. Л. Указ. соч. – С. 57.

Сокращения

1. ГЦТМ – Государственный центральный театральный музей им. А. Бахрушина.
2. ГРМ – Государственный Русский музей.
3. ГТГ – Государственная Третьяковская галерея.
4. ПГТБ – Петербургская Государственная театральная библиотека.
5. ПТМ – Петербургский театральный музей.
6. Ч. с. – частное собрание.

МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО XXI ВЕКА В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Т. И. Чупахина

**Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Россия**

Summary. In this article the author examines the art of music, like a mirror, reflecting our personal life in a reasonable and proper to him alone forms. The author believes that the purpose of the musical art is to create a model of the world, to show the world an image of a «live» really, get to live it according to certain laws and give the opportunity to become witnesses of all events and achievements of the «life». And if a philosophical General picture of the universe eliminates all motley, single piece, the music is not only the communion of the philosophical and emotional «vision» of the world, but also makes a man accomplice, directly experiencing a phenomenon in the world of pure thought as it is in his eternal being.

Key words: the art of music; paradigm; creativity; musical thinking; self-reflection of the personality; culture; dialogue of cultures.

На рубеже XX–XXI веков необходимо констатировать глубокий кризис в сфере духовной культуры – её противоречивость, наличие в ней глубоких смысловых лакун, вытекающих

из несовместимости различных форм постижения бытия, а также специфически ценностных матриц социально-корпоративного, этнического, национально-культурного существования [5, с. 10]. Как никогда остра потребность заново осмыслить драматические коллизии и социальные проблемы века вчерашнего, принесшего мировые войны, тоталитарные режимы. Эпицентром этих проблем оказался человек, вырванный из привычных социальных уз, находящийся всё время в пограничном состоянии «бытия-небытия» Личности. И на пороге XXI века человечество вдруг осознало, что антропологические концепции (классический европейский менталитет) прошлого – века XX-го – оказались отработанными, а сам мир, в котором жил человек, окончательно рухнул, обернувшись к нему своим враждебным ликом. Всё это самым негативным образом отразилось на психическом состоянии, как отдельной личности, так и в целом социальных групп, провоцируя социальное мифотворчество и нигилизм [там же, с. 10]. Это общее духовное самочувствие и смятение нашего современника, растерянность, отсутствие ценностных установок, чёткого и ясного взгляда в будущее, дали толчок необратимым изменениям в ментальной сфере. Сегодня, – констатирует П. Слотердейк, – тонет гораздо больше, нежели добрый старый корабль Европа, проваливается во что-то неизвестное сам порядок мира [7, с. 13].

Как прощание с «отжившей» эпохой, эпохой Нового времени, с её иерархическими представлениями и былыми ценностями, а также плодами человеческой позитивной деятельности, начиная с 50-х годов, муссируется эта тема в отечественной и западной социальной философии. Перед человечеством сложилась ситуация, когда налицо несоответствие былых способов концептуализации философско-художественного содержания музыкального произведения ценностным запросам времени.

С этих позиций формирование новой философской концепции музыкального сознания – необходимое условие интеграции отечественной и мировой музыкальной культуры. А такое может случиться только лишь при условии сопричастности человека к планетарному сообществу, где будет присутствовать особая связь каждого отдельного индивида (человека) со всем Человечеством. Осознание этого требует от современного человека нового формата мышления и нового Разума. Новая позитивная концепция человека, новая модель мышления способна сформироваться, на наш взгляд, только лишь в условиях глобализации культуры. Появление нового типа творческой личности будет связано напрямую с изменением структуры художественного пространства и времени. Таким образом, внутри наиболее философичной части современного музыкального ис-

кусства будет меняться способ саморефлексии личности. На смену старой модели, исчерпавшей себя в XX веке, «человек в мире», «человек как субъект жизни», придёт иная: «сознание в бытии», «осознание себя как личности», «человек как субъект культуры» и соответственно новый тип философствования, который возродится на пересечении мифа и дискурса.

В музыке на протяжении не одного столетия эта проблема решалась по пути сохранения Личности, поиска возможностей её вхождения в усовершенствованный Космос, межконфессиональный Собор, общечеловеческую Культуру.

Подобные идеи витали в музыкальном пространстве на рубеже XIX–XX столетий. Так, в 1906 году Г. Капеллан выдвинул концепцию «Всемирной музыки», подразумевающей дальнейшее развитие музыкального искусства путём синтеза ориентальной и западно-европейской музыки – Востока и Запада.

Интересовались и культивировали во второй половине XIX века ориентальные идеи представители русской композиторской школы – А. П. Бородин, Н. А. Римский-Корсаков, С. В. Рахманинов. Их социально-философское осмысление музыкальной культуры представлялось через обращение к такого рода фундаментальным проблемам, как национальное бытие или же мировосприятие народа. А основной специфической чертой в философии русского музыкального искусства на рубеже XIX–XX вв. выступали Космизм и концепция Софийного Космоса, базирующиеся на идеях Всеединства и Соборности – как основных идеях русской религиозной философии. Поскольку в русской музыкальной культуре органично соединились «керигма» веры и «парадигма» искусства.

В 1908 году сюжет «Мистерии» А. Н. Скрябина (неосуществленный замысел) определяется русским музыкальным символистом грандиозно и впечатляюще «как психология эволюции человеческих рас» [1, с. 318]. Для русского духовного Ренессанса идея «Мистерии» была моделью целостности синтетических переплетений, некой фантастической целью, идеальной, романтической мечтой. В этом неосуществлённом ритуальном произведении для всего человечества была ощутимая потребность в соборном искусстве, в продвижении исходных позиций русской религиозной метафизики, философии Всеединства. Произведение «Мистерия» задумывалась Скрябиным как некое масштабное действо, в котором должны были соединиться в одно целое различные виды искусства, в виде грандиозного соборного спектакля, где наличие зрителей не предполагалось, ибо всё человечество должно было стать участником театрального действия. Произведение было задумано как ораториально-танцевальное представление. Единое соборное переживание,

как ему казалось, возможно, лишь, при условии мистического лицезрения общей для всех Высшей объективной сущности. Целью Мистерии композитор считал новое рождение – преображение в Боге единого Человечества, Космоса в целом [4, с. 163]. В абсолютном бытии он видел общий расцвет, когда станет возможным синтез человека и Бога, человека и Вселенной. «В музыкальной философии Мистерии – как отмечают Б. В. Емельянов и И. П. Савельев, – отражены родовые черты русского Космизма, осознание постепенного восходящего этапа эволюции, породившего новый взгляд на человека, как на субъекта этой эволюции» [3, с. 6]. И согласно философии русского Космизма, победных вершин в эволюционном развитии достигает не отдельно взятая личность, а соборная общность человеческих существ в единстве всех поколений и всего Человечества. В мечтах художника Мистерия должна была стать образцом соборного единения, ростком синтетического теургического искусства. Это утопическая попытка превращения индивидуального пространства отдельной личности во всеобщее, где новая творческая мысль человечества станет центром новой Вселенной [3, с. 13]. Соборность в искусстве (в данном случае в музыке), согласно философии Скрябина, трактуется как форма снятия и погашения всех конфликтов, как способ объединения всех усилий, как путь разрешения всех проблем. По сути дела, Соборность выступает как парадигма нового Русского мира, которая устраняет противоречия идеального и реального в жизни человека, путём преобразования новой реальности по образцу должного. Иными словами, Соборность согласно философской концепции Скрябина – свободная инициатива людей единых Духом, а значит людей, осознанно творящих новое музыкальное пространство. Жизнестойкость и притягательность скрябинских сочинений видится в их пластичности и связанности, где классические традиции перемежаются с новым началом в культуре.

Идея всемирной музыки так же представлена в мистерияльных проектах («Гимнах») К. Штокгаузена в первых десятилетиях XX века. Подобные идеи мы встречаем в симфонических опусах (Четвёртой симфонии) А. Шнитке, где уже сформировано пространство новой культуры на основе единства трёх христианских и иудаистской религий и идей Соборности. В центре духовно-нравственной координаты Шнитке стоит Человек, его ценностный мир, а фундаментальными для нравственного сознания категориями «Я – для – себя», «Я – для – другого». Диалог со слушателем для художника не только способ обмениваться насущным или информацией, но и сохранить в первозданности «чистоту своего Я», приобщившись к другим ценно-

стям. Фактически это и есть модель личностной культуры и путь духовного просветления в его идеальном смысле.

В дальнейшем эта идея преобразуется в более чёткие контуры – диалога культур. По мнению П. Бианки, глобальная культура не смешивает культуры в «общеевропейский микст», а даёт им возможность столкнуться друг с другом [6, с. 113].

Взаимодействие музыкальных культур порождает, прежде всего, общение, диалог или ситуацию, поданную М. М. Бахтиным как «единство определённой культуры, как открытое единство». По его словам: «Каждое такое единство (например, античность) при всём своём своеобразии входит в единый (хотя и непрямолинейный) процесс становления культуры человечества. В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры...» [2, с. 333]. И действительно, «чужая» музыкальная культура при тесном взаимодействии всегда в глазах «другой» культуры раскрывается полнее и глубже. Ибо один смысл, как правило, встретившись и обменявшись с другим смыслом, через диалог и взаимопроникновение может постичь свою глубину и узнать потаённые стороны «другой» культуры. Диалогичность культур (в данном случае музыкальных), порождает поиски в области искусствоведческих и философских методов. Отсюда возникают возможности для разнообразных компаративных, герменевтических исследований, для выявления контекстов «вечных тем» и проблем в искусстве, для углубления исторических экскурсов, и осмысления наболевших социально-философских проблем.

Идея равнозначимости музыкальных культур закономерно выдвигает не только аксиологический подход, но и дезаксиологический, вследствие чего в единой плоскости мы можем получать объяснение и осмысливать факты, традиционно причисляемые к культурным ценностям и как бы противоречащие общебытовым представлениям о культуре. Например, вандализм и «мещанство» как факты культуры; академическая (элитарная) и народная культуры как равнозначимые объекты нашего рассмотрения.

Историчность нашего современного мыслительного пространства видится, прежде всего, в существование одновременности, в одномоментной точке культур различных времён и народов, которые дают отечественному искусствоведению, философии музыки и культурологии пищу для размышления и огромный материал, рождающий предпосылки для обнаружения герменевтического анализа музыкальных явлений в различных культурных контекстах.

В заключение хотелось бы отметить, что общая направленность развития музыкального искусства XXI века видится нам в последовательном обретении и наращивании в его пределах новых диалогических культурных смыслов. Этот диалог будет представлен, по меньшей мере, двумя версиями или парадигмами мышления:

- концепцией «духовное преобразование», «искомое разномыслие» или «демонологизация единого»,
- концепцией «нового героя», способного познать себя и постичь ценности «другого», узреть и пережить «чужое» как «свое».

Библиографический список

1. Альшванг А. З. А. Н. Скрябин. Полн. собр. соч. : в 5-ти т. – М. : Музгиз, 1964. – Т. 1. – 581 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 333.
3. Емельянов Б. В. и Савельев И. П. Музыкальный космизм в России // Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. – Вып. 9. – М. : София, 2006. – С. 6. – 133 с.
4. Записи А. Н. Скрябина // Русские пропилеи: Материалы по истории мысли и литературы. – Т. 6 / ред. М. О. Гершензон. – М. : Логос, 1916. – 462 с.
5. Иванов А. В. Мир сознания. – Барнаул : Алтай–XXI век, 2000. – 240 с.
6. Bianchi Paolo. Ethik und Aestheik des Fremden, Anderen, Diversen und Parallelen // Kunstforum Bd. 122 (1993). – S.113
7. Sloterdijk Peter. Wirklichkeit der Verschwindes // du. 91 // . 11. S.13.

**НЕКОТОРЫЕ ПУТИ ПРИОБЩЕНИЯ К КУЛЬТУРЕ
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ УЧАЩИХСЯ
ХОРОВОГО ОТДЕЛА ПРАВОСЛАВНОГО ПЕНИЯ
«ДМШ ИМ. Б. В. АСАФЬЕВА».
ПРОЕКТ «ПРАВОСЛАВНАЯ СЕРБИЯ
ГЛАЗАМИ РУССКИХ ХУДОЖНИКОВ»**

Е. Г. Карпова

**Детская музыкальная школа им. Б. В. Асафьева,
г. Москва, Россия**

Summary. The choral department of the Orthodox Singing of “The Asafyev Music school for children” introduces not only Russian choral singing tradition. The performing repertoire includes also Greek and Georgian hymns and has been expanded with Bulgarian, Check and Serbian musical compositions. Taking part in scientific conferences has become a special form of learning of Slavic peoples culture. Thus in May 2012 a project “The Orthodox Serbia in Russian artists’ eyes” was prepared within the bounds of an International interschool conference. It won the first prize.

Key words: Russian choral singing tradition; hymns of Slavic countries; Serbian cultural and spiritual monuments; all-European hymn creation history.

В 2004 году по инициативе администрации «Детской музыкальной школы им. Б. В. Асафьева» («ДМШ № 56») и «Православного центра непрерывного образования во имя преподобного Серафима Саровского» города Москвы был открыт хоровой отдел Православного пения.

Помимо освоения детьми русской хоровой культуры одним из учебных направлений работы стало приобщение к музыкальной культуре других стран. В исполнительском репертуаре наряду с греческими и грузинскими песнопениями, появились болгарские, чешские и сербские музыкальные произведения.

Особой формой приобщения к культуре славянских народов стало участие в научных конференциях. Так, в мае 2012 года учащимися в рамках Международной межшкольной конференции «Сербия православная» был подготовлен проект «Православная Сербия глазами русских художников». Эта ежегодная конференция проходит при поддержке Общества российско-сербской дружбы и Подворья Сербской Православной церкви – это Храм апп. Петра и Павла у Яузских ворот – в гимназии «Эллада» во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия с 2007 года.

Интерес учащихся к изучению культуры Сербии был не случаен. В их исполнительском репертуаре есть «Общеславянский гимн», который известен ещё под названием «Гэй, славяне!». Гимн не раз исполнялся юными исполнителями в концертах на русском и сербском языках.

Как известно, это музыкальное произведение было гимном Социалистической Федеративной республики Югославии в 1945–1992, и гимном Союза Сербии и Черногории в 1992–2006. В процессе работы над проектом дети заинтересовались историей возникновения гимна.

«Гэй, славяне» – славянская патриотическая песня. Первоначально, текст гимна был написан Самуэлом Томашиком в 1834 году под названием «Гей, словаки!» (после него было множество редакций), и с тех пор начал использоваться как гимн славянского движения. У каждого из славянских народов есть свой вариант текста этого произведения. Песня также считается вторым, неофициальным гимном словаков. Мелодия гимна основана на так называемом «Марше Домбровского» (или «Мазурка Домбровского»), который является гимном Польши с 1926 года.

Для проекта детьми была сделана видеозапись собственного хорового исполнения. Было решено окончить презентацию для конференции рассказом об истории гимна, включив видеозапись с титрами на русском и сербском языках.

Основную часть работы над проектом заняло описание картин товарищества художников «Ходынка» города Москвы, где 18 февраля 2012 года проходил просмотр работ для выставки в Сербии.

Директор Выставочного зала «Ходынка» Олег Фёдоров и организатор просмотра Наталья Баженова, а также художники Александра Белковская, Андрей Овчуков-Суворов, Иван Максимюк, Анна Ремыга, Татьяна Кочеткова, Елена Кулагина, Виктор Степашкин, Анна Богданова оказали нашим учащимся помощь и содействие в подготовке проекта.

Дети посетили церковно-научный центр «Православная энциклопедия», где получили консультации искусствоведа, подборщика иллюстраций Юлии Андреевны Романовой, искусствоведа, редактора отдела «Сербия и Болгария» Марии Михайловны Розинской и библиотекаря Нины Николаевны Лариной.

Работая над библиографией проекта, учащиеся узнали, что на протяжении многих веков Россию и Сербию связывает тесная дружба. Нас объединяет общая религия-православие, истоки языка – кириллица, национальные традиции, история. Наша страна всегда отзывалась на просьбы сербских правителей о помощи в культурных вопросах и защите Сербии. Так, в 1718 Петр I откликнулся на письмо Воеводинского митрополита Моисея Петровича с просьбой помочь сербам в организации своих школ. В ответ на письмо были посланы учителя, а в 1726 году была создана по велению русского царя первая сербская школа.

Ещё известен другой факт, когда святая Ангелина Сербская (15 век) обратилась в послании к Московскому великому князю Василию III с просьбой «о помощи в попечении о святых обителях». На средства, пожертвованные князем Василием, святая Ангелина построила первый в Сербии женский монастырь – Крушедольскую лавру.

Целью данного проекта стало приобщение детей к православным историческим и культурным традициям сербского народа через знакомство с произведениями современных русских художников.

Перед ними *были поставлены следующие задачи:*

- проанализировать образный ряд картин, посвящённых Сербии товарищества художников «Ходынка». Описать картины;
- раскрыть исторический аспект сюжетов и героев религиозной живописи;
- познакомиться с житием сербских святых, празднованием Крестной Славы и Божича;
- установить литературные и музыкальные связи «Общеславянского гимна» как символа патриотизма, православного единства между нашими народами.

Для создания проекта были выбраны следующие картины: «Роза Сербии» Александры Белковской; «Крепость в Сербии» Андрея Овчукова-Суворова; «Святой Савва Сербский» и «Святая Елена Сербская» Ивана Максимюка; «Волшебная страна. Сербия» Анны Ремыги; «Водоворот. Белый Ангел» Татьяны Кочетковой; «Крестная Слава» Елены Кулагиной; «Начало», «Святые стражи Белграда», и «Святая Сербия» Виктора Степашкина; «Молитва» Анны Богдановой.

Описывая картины, дети осваивали искусствоведческие термины, учились видеть особенности колорита, тональный план, определять световую перспективу, строение композиции. Размышляя над многогранностью трактовки образов, учащиеся опирались на «Словарь языка поэзии» Н. Н. Иванова и статью доктора исторических наук Лолы Звонарёвой «Русские строители сербского времени».

Так, в картине «Водоворот. Белый Ангел» Татьяны Кочетковой детьми было отмечено, что позади Ангела изображено огромное колесо, захватывающее утопающие в вихре дома. Колесо, по их мнению, является символом Вечности, а изображённые деревенские дома, окруженные водоворотом, могли быть символами земного бытия, дома души и сербской земли.

Работая над описанием пейзажей «Крепость в Сербии», «Святые стражи Белграда», «Волшебная страна. Сербия», «Водоворот. Белый Ангел», дети познакомились с культурными и духовными памятниками, вдохновившими художников на созда-

ние своих произведений. Таковыми явились крепость Голубац (картина «Крепость в Сербии» А. Овчукова-Суворова); исторический центр Белграда и крепость Калемегдан («Святые стражи Белграда» В. Степашкина); монастырь Студеница («Волшебная страна. Сербия» А. Ремыги); фреска Ангела из монастыря в Милешево («Водоворот. Белый Ангел» Т. Кочетковой).

Картины «Святой Савва Сербский» и «Святая Елена Сербская» И. Максимюка, а также «Святые стражи Белграда» В. Степашкина побудили к знакомству с житиями сербских святых.

Работы «Крестная Слава» Е. Кулагиной и «Начало» В. Степашкина вызвали интерес к празднованию церковных праздников.

Крестная Слава – это праздник, близкий к нашим именинам. В России именины прославляют святого, в честь которого назван человек. Отличие сербских именин в том, что его отмечают в дни, когда предки приняли крещение. В Сербии небесным покровителем рода является святой, в честь которого принял крещение от святого Саввы Сербского первый мужчина. На Славу принято вешать цветочные венки на ворота дома или на дверь квартиры, освящается славское колево (славское жито, варёная пшеница с орехами, изюмом и сахаром) и славский хлеб (славский калач). Варёная пшеница с сахаром и орехами является символом Воскресения. Вино, которым поливается калач, напоминает о крови, пролитой Спасителем на кресте. На стол также ставится славская свеча из чистого пчелиного воска, означающая такую же чистую и невинную жертву Христа. На этот праздник читаются определённые молитвы, по установленному Саввой Сербским канону. Перед празднованием семья за несколько дней приглашает домой священника для освящения славской воды, на которой замешивают священный славский калач. Обязательно присутствует икона с изображением почитаемого святого.

Особый интерес представляет восприятие картин детьми, непосредственно участвовавшими в проекте.

«Крестная Слава». Художник Елена Кулагина. (Из описания картины ученицей 5 класса Егоровой Ксенией). «На картине Елены Кулагиной изображён славский стол. Слева на картине мы видим Савву Сербского, справа – накрытый праздничный стол, на котором, знаменитый калач, жито. Рядом с ними, по традиции, стоит чаша красного вина и горит славская свеча, освящённая в церкви. Калач символизирует «хлеб насущный», который мы просим у Бога. Изображение святого Саввы со столом разделяет длинная свеча, соединяющая два мира: Небесное Отечество и земное. Художница изобразила чашу с крестослав-

ским вином как потир. Жито со стоящей на ней свечой, которая вписана в крест, символизирует алтарь».

«Начало». Художник Виктор Степашкин. (Из описания картины ученицей 6 класса Алёной Мальцевой). «В основе этой картины важный православный праздник Рождество Христово. По-сербски «Рождество» значит «Божич». На картине мы видим Богородицу с только что родившимся Младенцем Христом. Матерь Божья смотрит на своего Сына печальными глазами, как бы предчувствуя крестные страдания. Позади Святого Семейства стоят три Ангела – символ Ветхозаветной Троицы. Обычно при изображении Ветхозаветной Троицы у центрального Ангела на нимбе изображен Крест. Это Ангел символизирует Христа.

На картине Виктора Степашкина светящийся Крест является центром всей композиции. Он написан таким образом, чтобы в нём оказались центральный Ангел и Младенец».

Работая над описанием картины «Святая Сербия» В. Степашкина, где на фоне храма святого Саввы Сербского изображены три сербские святые: святая царица Милица, блаженная Ангелина Сербская и святая Николина, учащиеся нашли сопоставление с иконой из «Нового иконописного сборника», который составил болгарин Ганчев Галин.

Из описание картины Ксенией Егоровой и Алёной Мальцевой. «Картина Виктора Степашкина не случайно называется «Святая Сербия». Художник выбрал символом Сербии трёх святых жен. Потому что слова «Родина», «земля», «Сербия» – это все женские образы. Образ Сербии раскрывается через единое изображение святых женщин. Они жили в разные века, принадлежали к разным сословиям.

Святая царица Милица – мать блаженного Стефана, короля Сербского была женой святого князя Лазаря, героя Косовской битвы. Блаженная Ангелина Сербская была женою сербского правителя святого Стефана. После кончины мужа святая Ангелина приняла монашество и была известна своими подвигами и благотворительностью. Житие святой Николины мы нашли после того, как обратились за помощью к студентам-сербам из Духовной академии Троице-Сергиевой лавры. Нам удалось узнать, что это местно чтимая святая почитается в монастыре Нимник Браничевской епархии. Свой подвиг Николина совершила будучи совсем юной девушкой»).

Особое место в проекте занимает описание картины «Молитва» Анны Богдановой.

Из описания картины Алёной Мальцевой. «На картине изображена молящаяся монахиня. Глядя на тёмный фон картины, мы понимаем, что она молится в разрушенном храме. Я думаю, что здесь рассказывается о трагических событиях в Косово

и Метохии. У монахини отрешённый и грустный взгляд. Такое ощущение, что она сама пережила все эти ужасные дни и вспоминает о них. Старица печально смотрит на догорающие свечи и молится о спокойствии своей страны.

В правом верхнем углу художница изобразила языки пламени, в которых угадываются силуэты сербских воинов во главе с царём. Я думаю, что это образ Небесной Сербии...

Но главное в этой картине то, что она не лишена Надежды. В окне разрушенного храма мы видим благолепный храм – символ Свободы и Надежды».

А вот как прокомментировала свою работу Анна Богданова: «Монахиня в келье, страдающая и вымаливающая у Бога прощения за грехи людские, – образ скорби и трагедии военных действий 90-х годов, которые живут в сербских сердцах и поныне. Но вера в христианские ценности поможет пережить мрачную полосу тяжёлых перемен сербскому народу и восстановить мирное равновесие!».

Учащимися на основе проекта были составлены собственные искусствоведческий, исторический и образные словари. Детьми был осуществлён подбор музыкального и литературного оформления. В презентации были использованы стихи сербского поэта-романтика Йована Йовавича-Змая, русского поэта Богдана Филатова и сербская народная музыка.

Практическая реализация проекта состоялась не только в его защите на Международной межшкольной конференции, где он занял первое место. Детьми был сделан учебный фильм, который был подарен православной гимназии «Йован Йовавич-Змай» в городе Нови Сад во время поездки в Сербию в ноябре 2012 года, которой они были награждены по результатам конференции.

Участники проекта смогли познакомить учащихся гимназии со своей работой и принять участие в концерте.

Хорошим обобщением и итогом работы над данным проектом, и знакомством с полюбившейся страной стало посещение культурных и исторических памятников Сербии. Дети смогли увидеть знакомый им по картинам русских художников Калемегдан, храм святого Саввы Сербского и другие достопримечательности.

Библиографический список

1. Ганчев Галин. «Новый иконописный подлинник». Роспись. Jovanje. – Сербия, 2007.
2. Давидов Д. Хиландарска графика. – Београд, 1990. – Кат. № 33.
3. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. – Вып. 2. – М., Искусство, 1989.

4. Иванова Н. Н. Словарь языка поэзии. Образный арсенал Русской лирики конца 18–начала 20 века. – М., 2004.
5. Карпова Л. Н. Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12–14 июня 2000 г. Серия "Symposium". – Вып. 5. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 81–83.
6. Лидов А. М. Косово. Православное наследие и современная катастрофа. – М. : Индрик, 2007.
7. Архим. Юстин Поповић, Житија светих. – Ваљево, 1991.
8. Милеуснић Слободан. Свети Срби. – Нови Сад : Прометеј, 2000.
9. URL: <http://jelenaserb.narod.ru/index.html>
10. URL: <http://voiceofserbia.org/serbia-ru/kategorija/cultural-and-historical-monuments>

СИМВОЛИКА ДЕКОРА НАЛИЧНИКОВ ОКОН В ГОРОДЕ ОДОЕВ

Э. Н. Фаустова

**Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва,
г. Москва, Россия**

Summary This article analyzes the reasons of wooden window frames in a thread in Odоеv of Tula region. By specific examples highlighted the symbolic elements that carry Slavic traditions semantics of amulets highlighted by specific examples, justified their meaning and purpose in mythologized consciousness of our ancestors about the world.

Key words: wood carving; window frames; pommel; solarium; opposite signs; diamonds; amulets.

В настоящее время большинство старых деревянных домов в Одоеве находятся в аварийном состоянии – многие из них долгие годы не ремонтировались, а некоторые уже брошены бывшими владельцами, стоят полуразрушенные, часто тронутые огнём.

И всё-таки здесь пока ещё можно увидеть образцы прекрасного украшения окон, в которых прочитывается древний сакральный смысл. Окна воспринимались как «очи» дома, и кокошник наличника называли "очелье". Традиционная русская резьба, которой окружали оконные проёмы, являлась продуманной системой охранительных символов – своеобразных **оберегов** открытых входов в дом. Несмотря на то, что в России со временем утвердилось христианство, архаические языческие представления людей веками сохранялись в декоре жилищ, в предметах обихода, вышивке, гончарных и металлических изделиях. И хотя позднее зачастую многие элементы воспроизводились просто по традиции, без осознания их значимости для

бытия дома, всё-таки в них оставалось то символическое содержание, которое вкладывали в них наши предки.

Особенно многозначным было украшение фасадов изб и прежде всего обрамление окон, поскольку застеклённая часть казалась уязвимой, доступной для невидимых злых духов. И потому обережная символика оказалась столь живуча, что в отдельных своих элементах пережила столетия и сохранилась до сегодняшних дней.

Следует отметить, что интерпретация каждого фрагмента резьбы, прочтение в ней древних символов может носить относительный характер, поскольку научное обоснование опирается на мифологические представления глубокой древности и часто строится на предположениях о семантической значимости каждого элемента резьбы. Предлагаемая нами интерпретация символики наличников Одоева опирается на принятые в научных исследованиях толкования символики образов резьбы по дереву, мотивированные с точки зрения представлений наших предков о мире.

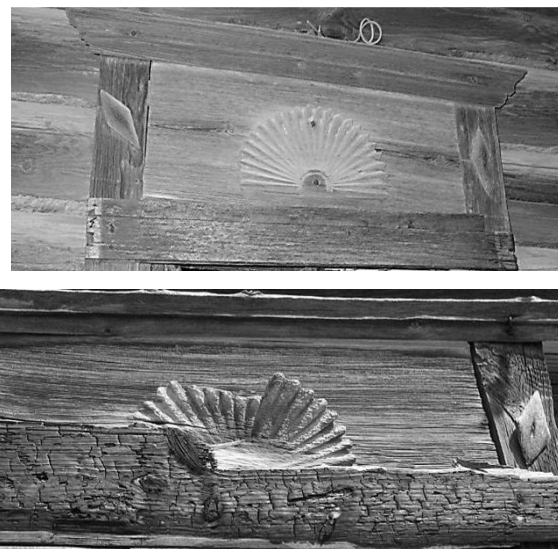
С древних времён наиболее искусно украшалась верхняя часть окна – так называемое **навершие**, которое имело большое значение. В наличниках «крыша» традиционно обозначала «небесную твердь». Небо в славянских поверьях было двухслойным или даже трёхслойным. Оно состояло из верхнего неба – «тверди» и нижнего слоя – «хлябей небесных». Крыши наличников в Одоеве выдерживают эти каноны. Здесь обращают на себя внимание изысканно украшенные орнаментальной резьбой наличники в домах по ул. К. Маркса, № 80 и Октябрьской, № 9, где каждая деталь художественно выполнена и несёт символический смысл.



Рис. 1. Декор на доме № 9, ул. Октябрьская.

Под крышей в центре знака в верхней части обрамления, как правило, помещалось Солнце – в виде круга или полукружия (с лучами или без них), ромбов, цветочных розеток и т. д. **Солярный знак** представляет собой стилизованное символическое воплощение солнца – самого почитаемого языческого божества. Его изображение считалось защитой от тьмы, от ночной нечисти. Так, в полуразрушенном бревенчатом доме по улице Виноградова, № 5 в навершии наличников окон в центре

присутствуют выдолбленные глубоким рельефом полусолнца, символизирующие солнце в зените. По боковинам окна и справа, и слева, вырублены из дерева ромбы, которые слегка вытянуты по вертикали. Ромб – один из самых древних условных знаков, имеющий несколько смыслов. В данном случае ромбы символизируют восходящее, утреннее (с одной стороны окна) и закатное, вечернее солнце – с другой).



**Рис. 2. Декор на доме № 5, ул. Виноградова.
Солярный знак. Вид с улицы Гвардейской**

Солярный образ по-настоящему лучезарный – в середине наверхия небольшой полудиск, и от него во все стороны отходят 24 луча, сначала расширяющихся, а к концу заострённых, вырезанных в форме стрелок. Они воспринимались как выражение сияния, мощной силы и энергии, несущей тепло, и считались надёжным оберегом.

Восприятие этого знака человеком определяется интенсивностью освещённости. При ярком солнце тени в заглублённых бороздках между лучами подчёркивают свечение выпуклых радиусов-лучей, и этим эффектом создаётся особая выразительность как бы светящегося своим внутренним светом образа. В сумеречном, вечернем освещении смягчаются грани, и оттого образ воспринимается целостно – светлым лучистым полукругом выделяется на общем более тёмном фоне.

Кроме того, всё-таки в целом сохранился солярный знак в форме полукружья на наличнике дома по ул. Селивёрстова, № 15, выполненный в технике глухой резьбы. Это также полукруг, из которого расходятся линии двенадцати лучей. Простое, срубленное из досок с чёткими годовыми кольцами окно, как бы осеняется единственным украшением – ярким лучистым солнцем. Оно большого размера и венчает пространство над оконным проёмом. В отличие от солярного знака на улице Ви-

ноградова здесь есть внешний полукруг, в который он вписан, что теперь ещё подчёркивается раскраской. Это как бы ограничивает распространение лучей и тем самым берегает свет и тепло для всего жилища. Такое же ограничение мы видим и на слабо сохранившемся выдолбленном глухой резьбой солярном знаке на заброшенном доме по Первомайской улице.



Рис 3. Декор на доме № 15, ул. Селивёрстова

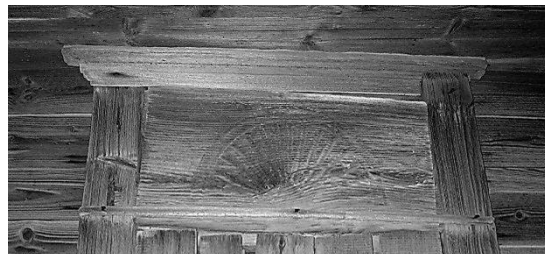


Рис 4. Декор на заброшенном доме, ул. Первомайская

В Одоеве также встречаются солярные знаки, выполненные в другой технике. Так, например, в доме № 17 по ул. Селивёрстова образ солнца располагается в чердачной части над карнизом – над всеми тремя окнами. Солнце сделано из отдельных дощечек-лучей, которые выложены вокруг полудиска. Сами лучи довольно широкие и чередуются по своей длине, при этом самые длинные образуют своеобразную корону в центре. Такие мощные лучи, несомненно, должны были означать надёжную защиту дома. Расположение солярного знака наверху и в центре под «крышей» отвечает общепринятому правилу. Кроме того, следует отметить, что в данном случае это не условный знак, а фактически изображение солнца со всеми его атрибутами (диск, равно распространяющиеся в стороны лучи).



Рис. 5. Декор на доме № 17, ул. Селивёрстова

Особое значение солнца как оберега идёт от язычества, от славянских мифологических представлений, когда люди поклонялись Солнцу-Дажьбогу, дающему свет, тепло, жизненную силу. Кроме того, солярные знаки, по утверждению Б. А. Рыбакова, имели не только функциональное, защитное назначение, но также отражали целостное мировоззрение человека того времени, его представления о мироздании [2]. Резные солярные знаки в сознании людей соединяли физические свойства и са-

кральные значения светила и воспринимались как мощные обереги.

Кроме того, в Одоеве также можно увидеть на наличниках и другие символические знаки. Здесь можно видеть **образы коней**, которые в древности несли различные символические смыслы. В народном представлении солнце по небосводу везёт золотой конь, запряжённый в золотую колесницу, и потому образы коней непосредственно связывались с солнцем и природными стихиями. «В представлениях славян **конь – это символ света, грома, молнии, ветра, воды...** Я прихожу к выводу, что конь или **кони** в целом ряде славянских сюжетов **является интегральным солярным / грозовым знаком...**» [3]. Чаще всего это солярные кони, которые сопровождают, а вернее, влекут за собой светило. Они обычно находятся с двух сторон от солнца и, как правило, устремлены в разные стороны и символизируют движение из прошлого в будущее [1].

Образы резных коней присутствуют в намерении наличника того же дома № 17 по улице Ленина, а также на наличнике дома по адресу улица 50-летия Октября, № 3.



Рис. 6. Декор на доме № 17, ул. Ленина. Кони (по краям)



Рис. 7. Декор на доме № 3, ул. 50-летия Октября. Кони

Эти образы усиливают динамику солнечного знака: быстрые кони символизируют неостановимое дневное движение солнца по небосводу. Ночное движение, согласно обычаю, выражалось образами птиц, но ничего подобного в Одоеве нами не обнаружено, если не считать S-образные знаки, которые традиционно расшифровываются, как лебеди, которые влекут солнце ночью.

Таким образом, в городе Одоеве всё ещё существуют следы культуры предшествующих поколений, продолжавших древние традиции. В настоящее время стоит задача сохранения этих

ценных отзвуков истории духовной, эстетической, материальной культуры наших предков.

Библиографический список

1. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – Москва, 1996. – С. 152, 155–157.
2. Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное искусство. – 1975. – № 3. – С. 38–43
3. Рябчиков С. В. Славянская знаковая система: новые источники // Этножурнал. URL : <http://www.ethnonet.ru/lib>

**План международных конференций,
проводимых вузами России, Азербайджана, Армении,
Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши,
Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера»
в 2013 году**

Все сборники будут изданы в чешском издательстве Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Прага)

15–16 января 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты»** (К-01.15.13)

17–18 января 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Развитие творческого потенциала личности и общества»** (К-01.17.13)

20–21 января 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников»** (К-01.20.13)

25–26 января 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Региональные социогуманитарные исследования. История и современность»** (К-01.25.13)

1–2 февраля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Формирование добрососедских этноконфессиональных отношений как одна из важнейших задач современной цивилизации»** (К-02.01.13)

5–6 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Общество, культура, личность. Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания»** (К-02.05.13)

10–11 февраля 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования»** (К-02.10.13)

15–16 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Психология XXI века: теория, практика, перспектива»** (К-02.15.13)

20–21 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Инновации и современные технологии в системе образования»** (К-02.20.13)

25–26 февраля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Экологическое образование и экологическая культура населения»** (К-02.25.13)

1–2 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Партнерство социальных институтов воспитания в интересах детства»** (К-03.01.13)

5–6 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях»** (К-03.05.13)

10–11 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Национальные культуры в социальном пространстве и времени»** (К-03.10.13)

13–14 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы современных общественно-политических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты»** (К-03.13.13)

15–16 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность»** (К-03.15.13)

20–21 марта 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика»** (К-03.20.13)

25–26 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований»** (К-03.25.13)

28–29 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Личность и социальное развитие»** (К-03.28.13)

1–2 апреля 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-04.01.13)

5–6 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-04.05.13)

7–8 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские вопросы современной психологии, нейрофизиологии, нейроморфологии, психолингвистики»** (К-04.07.13)

10–11 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)»** (К-04.10.13)

15–16 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Информационно-коммуникационное пространство и человек»** (К-04.15.13)

20–21 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения»** (К-04.20.13)

22–23 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Деятельность социально-культурных институтов в современной социокультурной ситуации: проблемы теории и практики»** (К-04.22.13)

25–26 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Детство, отрочество и юность в контексте научного знания»** (К-04.25.13)

28–29 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Самореализация потенциала личности в современном обществе»** (К-04.28.13)

2–3 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования»** (К-05.02.13)

5–6 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-05.05.13)

10–11 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире»** (К-05.10.13)

15–16 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия»** (К-05.15.13)

22–23 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Модели развития психологического универсума человека»** (К-05.22.13)

25–26 мая 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-05.25.13)

1–2 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-06.01.13)

3–4 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Теоретические и прикладные вопросы специальной педагогики и психологии»** (К-06.03.13)

5–6 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-06.05.13)

7–8 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи»** (К-06.07.13)

10–11 сентября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Проблемы современного образования»** (К-09.10.13)

15–16 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Новые подходы в экономике и управлении»** (К-09.15.13)

20–21 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы»** (К-09.20.13)

25–26 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы становления профессионала»** (К-09.25.13)

28–29 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации»** (К-09.28.13)

1–2 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-10.01.13)

5–6 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-10.05.13)

10–11 октября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Современная психология на перекрестке естественных и социальных наук: проблемы междисциплинарного синтеза»** (К-10.10.13)

15–16 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-10.15.13)

20–21 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Трансформация духовно-нравственных процессов в современном обществе»** (К-10.20.13)

25–26 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-10.25.13)

28–29 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социализация и воспитание подростков и молодежи в институтах общего и профессионального образования: теория и практика, содержание и технологии»** (К-10.28.13)

1–2 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия»** (К-11.01.13)

3–4 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования»** (К-11.03.13)

5–6 ноября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы»** (К-11.05.13)

10–11 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Дошкольное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы»** (К-11.10.13)

15–16 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы развития личности»** (К-11.15.13)

20–21 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования»** (К-11.20.13)

25–26 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему»** (К-11.25.13)

1–2 декабря 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях»** (К-12.01.13)

5–6 декабря 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии»** (К-12.05.13)

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечивает нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. **Индекс цитирования** – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь преподавателю
- В помощь учителю
- В помощь соискателю

Объем журнала – 80–100 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Борис Анатольевич Дорошин, кандидат исторических наук, доцент.

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, доцент, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, профессор (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный со-

трудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, профессор (Ереван, Армения), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия), Голандам А. К., заведующий кафедрой русского языка Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphera@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/; www.jscc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210 x 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail, соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредак-

тированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу <http://sociosphaera.com> в PDF-формате.

Образец оформления статьи

УДК 94(470)"17/18"

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX ВВ.
В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ
ПЕЧАТИ**

И. И. Иванов

**Семиреченский институт экономики и права,
г. Семиреченск, Н-ский край, Россия**

**QUESTIONS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT
OF SEMIRECHENSK IN XVIII–XIX
IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS**

I. I. Ivanov

**Semirechensky Institute of Economics and Law,
Semirechensk, N-sk region, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранившихся в них публикаций по данной проблематике. Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. – 1911. – № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. – М. : Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. URL: <http://semirechensk-history.ru/ocherki> (дата обращения: 20.04.2011).
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров – СПб.: Новая энциклопедия, 1991. – Т. 3. – С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. – New York.: H-Studies, 2001. – 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон E-mail Научные интересы Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? Да/нет (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **150 рублей за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр. **Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации.**

Расчетный счет для перечисления денег

Получатель: ООО Научно-издательский центр «Социосфера»
р/с № 40702810000000002313 в ФАКБ «Инвестторгбанк»
(ОАО) «Пензенский» г. Пенза
ОГРН 1095837003239
ИНН 5837042277
КПП 583701001
БИК 045655722
к/с 30101810900000000722 в ГРКЦ г. Пензы ГУ Банка России
по Пензенской области
Платеж: **ФИО автора**

Тел. (8412) 21-68-14, e-mail: sociosphere@yandex.ru
Главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.
Генеральный директор НИЦ «Социосфера» –
Дорошина Илона Геннадьевна.

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) – 50 рублей за 1 страницу *.
- Изготовление оригинал-макета – 30 рублей за 1 страницу.
- Дизайн обложки – 500 рублей.
- Печать тиража в типографии – по договоренности.

Данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «**Премиум**» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7900	12000	15800	19800	24000
100 экз.	10800	15700	20300	25200	30000
150 экз.	14000	20300	25800	32300	38200
200 экз.	17200	25000	31600	39500	46400

* **Формат страницы** А4 (210х297 мм). Поля: левое – 3 см; остальные – 2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman.

Тираж включает 16 экземпляров, подлежащих обязательной отсылке в Российскую книжную палату.

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

PsyJournals.ru
портал психологических изданий



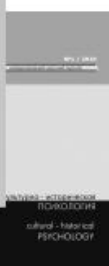
ЖУРНАЛЫ по психологии **online**



Психологическая наука и образование
Архив за 1996–2010 г.г.



Консультативная психология и психотерапия
Архив за 1992–2010 г.г.



Культурно-историческая психология
Архив за 2005–2010 г.г.



Экспериментальная психология
Архив за 2008–2010 г.г.

Все журналы
включены в Перечень ВАК

онлайн подписка это

- * Удобно
- * Выгодно
- * Современно

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ДЛЯ ВУЗОВ И БИБЛИОТЕК:

- Годовая подписка на коллекции психологических журналов (архивы за 15 лет)
- Льготная подписка для постоянных печатных подписчиков
- Доступ к электронным архивам журналов со всех компьютеров организации
- Доступ к статистике обращений у журналам

Подробная информация

- Информация о подписке: (495) 608-16-27
- Заявка на тестовый доступ к журналам: test@psyjournals.ru
- Условия подписки: PsyJournals.ru/



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МГППУ

Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Academia Rerum Civilium –
Высшая школа политических и общественных наук
Белостокский технический университет
Пензенская государственная технологическая академия

ИСТОРИЯ, ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ: ОТ ИСТОКОВ К ГЯДУЩЕМУ

Материалы международной научно-практической
конференции 25–26 ноября 2012 года

Редактор Л. И. Дорошина
Корректор Ж. В. Кузнецова
Оригинал-макет И. Г. Балашовой
Дизайн обложки Ю. Н. Банниковой

Подписано в печать 20.12.2012. Формат 60х84/16.
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 13,79 п. л.
Усл.-печ. л. 12,82 п. л.
Тираж 100 экз. Заказ № 56/12.

ООО Научно-издательский центр «Социосфера»:
440026, г. Пенза, ул. Лермонтова, д. 34, ком. 201-в.
тел. (8412) 21-68-14,
web site: <http://sociosphera.com>,
e-mail: sociosphera@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза,
ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412)56-25-09