ВЕСТНИК

МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА

ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

5 (716)
2015

Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Federal State-Funded Educational Institution
for Higher Professional Education
“Moscow State Linguistic University”

www.linguanet.ru

VESTNIK
of Moscow State Linguistic University

The year of foundation – 1940

Issue 5 (716)
LINGUISTICS AND LITERARY STUDIES

THEOLOGICAL DISCOURSE AND LANGUAGE WORLD PICTURE

Moscow
FSFEI HPE MSLU
2015

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный лингвистический университет»

ВЕСТНИК
Московского государственного лингвистического университета

Год основания издания – 1940

Выпуск 5 (716)
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА

Москва
ФГБОУ ВПО МГЛУ
2015

Печатается по решению Ученого совета
Московского государственного лингвистического университета

Главный редактор издания
доктор педагогических наук, профессор, академик РАО
И. И. Халеева

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ НАУЧНОГО ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК МГЛУ»

Халеева И.И. (председатель)
Нечаев Н. Н. (заместитель председателя)
Белоусов Е. А. (ответственный секретарь)

Гаджиев А. А. (Азербайджан)
Баранова Н. П. (Белоруссия)
Бурнацева З. К.
Голубина К. В.
Воронина Г. Б.
Гаспарян Г. Р. (Армения)
Гусейнова И. А.
Дудик Н. А.
Залиханов М. Ч.
Имомов М. С. (Таджикистан)
Ирисханова К. М.
Ирисханова О. К.
Касюк А. Я.
Краева И. А.
Красноженова Г. Ф.
Кунанбаева С. С. (Казахстан)
Лодейро Ф. Г. (Испания)
Лю Лиминь (КНР)
Маркес Д. С. (Испания)
Медведева Т. В.
Моисеенко Л. В.
Мусаев А. И. (Кыргызстан)
Ноздрина Л. А.
Потапова Р. К.
Прохоров Ю. Е.
Радченко О. А.
Русецкая М. Н.
Семенова Т. И.
Сорокина Т. С.
Сухарев Ю. А.
Тарасова А. Н.
Титкова О. И.
Убин И. И.
Ли-Янке Х. (Швейцария)
Ченки А. Д. (Нидерланды)
Шерер Р. (Швейцария)
Шулепов Н. А.
Форстнер М. (Швейцария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИК МГЛУ». Выпуск 5 (716)

канд. филол. наук, проф. Г. Б. Воронина
(ответственный редактор)
канд. филол. наук, проф. Н. А. Гончарова
(заместитель ответственного редактора)
канд. пед. наук Д. А. Демина
(ответственный секретарь)
доц. М. В. Гуреева

Издание входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук

© ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2015

Издание зарегистрировано 10 октября 2014 г. ЭЛ № ФС77-59634 Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР)
Доменное имя сайта: VESTNIK-MSLU.RU

Учредитель: ФГБОУ ВПО МГЛУ

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I
ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В СИСТЕМЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ЛИНГВИСТИКИ И СМЕЖНЫХ ДИСЦИПЛИН

Алексеев В. И.
Nomina Sacra: философско-богословские обоснования теолингвистического подхода в ономатологии Божественного 9

Волина С. А.
Религиозная тематика в преподавании немецкого языка как второго иностранного 20

Галиева М. Р.
Религиозное сознание в языковой картине мира 36

Гуреева М. В.
К проблеме формирования коммуникативных компетенций 47

Гусейнова И. А.
Сакральное мифотворчество как способ конструирования коммуникативно-дискурсивного пространства 53

Демина Д. А.
Формирование пространственной картины мира в процессе обучения теологов (иностранные языки) 60

Клименко О. И.
Религиозный аспект глобального экологического кризиса 70

Литвиненко Т. Е.
Метафора в религиозном дискурсе 79

Любимова Н. В. / Ljubimova N. V.
Что значит быть цвинглианским городом. О концептуализации понятия / Was bedeutet ***eine zwinglianische Stadt sein***? Zur Konzeptualisierung des Begriffs 89

Пярина Е. В.
Усилительный компонент «Himmel(s)-» в немецком языке: диахронное описание 103

Солнцев Е. М.
Религиозная терминология: к вопросу о качестве словарных соответствий (на материале русского и французского языков) 112

Ставицкая Е. А.
Диалогическая концепция культуры 117

Таривердиева М. А.
Христианский дискурс и античная культура 122

Цветаева Е. Н.
Некоторые наблюдения за семантическими переходами
в религиозном дискурсе: «Wetter», «Trost», «Elend» 131

Раздел II
ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ

Ахунзянова Ф. Т.
Религиозный дискурс в романе Д. С. Мережковского
«Иисус неизвестный» 139

Бакши Н. А.
Литература и теология. К вопросу о методе междисциплинарного
диалога в немецкоязычном пространстве 150

Дуринова Н. Н.
«Светское Евангелие» В. Шекспира («Макбет») 162

Забавникова Е. С.
Мотив ненависти в религиозно-политическом дискурсе
публицистики архиепископа Луки
(профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого) 174

Карпенко Е. И.
Об одном символе ‘галицийского текста’ Йозефа Рота
(от наглядности к образности) 184

Масленникова Е. М.
Семь смертных грехов в английской литературе:
лингвокультурные особенности 196

Михайлова М. В.
Типология и своеобразие женских образов
в русской публицистике XVI века 207

Осьминина Е. А.
Тексты церковных песнопений в циклах «Детство»,
«Из воспоминаний детства» В. А. Никифорова-Волгина 216

CONTENTS

Section I
LINGUISTICS AND RELATED FIELDS' RESEARCH ON THEOLOGICAL DISCOURSE

Alexeev V. I.
Nomina Sacra: Philosophical and Theological Justification of the Theolinguistics Approach in the Onomatology of the Divine 9

Volina S. A.
Religious Topics in Teaching German as a Second Language..... 20

Galieva M. R.
Religious Consciousness in the Language World Picture..... 36

Gureeva M. V.
On the Issue of Shaping Communicative Competences 47

Guseynova I. A.
Creativity in Religious Mythology as a Way of Constructing the World..... 53

Demina D. A.
Forming Spatial World Picture in the Process of Teaching Theologians (language learning)..... 60

Klimenko O. I.
Religious Aspect of Global Ecological Crisis..... 70

Litvinenko T. E.
Metaphor in Religious Discourse..... 79

Lyubimova N. V.
Being a Zwinglian City. On Conceptualization of Meaning..... 89

Pyarina E. V.
Diachronic Development of the German Intensifier “Himmel(s)-”..... 103

Solntsev E. M.
Religious Terms in Russian and French: the Quality of Dictionary Equivalents..... 112

Stavitskaya E. A.
Dialogical Theory of Culture 117

Tariverdieva M. A.
Christian Discourse and Antique Culture..... 122

Tsvetaeva E. N.
Certain Observations on Semantic Shifts in Religious Discourse: "Wetter", "Trost", "Elend" 131

Section II
THEOLOGICAL DISCOURSE IN FICTION AND SOCIO-POLITICAL JOURNALISM

Akhunzyanova F. T.
Religious Discourse in D. S. Merezhkovskiy's Novel «Jesus Unknown» 139

Bakshi N. A.
Literature and Theology. On the Method of Interdisciplinary Dialogue in the German-Speaking Area 150

Durinova N. N.
«Secular Gospel» by W. Shakespeare («Macbeth») 162

Zabavnikova Y. S.
Motive of Hatred in the Religio-Political Discourse of Social and Political Essays by Archbishop Luka (Professor V. F. Voino-Yasenetskiy) 174

Karpenko E. I.
On One Symbol in Joseph Roth's «Galizien Text» (from Demonstrativeness to Figurativeness) 184

Maslennikova E. M.
Seven Deadly Sins in English Literature: Linguo-Cultural Peculiarities.... 196

Mikhaylova M. V.
Typology and Originality of Female Images in the Russian Publicism of the XVIth Century 207

Osminina E. A.
Texts of the Church Hymns in the Cycles «Childhood», «Childhood Memories» by V. A. Nikiforov-Volgin 216

Раздел I

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В СИСТЕМЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ЛИНГВИСТИКИ И СМЕЖНЫХ ДИСЦИПЛИН

УДК 81-19

В. И. Алексеев

аспирант каф. немецкой филологии
Евразийского лингвистического института (г. Иркутск),
филиал МГЛУ (МГЛУ ЕАЛИ); e-mail: vladimiralex@yahoo.com

NOMINA SACRA: ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ ТЕОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ОНОМАТОЛОГИИ БОЖЕСТВЕННОГО

В статье рассматриваются основные философские и богословские идеи, позволяющие выделить теонимы в особый тип ономастической лексики. Являясь одной из категорий лексики, изучаемой в рамках теории и методики имени собственного, теонимы отличаются от другой онимической лексики сложно организованным семантическим единством, представляя собой единую систему, полноценное исследование которой возможно лишь при теолингвистическом подходе, объединяющем философское, богословское и научное знания в рассмотрении языковых реалий.

Ключевые слова: ономастика; теонимы; теолингвистика; религиозная картина мира; онтологическая теория языка; ономатология Божественного; философия имени.

Alexeev V. I.

Postgraduate student, German Philology Department,
Irkutsk Euro-Asian Linguistic Institute of MSLU (MSLU EALI);
e-mail: vladimiralex@yahoo.com

NOMINA SACRA: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL JUSTIFICATION OF THE THEOLINGUISTICS APPROACH IN THE ONOMATOLOGY OF THE DIVINE

It was noticed by the experts that theonims represent a very special and complicated type of the onomastic field. This specific character of theonims plays itself out in their being a semantic unity or a system, that's why theonims can be studied only from the theolinguistics point of view which explores linguistic data from the philosophical, theological and scientific perspectives.

Key words: onomatology; theonims; theolinguistics; religious world picture; ontological school of language; onomatology of the Divine; philosophy of the name.

Долгое время в ономастике дискуссионной считалась целесообразность изучения теонимов. На первый взгляд объяснение такого подхода лежит на поверхности и обусловлено атеистической идеологией, исключавшей из области научного знания всё, что имеет отношение к религии. Однако если такое объяснение можно считать справедливым в отношении отечественной ономастики, то чем можно объяснить отсутствие исследований этой лексической группы в работах западных лингвистов? Очевидно, причина малой изученности теонимической лексики лежит в другой области.

Теонимы – категория лексики, изучаемая в рамках теории имени собственного. Общее определение теонима («теоним – собственное имя божества в любом пантеоне» [9, с. 124]) предполагает отражение в языке метафизического мышления и мало еще изученной религиозной картины мира. В связи с этим исследование теонимов, составляющих одну из областей ономастического пространства, связано с определенными трудностями, обусловленными, с одной стороны, общей спецификой методики ономастических исследований и особым характером этого ономастического типа, с другой.

Ономастика изучает не только лексический состав имен собственных и поэтому не ограничивается единственно лингвистическим компонентом. Обладая своим материалом и методикой его изучения, она обращается к возникновению имен собственных, к их историческому развитию и функционированию и поэтому существует на стыке наук и характеризуется комплексностью предмета исследования. Несмотря на то, что в ономастике доминирует лингвистический компонент, хотя бы потому, что каждое имя – слово, развивающееся по законам языка, изучаемый предмет включает также географический, социологический, литературоведческий, философский и другие аспекты. Более того, каждый онимический тип нуждается в особых методах изучения. В частности, в таких способах обработки материала, которые предполагают привлечение данных других научных дисциплин.

По определению А. В. Суперанской, «ономастическое пространство – это сумма имен собственных, употребляющихся в языке данного народа для именования реальных, гипотетических и фантастических

объектов» [14, с. 9], где ономизируются не только различные типы реальных предметов, но и принимаемые за реальные гипотетические или фантастические объекты. Вследствие этого входящие в ономастическое пространство имена А. В. Суперанская предлагает разделять на реальную и нереальную онимию. Последняя, по ее мнению, представляет собой не «простое повторение реальной в фантазии людей, а нечто большее» [14, с. 9]. Здесь мы встречаемся с так называемой «мифонимией», т. е. с сакральными именами, образующими ономастический тип теонимов.

Несмотря на важность теонимии как особого сектора ономастического пространства, она представляет для современного исследователя особенную сложность в отличие от других типов имен собственных. То, что теонимы в недостаточной мере прокомментированы ономастически, обусловлено в первую очередь тем, что многие из них принадлежат к древнейшим лексическим пластам, к тому же часто тщательно охраняемым в среде использования (nomina sacra). Представляется очевидным, что при изучении теонимов следует исходить не из современных концепций, а из объективной оценки той роли, которую играла эта онимическая лексика во время своего возникновения и активного функционирования. Это, в свою очередь, требует привлечения к ономастическому исследованию данных из таких областей, как теология, библейская археология, текстология священных текстов и других.

А. В. Суперанская отмечала, что, несмотря на всю важность теонимии как особого сектора ономастического пространства, она представляет для современного исследователя полузакрытый мир. В последнее время появился ряд работ в этой области (М. И. Мальсагова, М. А. Соломонов, Б. А. Успенский и др.) и, тем не менее, вопрос о теории и методике исследования теонимов как особого типа ономастической лексики остается открытым.

В последние годы внимание некоторых лингвистов сосредоточено на изучении языковой картины мира (= «наивная картина мира»), включающей в себя идею о том, что картина мира, предлагаемая языком, отличается от «научной» и что каждый язык рисует свою картину, отличающуюся от той, которую описывают другие языки. По утверждению А. А. Зализняк, «реконструкция языковой картины мира составляет одну из важнейших задач современной лингвистической семантики» [6].

Наряду с языковой картиной мира, существует необходимость реконструкции иных картин, составляющих сложный мир человека и отраженных в языке, понимаемом не только узколингвистически, но и в самом широком смысле как метаязык – одна из форм рефлективного осознания культуры, «построение моделей и метамоделей, или более общих моделей («моделей моделей») процессов, происходящих в культуре» [10, с. 3]. Одним из удачных опытов в этом направлении назовем словарь констант русской культуры, созданный Ю. С. Степановым [13].

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и обратиться к термину «ономатология Божественного», который фигурирует в названии настоящей статьи. Термин «ономатология» был введен в философский оборот в эпоху Ренессанса приверженцами философии Аристотеля для определения подхода, согласно которому значение рассматривается как наличествующее в структуре лингвистического знака [21]. В отличие от общепринятого лингвистического термина «ономастика» этот термин предполагает более сложные отношения между именем и значением. По мнению Е. Н. Гурко, «основываясь на рассмотрении такого рода отношений, божественная ономатология ни в коей мере не ограничивается простым признанием наличия значения в имени, а идет значительно дальше в своем стремлении укоренить в имени, и особенно в имени Бога, фундаментальные черты образа жизни человека» [5, с. 11].

В этом контексте в теонимах оказывается отражено осмысление человеком глубинных аспектов существования мира и Бога и, следовательно, исследование этого ономастического типа предполагает необходимость обращения к изучению религиозной картины мира, тем более, что религиозная вера является одной из самых интимных, глубинных областей человеческого бытия. Специфика в данном случае заключается в том, что в религиозной сфере человек занимается «описанием неописуемого», т. е. апеллирует к миру метафизическому, выходящему за рамки материальной реальности, что, в свою очередь, определяет иную методологию исследования, в которой человек осознаёт себя как творение Бога. Этим определяется и его представление о природе языка, которая рассматривается в максимально широком контексте (Бог – космос – человек).

Речь идет об онтологическом подходе в философии языка, который предлагается нами в качестве методологической основы в исследовании

теонимов, поскольку это позволяет «расширить контекст исследования языковых проблем и выйти за традиционные логико-гносеологические рамки, вернув тем самым человека в мир бытия, где нет искусственных преград между человеческой мыслью и Сущим и где сама мысль осознается в изначальной коренной связи с живым Логосом» [12, с. 11]. Такой подход не должен вызывать удивления – его новизна только кажущаяся: онтологический подход в изучении языка уходит корнями в глубокую древность, получает развитие в патристическую эпоху Восточной христианской церкви и оформляется в среде русской философии всеединства. Современная философия языка в последние годы обратилась к этой традиции, осмысляя и трансформируя ее в контексте последних достижений в знании о языке, что нашло отражение, например в работах В. И. Постоваловой [11], Е. М. Верещагина [4], И. В. Шапошниковой [15; 16] и В. А. Степаненко [12].

Методика изучения теонимов в русле онтологического учения об имени представляет собой определенную систему исследовательских процедур, включающих, по нашему мнению, такое понятие, как религиозная картина мира. В контексте религиозной картины мира мы рассматриваем человека как homo loquens – «человека говорящего», поскольку здесь он выступает не как элемент некой философской системы, но как тот, кто эту картину создает и описывает, т. е. репрезентирует себя в теоантропокосмической парадигме, осознавая себя и свое место в отношении к Божественному началу как Его творение, и в отношении к остальному творению – космосу, частью которого является [11]. Теоантропокосмический подход раскрывает не только многомерность человека, но и многомерность используемого им языка.

В религиозной картине мира бытие человека теоцентрично: человек осознает себя и свое предназначение в отношении к Богу, своему Творцу, остальное же творение антропоцентрично – существует для человека и зависит от него. Человек является центром мира, возвышающимся над всеми вещами и «таящим разгадку мира» [2, с. 294]. Способность к рефлексии дает человеку возможность познания Вселенной, а тот, кто постигает космос, сам должен быть космосом, через познание вмещать его в себя. Это позволило русской философии всеединства говорить о человеке как о «малой вселенной», о микрокосмосе.

Образ человека-микрокосмоса – «вселенной в миниатюре», основанный на идее творения человека из материи «этого мира», является

одной из главных идей, составляющих религиозную картину мира. Размышляя о библейской истории о творении человека, Григорий Нисский называет его «микротеос» – «малый Бог».

Весь материальный мир присутствует в человеке и связан с ним таинственными узами, посредством которых и сам человек связан с миром, присутствует в нем, в самых великих и микроскопических явлениях материи – бесконечно малом мире атома и неизмеримо огромном мире галактик. В человеке, однако, присутствует и другое измерение: сотворение его по образу и подобию Бога свидетельствует о присутствии в нем начала, позволяющего ему участвовать в таинственной жизни Бога и Его замысле относительно остального творения – мира.

Человек сотворен как микрокосмос – динамичный и творческий центр вселенной. Это определяет его задачу в мире как активное творческое преображение мира изнутри, где творчество понимается не только как творение культуры, но как гуманизация мира, «спасение» мира от зла и страдания. В творческих актах человек наследует своего Творца, сотворившего мир Словом: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть» (Ин. 1:1-3). Божественное Слово или Логос (*греч.* Λόγος) здесь понимается не номиналистически, но библейски, где даже человеческие слова имеют независимую энергийную природу: «Повсюду в Ветхом Завете мы встречаем идею о могущественном, творческом слове. Даже человеческим словам свойственна определенная активная сила; насколько же более это относится к Богу!» [17, с. 29].

Как было сказано выше, в религиозной картине мира человек определяет свое место, исходя из отношения к Богу и к творению. Это отношение динамичное и творческое, и здесь уместно говорить не просто о человеке, но о человеке, вступающем в диалог, о homo loquens – «человеке говорящем».

Одним из ключевых элементов христианского учения является выделение категорий обращения и общения (*греч.* koinonía) как понятий онтологических, определяющих сам способ существования каждого бытия. Ничто существующее не может быть понято само из себя, в совершенной изоляции, как бытие индивидуальное. Даже Бог – Святая Троица – пребывает в вечном общении лиц и их соотношении. Именно

поэтому, беря начало в Боге, каждое бытие реализуется в отношении к «другому» и онтологически имеет природу, выражающуюся в отношении. Вне категории общения Бог предстает как великий Одиночка и христианская церковь еще во II веке именно поэтому отвергла гностицизм, придерживавшийся этой идеи как ересь [20, с. 24].

В мышлении о Боге как о Троице божественных Лиц необходимо осознавать ограниченность и беспомощность человеческих возможностей и возвращаться к языку библейских текстов и древней христианской традиции, который, прежде всего, есть язык доксологии (*греч.* dóksa «слава»), выражающий славу Богу за то, что Он совершил для мира в деле его творения и, затем, – его спасения. Доксология обращена прежде всего к Живому Богу (т. е. активно действующему в истории мира), обращается и обращает к Нему, не исчерпываясь при этом языковой формой молитвы и поклонения: доксологией может быть любая форма мышления, действия, имеющая характер призывания Бога, а именно – Его святого Имени.

Призывание (эпиклеза) – это «знак доверия к Богу и благодарности Ему» [19, с. 12]. Вот почему богословы считают, что сакраментальная эпиклеза является определяющей чертой Церкви: Церковь неустанно призывает Бога. В равной степени это относится и к человеку: «Бог непреодолимо притягивает душу, поскольку в этом двустороннем диалоге Он есть сторона любящая» [18, с. 142].

С этой богословской идеей перекликаются мысли так называемых «философов-диалогистов»: М. Бубера, Ф. Розенцвайга, О. Розенштока-Хюсси и М. М. Бахтина. Главная идея философии диалога – фундаментальная ситуация существования «Я» с другой личностью и со всем, что окружает его, в том числе и с миром в целом как «со-бытия». Бубер справедливо считал, что Библия есть фиксация диалога, совершающегося между человеком и Богом. Это не мертвая книга, а живая речь, в которой вечное «Ты» прошлого становится настоящим для того, чей слух эту речь воспринимает. Для создания отношений «Я – Ты» с Богом личность должна быть открыта: Бог приходит в ответ на эту открытость, которая сама по себе есть призывание. Как в работах М. Бубера, так и в высказываниях Отцов Церкви отражена сложная структура отношений «адресат-адресант» библейских текстов: Бог не приказывает: Бог призывает к слышанию и принятию решения (Втор. 6:3–4).

Рефреном к мысли М. Бубера звучат слова русского философа М. М. Бахтина из его книги о Достоевском: «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться. В русле своего религиозно-утопического мировоззрения Достоевский переносит диалог в вечность, мысля ее как вечное со-радование, со-любование, со-гласие... Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» [1, с. 473]. Такая схема диалога встречается в Библии неоднократно и представляет собой не просто литературный прием, но и своего рода матрицу для последующего и вечного диалога человека и Бога (в терминологии Бахтина – «бесконечный диалог»).

Выше было отмечено, что как микрокосм человек обращен к природному (материальному) миру, призванный реализовать в творчестве свое богоподобие. Творчество здесь понимается в самом широком смысле: как преодоление падшего состояния мира, а затем – его преображение. Такое становится возможным благодаря синергии (*греч.* συνεργία, от *syn* «вместе» + *ergos* «действующий, действие»), совместному действию благодати Святого Духа, одной из ипостасей Святой Троицы, и человеческого творчества, которое в результате становится «духоносным»: «Творчество же есть усиление превзойти ограниченную данность и вместить в нее бескрайнюю заданность – “себя перерасти”. Оно есть порыв из себя, за себя, выше себя, и в этом порыве оно или постигает свою собственную глубину, или же поднимается до встречи с духом, сходящим свыше» [3, с. 262].

Необходимо подчеркнуть, что творчество человека имеет эсхатический характер: направлено на создание новой жизни, на преображение мира, ведет к «новой земле и новому небу». Создание культуры приобретает в этом контексте более глубокий, эсхатический смысл и homo loquens как творец новой реальности должен пониматься не просто как «человек, говорящий слова», но как тот, кто силой слова способен преображать мир.

В религиозной картине мира бытие видится как «универсум субстанциональных отношений, сопряжение сущего и бытийного, который в своем предельном развитии принимает вид единства трансценденции и экзистенции» [7, с. 17]. Постижение смысла бытия трактуется в ней в категориях сопричастности, поэтому вопрос

о слове переводится из области гносеологии в область онтологии, что позволяет видеть в языке не просто «орудие мысли» или «вторичное» бытие по отношению к человеческому мышлению. Данный подход отрицает противопоставление бытия и сознания, явления и сущности, имени и вещи. Взамен этого слово и имя наделяются природой символа, а сущность имени толкуется в категориях софийности, энергийности и синергии. Онтологическая теория языка позволяет по-новому взглянуть на взаимоотношения гносеологии и онтологии, раскрывает вербальную и символическую природу культуры, показывает человека как уникальную среду рождения и обитания творческого слова.

Подводя итог, можно указать на основные характеристики концепции слова, свойственной религиозной картине мира и ви́дению homo loquens в ее контексте, отраженные в работах русских философов П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева [7]:

1. Общая установка на цельное познание в традиции метафизики всеединства, единение философии, богословия и науки в рассмотрении языковых реалий.
2. Трактовка имени и слова как универсальной основы бытия, учение о «словесности» бытия; рассмотрение человеческого слова и имени только как момента и образа в явлении имени и слова как таковых.
3. Онтологизм и реализм в понимании природы языка. Человек есть арена и микрокосм, через которые посредством слова мир раскрывает себя.
4. Энергийная трактовка природы слова. Отношение имени и именуемого выражается с помощью категорий сущности и энергии.

Учение об онтологической природе имени и слова можно назвать энергийно-ономатическим, поскольку его центральной категорией является имя, а главной онтологической установкой – учение об энергиях Божиих св. Григория Паламы. Нельзя рассматривать онтологическую теорию слова и имени как нечто экзотическое: ее творцы ясно ощущали свою связь с религиозно-философско-культурной традицией европейского христианства и православия как его органической части. Ясно просматривается и опора на общую лингвофилософскую традицию, раскрытую в учениях Платона, В. Гумбольдта, А. А. Потебни.

Нет ничего удивительного в том, что таким образом понимаемая теолингвистика, изучаемая в теоантропокосмической парадигме

и рассматривающая язык в контексте религиозной картины мира, малоизвестна, поскольку она требует от лингвиста специальных знаний в области философии и теологии. Но сегодня теолингвистика вызывает интерес не только среди философов и теологов, но и среди лингвистов, что предсказывал выдающийся историк отечественной философии Н. О. Лосский: «Лосев разрешает почти все частные проблемы языка. Но если бы оказались лингвисты, способные понять его теорию, как и философию языка отца ергия Булгакова, то они столкнулись бы с некоторыми совершенно новыми проблемами и были бы в состоянии объяснить новым и плодотворным способом многие черты в развитии языка» [8, с. 376–377].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* К переработке книги о Достоевском. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин // Проблемы творчества Достоевского. – Киев : NEXT, 1994. – 509 с.
2. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
3. *Булгаков С. Н.* Утешитель. – М. : Изд-во Общедоступного Православного Университета, 2003. – 464 с.
4. *Верещагин Е. М.* Русский язык и российское православие: общефилологическая проблематика: доклад на XI Конгрессе МАПРЯЛ / Е. М. Верещагин. – М. : ИРЯ им. В. В. Виноградова, 2007. – 78 с.
5. *Гурко Е. Н.* Божественная ономатология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. – Минск : Экономпресс, 2006. – 448 с.
6. *Зализняк А. А.* Языковая картина мира (Русская языковая картина мира). – Улаанбаатар, 2006 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.monaprial.mn/modules.php?ss=4&id=58
7. *Лескин Д. Ю.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
8. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М. : Высшая школа, 1991. – 559 с.
9. *Подольская Н. В.* Словарь русской ономастической терминологии. – М. : Наука, 1988. – 37 с.
10. *Постовалова В. И.* Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания. – М., 2011 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.hesychasm.ru:8080/library/Name/pstvlv.htm
11. *Постовалова В. И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания // Язык и наука конца XX века / под ред. Ю. С. Степанова. – М. : Ин-т языкознания РАН, 1995. – С. 342–420.

12. *Степаненко В. А.* Слово / Logos / Имя – имена – концепт – слова: сравнительно-типологический анализ концепта «Душа. Seele. Soul» (на материале русского, немецкого и английского языков). – Иркутск : ИГЛУ, 2006. – 309 с.
13. *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры [Текст] / Ю. С. Степанов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.
14. *Суперанская А. В.* Теория и методика ономастических исследований / А. В. Суперанская, В. Э. Сталтмане, Н. В. Подольская, А. Х. Султанов ; отв. ред. А. П. Непокупный. – 3-е изд. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 256 с.
15. *Шапошникова И. В.* Мировоззренческая функция иноязычного лингвистического образования в России – Евразии // Вестн. НГУ. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2006. – № 4. – Вып. 1. – С. 80–102.
16. *Шапошникова И. В.* Системные диахронические изменения лексико-семантического кода английского языка в лингвоэтническом аспекте. – Иркутск : ИГЛУ, 1999. – 243 с.
17. *Barclay W.* The Gospel of John. – Louisville-Kentucky : Wensminster John Knox Press, 1975. – Vol. 1 (Chap. 1 to 7). – 355 p.
18. *Evdokimov P.* Prawosławie. – Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1986. – 488 s.
19. *Hryniewicz W.* CREDO – Symbol Naszej Wiary / W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki; pod. red. M. Pasickiej. – Kraków : Znak, 2009. – 336 s.
20. *Hryniewicz W.* Dlaczego głoszę nadzieję? – Warszawa : Verbinum, 2004. – 256 s.
21. *Scharlemann R. S.* God as Not-Other: Nicholas of Cusa's De li Non Aliud // Naming God. – New York : Paragon House, 1985. – 117 p.

УДК 372.881.111.22

С. А. Волина

канд. филол. наук, профессор, зав. каф. 2-го иностранного языка педагогических факультетов МГЛУ; e-mail: fotina-lana@rambler.ru

РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМАТИКА В ПРЕПОДАВАНИИ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА КАК ВТОРОГО ИНОСТРАННОГО

Мировые религии являются существенной частью культур разных народов. Религия является органической составляющей общества и связана со всеми сферами общественной жизни. Наряду с другими проблемами отношения людей к религии / к религиям, отношения людей разных вероисповеданий и атеистов друг к другу, отношения религии и науки, отношения религии и искусства в широком смысле слова, отношения религии и государства имеют большое значение для межкультурной коммуникации. Это дает основание для того, чтобы этим проблемам уделялось достаточно большое внимание на занятиях по иностранному языку со студентами-нетеологами. Данная тематика имеет деликатный и даже интимно-индивидуальный характер, поэтому обсуждение тем, связанных с религией, требует проявления такта и здравомыслия как со стороны обучающих, так и со стороны обучаемых. В данной статье рассматриваются некоторые аспекты религиозной тематики в преподавании немецкого языка как второго иностранного для студентов-нетеологов.

Ключевые слова: религиозная тематика; взаимоотношения религии со всеми сферами общественной жизни; толерантность как одно из центральных понятий, относящихся к сфере межкультурной, межрелигиозной, межнациональной коммуникации; знание фактов и реалий своей собственной страны и культуры.

Volina S. A.

Ph.D., Prof., Head of Second Language Department, MSLU;
e-mail: fotina-lana@rambler.ru

RELIGIOUS TOPICS IN TEACHING GERMAN AS A SECOND LANGUAGE

World religions are an essential part of the culture of different nations. Religion is integrated in society and is connected with all the spheres of social life. Alongside other problems, such issues as people's attitude to religion / religions, relations between people of various confessions and atheists, connections between religion and science, between religion and art in the broadest meaning, are of great importance to cross-cultural communication. It gives cause for the necessity to give due attention to these issues in class while teaching a second foreign language to students, who don't have theology as their specialization. The subject of religion has a delicate and even a personality-oriented nature, that's why discussing religious

topics demands tact as well as good sense both of professors and of learners. This article covers some aspects of religious topics in teaching German as a second language to students not having theology as their specialization.

Key words: religious topics; interconnections between religion and all the spheres of social life; tolerance as one of the central concepts, relating to the sphere of cross-cultural, cross-confessional, international communication; knowledge of facts and realities of one's native country and culture.

1. Программа обучения немецкому языку как второму иностранному включает в себя почти все сферы человеческой деятельности. Это педагогика и управление, наука и искусство, политика и политические процессы в мире, экономика и экология, медицина и физическая культура и др. Каждая сфера имеет свои специфические черты. В учебниках и в других учебных материалах, используемых на кафедре второго иностранного языка педагогических факультетов МГЛУ, каждой из этих сфер посвящаются отдельные разделы (уроки), содержащие аутентичные текстовые материалы, а также упражнения и задания, позволяющие не только усвоить необходимую лексику, но и готовят студентов к беседам и дискуссиям в первую очередь с носителями языка по соответствующей тематике. Учебные материалы, разумеется, не могут претендовать на всеохватывающее освещение данных тем, но в них делается упор на важнейшие проблемы современности, связанные с названными сферами человеческой деятельности.

Название данной статьи «Религиозная тематика в преподавании немецкого языка как второго иностранного» следует воспринимать условно. Мы не можем по понятным причинам (у нас другие цели и задачи в отличие от теологического направления) изучать в рамках нашего предмета такие вопросы, как, например, *возникновение религии*, *структура религии*, включающая в себя такие компоненты, как религиозное сознание, которое может быть обыденным (личное отношение) и концептуальным (учение о Боге, нормы образа жизни и т. п.), *религиозная деятельность*, которая подразделяется на культовую и внекультовую, *религиозные отношения* (культовые, внекультовые), *религиозные организации* и т. п. Мы не изучаем виды религий и не углубляемся в то, что было характерным, например, для религий Древнего Египта, Индии, Греции, Рима, ацтеков, майя, древних германцев, древней Руси.

Однако осознание того, что мировые религии являются существенной частью культур разных народов, осознание того, какое значение

для межкультурной коммуникации имеют, в частности, отношение людей к религии / к религиям, отношение людей разных вероисповеданий и атеистов друг к другу, отношения религии и науки, отношения религии и искусства в широком смысле слова, отношения религии и государства дает основание для того, чтобы этим проблемам уделялось достаточно большое внимание на занятиях по иностранному языку со студентами педагогических факультетов – ведь главной целью обучения иностранным языкам является развитие межкультурной компетенции. При этом мы признаем, что не можем претендовать на полноту освещения и обсуждения этих проблем.

Взаимоотношения религии и других сфер человеческой деятельности – это тема, по сути, очень отличающаяся от всех других тем, обсуждаемых на уроках иностранного языка для нетеологов. Отдавая себе отчет в том, что темы, связанные с вопросами религии, имеют деликатный и даже интимно-индивидуальный характер, считаем всё же, что все они актуальны в наши дни и что студенты достаточно взрослые люди, чтобы всерьез обсуждать их, развивая в себе уважительное отношение к иного рода взглядам, нравам, привычкам, принятие и правильное понимание других культур, особенностей различных народов, наций, уважительное отношение не только к верующим, но и к разным религиям. Всё это можно обобщить под понятием толерантности, основу которой составляют механизмы эмпатии, т. е. способности понять, на каких позициях находится собеседник / оппонент, понять точку зрения, отличающуюся от собственной. Это состояние сочувствия, т. е. готовность понять состояние другого субъекта коммуникации. Поэтому так важно учитывать это преподавателю, обсуждающему со студентами вопросы, связанные так или иначе с религией. При обсуждении этих тем необходимо проявлять такт и здравомыслие как со стороны обучающих, так и со стороны обучаемых.

2. Далее остановимся на некоторых материалах и вопросах, связанных с религиозной тематикой и предлагаемых студентам-нетеологам для осмысления и последующего обсуждения на занятиях по немецкому языку как второму иностранному.

2.1.В учебнике немецкого языка «Мир в эпоху глобализации» [1] тема «Религия» в качестве самостоятельной единицы входит в состав тематического комплекса «Диалог культур в эпоху глобализации» (Lektion 4. Dialog der Kulturen im Zeitalter der Globalisiserung). Включение данной темы в соответствующий тематический комплекс

представляется обоснованным: известно, что религия является одним из главных факторов, формирующих национальную культуру, в основе которой лежат моральные принципы, определяющие границы нашего поведения. Эти границы в каждом обществе различны, и важно научить студентов учитывать их в межкультурном общении.

Структура уроков в данном учебнике единая: текст, список так называемого «активного словаря» с переводом и с примерами, лексические и коммуникативные упражнения и задания, аудиотексты с вопросами для дискуссии, задания для самостоятельной работы, специальные разделы «Дискуссия», «Ролевая игра», «Проект» и письменные задания.

Помимо упражнений и заданий, направленных на актуализацию лексического материала (лингвистическое обеспечение межкультурной коммуникации), имеется целый ряд заданий, требующих осмысления фактов или проблем, а часто также определенной подготовки для пояснения своей позиции относительно вопросов, связанных с темой «Религия». Задания имеют, в зависимости от содержания, различные формулировки. Например:

Aufgabe

a) Die meisten Religionen kennen Berufsgruppen, die die Religion überliefern, lehren, ihre Rituale ausführen und zwischen Mensch und Gottheit vermitteln. Manche Religionen sprechen einzelnen dieser Menschen übernatürliche Eigenschaften zu. Welche Beschreibungen passen zu den angeführten Begriffen? Übersetzen Sie diese Begriffe ins Russische.

1. der Prophet 2. der Priester 3. der Mönch 4. die Nonne 5. der Druide 6. der Medizinmann 7. der Schamane	a. Das ist ein keltischer Priester der heidnischen Zeit. b. Das ist jemand, der (bei bestimmten Naturvölkern) mit magischen Fähigkeiten (besonders sich mit Geistern in Verbindung zu setzen) ausgestattet ist und als Priester oder Heiler fungiert. c. Das ist jemand, der (bei vielen Naturvölkern) als Heiler und Priester fungiert und sich der Magie bedient. d. Das ist jemand, der sich von (seinem) Gott berufen fühlt, als Weissager die göttliche Wahrheit zu verkünden. e. Das ist jemand, der Mitglied eines Männerordens ist. f. Das ist jemand, der eine rituelle Weihe empfangen hat und zu besonderen kultischen Handlungen berechtigt ist. g. Das ist jemand, der einem Frauenorden angehört.

b) In welchen Fällen wenden sich manche Menschen an diese Personen (Siehe № a) und warum gerade an sie? Diskutieren Sie darüber.

2.2. Работу над темой «Религия» представляется оправданным начать с материала, представленного в тексте «Die Weltreligionen». По опыту можем сказать, что большинство студентов-нетеологов могут перечислить наиболее распространенные религии мира, но не более того. Для них оказывается важной (если не сказать новой) информация о том, что, например, свобода вероисповедания закреплена в конституциях далеко не всех стран – членов ООН, но даже если это так, то на деле не всегда осуществляется. А есть страны, как, например, США, где любая община, называющая себя религиозной, получает соответствующий статус. В тексте говорится также о происхождении термина «религия», о степени влияния церкви на социальную и политическую жизнь общества в европейских странах и в России, а также о некоторых общих элементах, присущих многим религиям мира, и о том, что религии мира гетерогенны.

Известно, что отношение к религии, будь то со стороны государства, общества или индивидуума, было и остается неоднозначным. Не случайно же возникли такие противоположные понятия, как религия и атеизм, религия и мистицизм, единоверец и диссидент и т. п. Нельзя, однако, отрицать, что религия и ее институты в жизни общества играют значительную роль.

Довольно часто мы не задумываемся над тем, как употребляем в своей речи те или иные слова и словосочетания, не отдавая себе отчета, **что** за ними стоит. Но рано или поздно любой человек начинает задавать себе такие вопросы, как: «*Что такое вера, религиозность и религия, идентичны ли эти понятия?*» На наш взгляд, эти понятия тесно связаны с человеческими ценностями. Развитый человеческий интеллект перестает удовлетворяться отсутствием информации или примитивными объяснениями. Вот и мы предлагаем студентам задуматься над следующими вопросами:

Aufgabe

Alltagssprachlich werden – vor allem im christlichen Kontext – die Ausdrükke «*Religion*», «*Religiosität*» und religiöser «*Glaube*» oft gleichbedeutend verwendet. Sind diese Begriffe aus Ihrer Sicht gleichbedeutend? Diskutieren Sie darüber.

2.3. В наше время усиливающиеся потоки иммиграции порождают, кроме социальных и экономических проблем, проблемы, связанные с уважительным отношением со стороны иммигрантов

к законам, традициям и ценностям, сложившимся в принимающей стране. Наверное, принимающая сторона также должна предпринимать определенные усилия, чтобы интегрировать «новеньких» в свое общество, раз уж оно решило принять их. Представляется, что предлагаемый студентам текст «Religion und Toleranz» дает возможность задуматься и подискутировать по этому вопросу, тем более, что проблема иммиграции релевантна и для нашей страны. В тексте речь идет об одном судебном процессе в Германии над марокканцем, проживающем со своей семьей в Германии, постоянно избивающем свою жену и грозящем убить ее, если он сочтет это необходимым. Судья (женщина) заявила, что здесь нет состава преступления, так как жена должна знать, что ее воспитанный в исламской культуре муж осуществляет закрепленное его религией право на телесное наказание (Züchtigungsrecht) и что женщина, выходящая замуж за мусульманина должна знать, **что** ее ждет в этом браке. По этому поводу, пишет автор текста, в обществе возникли дебаты: до какой степени правовое государство должно требовать от иммигрантов перестраиваться и приспосабливаться к законам принимающей страны, позволять иммигрантам жить в так называемом «параллельном обществе» и т. п. Для того, чтобы обсуждать эти вопросы со знанием дела, кроме бытовых наблюдений и, может быть, чтения соответствующих статей в прессе, необходимо обладать определенными фоновыми знаниями, а если таковых нет, то восполнить их за счет обращения к компетентным источникам, рекомендуемым преподавателем или найденным самостоятельно. Поэтому считаем уместными, например, следующие задания:

Aufgabe 1

Was bedeutet „die Parallelwelt“ / „die Parallelgesellschaft“? Inwieweit können diese Erscheinungen auf Ihr Land bezogen werden? Nehmen Sie Ihre Stellung dazu.

Aufgabe 2

Inwieweit werden die Vorstellungen anderer Kulturkreise akzeptiert? Inwieweit sollte Toleranz in diesem Zusammenhang ausgeübt werden? Zeigen Sie das am Beispiel Ihres Landes.

2.4. Важно на занятии по иностранному языку создать / смоделировать обстановку / ситуацию, близкую к реальной в межкультурной

коммуникации, что мы стараемся сделать и при работе над темой «Религия». Считаем, например, следующее задание вполне оправданным:

Aufgabe

Sie und Ihre Kommiliton(inn)en nehmen an einem Talk-Show teil. Der Reporter eines deutschen / österreichischen Jugendmagazins möchte die folgenden Fragen an Sie und Ihre Kommiliton(inn)en stellen. Was würden Sie darauf antworten?

1. Was bedeutet für Sie, in Fragen des Glaubens tolerant zu sein? Istdas die Frage der Erziehung / der inneren Kultur? Für wen ist es wichtiger: für Nichtgläubige oder für Gläubige / Andersgläubige?
2. Warum hängen einige Menschen (zum Beispiel Kunstschaffende, Studenten u.a.) Aberglauben an? Kann man diese Menschen abergläubisch nennen oder zeigt sich diese Neigung nur ab und zu? Ist diese Neigung ernst zu nehmen? Kann man von irgendwelchen verbreiteten Aberglauben reden?

2.5. Международные отношения не ограничиваются обсуждением различных вопросов и проблем на высоком правительственном и дипломатическом уровне, а чаще всего становятся частью повседневной жизни людей. Поэтому в наше время овладение искусством межкультурной коммуникации обретает всё бóльшую актуальность и значимость.

Каждый член социума обладает своей собственной культурой, которая и формирует его мировоззрение. Несмотря на различие индивидов, принадлежащих к одному социуму, культура в их сознании слагается из общепринятых элементов и элементов, которые могут различаться. Мы расширяем свой культурный горизонт, изучая иностранные языки, читая литературу на иностранных языках, посещая другие страны и общаясь с носителями языка. При контактах с людьми, принадлежащими к другой культуре, мы четче осознаем нормы поведения и мышления своей собственной культуры. Изучение иностранных языков мы связываем с изучением культуры того или иного народа-носителя языка. Правильность этого подхода нельзя отрицать. Но надо предполагать, что представитель другой культуры, естественно, будет интересоваться не только мнением по определенным вопросам, но и фактами истории и современной жизни общества, к которому принадлежит его собеседник. Поэтому так необходимо, чтобы наши студенты **знали** и **ценили** факты и реалии своей собственной страны и культуры. Важно, чтобы учащиеся это глубоко осознавали и

при недостаточности или отсутствии знаний стремились восполнить их. С несведущим человеком неинтересно беседовать. Мы стремимся следовать этому принципу при работе над всеми темами. Так, мы предлагаем следующее задание, которое, на наш взгляд, даст возможность самим студентам, если они не бывали еще в Суздале, заинтересоваться этим и другими городами-памятниками истории России, чтобы проникнуться величием и многострадальностью истории своей собственной страны и со знанием дела отвечать на соответствующие вопросы своих собеседников на немецком языке.

Aufgabe

a) Aus der russischen Geschichte geht hervor, dass sich Kirche nicht auf Gottesdienste und Predigten beschränkte. Hier wurden Chroniken geführt. Hier befanden sich die ersten Bibliotheken. Die Klöster waren Vorposten im Kampf gegen die mongolisch-tatarische Invasion. Zugleich waren diese Einrichtungen architektonische Kunstwerke. Dazu ein Beispiel.

Als ein Vorposten im Kampf Susdals um seine Unabhängigkeit wurde das Christi-Verklärungs-Kloster. Später wurde es zu Ehren seines Vorstehers, des kanonisierten Mönches Euthymios, in das Sspasso-Jewfimijew-Kloster umbenannt. Im 15. Jahrhundert entwickelte sich das Kloster zu einem der größten Landbesitzer. Er besaß umfangreiche Ländereien: Wälder, Felder und Dörfer. Laut Inventarbüchern von 1678 besaß das Sspasso-Jewfimijew-Kloster 10 000 Leibeigene. Zu den düsteren Kapiteln in der Geschichte des Klosters gehört sein Gefängnis für religiöse und politische Ketzer, das seit 1766 bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bestand. Während des Zweiten Weltkriegs befand sich hier ein Lager für Kriegsgefangene – hohe Offiziere der Hitlerwehrmacht, die bei Stalingrad gefangengenommen wurden, darunter der Feldmarschall Friedrich Paulus.

Seit 1958 gehören die Bau- und Kunstdenkmäler des Sspasso-Jewfimijew-Klosters zum staatlichen kunsthistorischen und architektonischen Wladimir-Susdal-Museums-Reservat.

b) Über welche Einrichtungen der russischen orthodoxen Kirche in Ihrer Stadt / in Russland würden Sie Ihren deutschsprachigen Gesprächspartnern erzählen? Berichten Sie darüber im Unterricht. Bringen Sie Ihr Anschauungsmaterial mit.

NB! Dabei ist hier (auch bei weiteren Aufgaben) die Benutzung des Wörterbuchs «Немецко-русский и Русско-немецкий словарь Христианской лексики» [3].

2.6. Есть много связанных с реалиями принимающей страны вопросов, возникающих (мы знаем это по опыту общения с носителями языка) у иноязычного собеседника. Чтобы ответить на них, необходим определенный объем знаний или фактов в соответствующей области. Не секрет, что подобных знаний часто не хватает нашим студентам. Следующее задание стимулирует, на наш взгляд, студентов (если у них нет достаточно знаний или фактов) обратиться к источникам, пополнить свои знания и сформировать свою точку зрения и, таким образом, представляя свои соображения на занятии, они как бы тренируются для потенциальной беседы на данную тему. А такие беседы/дискуссии могут возникнуть в реальности. Поэтому важно на занятии организовать настоящую дискуссию. Вот один из примеров:

Aufgabe

a) Welche Ereignisse in der russischen Geschichte werden als Schisma bezeichnet? Recherchieren Sie das. Was würden Sie darüber deutschsprachigen Gesprächspartnern erzählen?

b) Wie wird in Ihrem Land das Recht auf die Religionsfreiheit verwirklicht?

2.7. Многие студенты общаются со своими сверстниками через Интернет. Это обстоятельство можно использовать для некоторых заданий, например:

Aufgabe

Zahlreiche Studien belegen rückläufige Besucherzahlen in Kirchen, Synagogen und anderen religiösen Einrichtungen, z. B. in Großbritannien, Deutschland und Frankreich. Warum treten heute so viele Menschen zum Beispiel in Deutschland aus der Kirche aus? Fragen Sie danach Ihre deutschsprachigen Online-Partner und berichten Sie darüber im Unterricht.

2.8. Нельзя отрицать, что религия является органической составляющей общества и связана со всеми сферами общественной жизни. На протяжении тысячелетий ученые ведут полемику относительно того, как влияет религия на искусство, как можно определить характер отношений религии и науки, религии и политики, религии и экономики. Определение спектра оценок и подходов к решению этих проблем – это задача религиоведения. Известно, что не смолкают споры, ведущиеся между учеными разных специальностей (археологами, этнографами и др.) по вопросам происхождения искусства и религии.

Не вдаваясь в содержание этих споров, мы присоединяемся к мнению тех, кто считает, что религия и искусство связаны давними и глубокими корнями. Поэтому эта точка зрения находит свое отражение в Программах и в учебных материалах по немецкому языку, так как в каждой учебной теме содержится аспект, имеющий отношение к религиозной тематике. Приведем лишь некоторые примеры:

Тема «Живопись»

Aufgabe

a) Berichten Sie Ihren deutschsprachigen Gesprächspartnern darüber, worum es in den folgenden Texten geht.

В истории живописи и литературы есть произведения на религиозные темы. Многие картины, представленные в любом художественном музее мира непонятны, если не знаешь библейские сюжеты. О том, что авторы великих произведений искусства и литературы вдохновлялись религиозными чувствами и библейскими сюжетами, хорошо известно. Но отношения религии и искусства более сложные. Они непохожи в разные эпохи и в разных религиозных системах. Например, религия ислама не позволяет изображение человека, и поэтому исламское искусство отображает тексты-изречения из Корана. Директор Эрмитажа М. Б. Пиотровский так пишет об особенностях мусульманского искусства: «Характерные черты эти существуют реально, их легко узнать и перечислить: абстрактность, орнаментальность, неизобразительность. И большая часть этих особенностей *прямо или косвенно связана с идеологической основой культуры или культур мусульманских народов, религией ислама.* Связь двойная: ислам определил появление некоторых черт (абстрактность), и в свою очередь *многие характерные признаки этого искусства служат ненавязчивой и часто неявной пропагандой основ мусульманского понимания мира*» [2, с. 5].

Наиболее известным образцом православного церковного искусства является иконопись. Иконопись – это церковное искусство, в котором действует строгий церковный канон. Сегодня художественные шедевры, созданные Дионисием, Андреем Рублевым и другими древнерусскими живописцами, являются частью золотого фонда мировой культуры. Знаменитый русский художник И. Н. Крамской, написавший замечательную картину на евангельский сюжет «Христос

в пустыне», говорил, что евангельский рассказ, какова бы ни была его историческая достоверность, есть памятник действительно пережитого человечеством психологического процесса. Выдающийся русский философ Е. Н. Трубецкой в 1915 г. писал об иконе: «Иконопись выражает собой глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших мировых сокровищ религиозного искусства, и, однако, до самого последнего времени икона была совершенно непонятной русскому образованному человеку. Он равнодушно проходил мимо нее, не удостаивая ее даже мимолётного внимания» [4, с. 12].

В завершение работы над темой «Живопись» мы предлагаем студентам разработать и представить на занятиии следующие проекты:

PROJEKT

Bilden Sie kleine Arbeitsgruppen. Verteilen Sie unter den Mitgliedern der Arbeitsgruppen die folgenden Aufgaben:

1. Machen Sie eine “Führung” durch eines der weltberühmten Museen. Das Thema Ihrer „Führung“ lautet «Biblische Sujets in Gemälden» / «Ikonenmalerei in Russland». Sie können entweder Reproduktionen mit in den Unterricht bringen oder – Verfahren benutzen.
2. Stellen Sie Ausstellungskataloge mit Abbildern und Kommentaren zusammen.
3. Denjenigen „Exkursionsteilnehmer“, die die interessantesten Fragen stellen, können Sie jeweils einen der Kataloge als Preis überreichen.

Тема «Архитектура»

При работе над этой темой мы обязательно останавливаемся, в частности, на таком аспекте, как роль Российской академии художеств в возведении и в благоукрашении храмов не только в нашей стране, но и за ее пределами со времени ее основания (1724 год – Императорская академия художеств). Например, говорим о колоссальных работах по реконструкции Храма Христа Спасителя в Москве, выполненных на рубеже XX–XXI вв., или о ряде проектов по благоустройству православных храмов за рубежом: Свято-Николаевского Патриаршего собора в США (Нью-Йорк), храма Вознесения Господнего в Сербии (г. Уб), Преображения Господнего в Хорватии (г. Загреб), храма Святого Модеста Иерусалимского в Греции (на Святой

Горе Афон), росписи в резиденции Иерусалимского Патриарха Варфоломея, храма Святого Преподобного Антония Великого в Мексике (Мехико) и многих других. Предлагаем, например, такое задание:

Aufgabe

a) Sehen Sie sich die religiösen Einrichtungen an. (В учебнике имеются иллюстрации) Zu welcher Religion gehören die jeweiligen Einrichtungen? Was ist typisch für die Architektur der jeweiligen Einrichtung? Über welche anderen religiösen Einrichtungen in Ihrer Stadt / in Russland würden Sie Ihren deutschsprachigen Gesprächspartnern erzählen? Welchen Anteil an der Kultur der jeweiligen Nation und an der Weltkultur haben diese Einrichtungen? Berichten Sie darüber im Unterricht. Wenn möglich, bringen Sie in den Unterricht auch Ihr Anschauungsmaterial mit und erläutern Sie es.

b) Warum werden Tempelruinen und andere Relikte des Altertums zum Pilgerort?

c) Welche Beispiele des Einflusses der Religionen auf bildende, darstellende und angewandte Künste sowie auf architektonische und handwerkliche Traditionen können Sie anführen? Bringen Sie anschauliches Material mit und erläutern Sie es.

2.9. Понятно, что так называемое «выделение» учебных тем в преподавании иностранных языков является условным – все темы, как и сферы жизнедеятельности человека и сферы общественной жизни, переплетены и взаимосвязаны друг с другом. Образованный человек должен осознавать это, формировать и высказывать собственное мнение, подтвержденное конкретными прнимерами, а образованный человек, владеющий иностранными языками, должен уметь вести межкультурный диалог с иноязычными собеседниками, а не избегать его. Задача обучить этому стоит перед преподаванием иностранных языков. Представляется, что некоторые вопросы, обсуждаемые на занятиях немецкого языка как второго иностранного, могут способствовать развитию межкультурной компетенции студентов. Например:

1. In welchen Ländern sind der Staat und die Kirche getrennt und in welchen nicht. Was bedeutet die Trennung von Kirche und Staat jeweils für die Kirche und für den Staat / für Gläubige und Nichtgläubige?

2. In Russland werden viele Relikte des Altertums und der Kirche in Museen aufbewahrt. Nun will die Kirche die sakralen Gegenstände (insbesondere

Ikonen) zurückgewinnen. Es kommt inzwischen manchmal zu heftigen Diskussionen und Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Museen. Wie sehen Sie dieses Problem?

3. Welche Werke wurden / werden durch die Vertreter einer Religion als anstößig empfunden? Welche Werke wurden zu symbolischen Auslösern gesellschaftlicher oder sogar politischer Konflikte? Wie können Sie erklären warum?

2.10. В связи со сложностью во всех отношениях эта тема предлагается студентам старших этапов обучения немецкому языку как второму иностранному. Считаем, что, прежде всего, от преподавателя требуется серьезная подготовка, способность тактично руководить работой над этой темой, а также компетентно управлять обсуждением вопросов.

На продвинутом этапе предлагаем такой вид работы, как последовательный перевод на так называемой «подиумной беседе» (Podiumsgespräch), на которой студенты, меняясь ролями, могут выступать в качестве русскоязычных и немецкоязычных собеседников, а также переводчиков с русского на немецкий и с немецкого на русский язык. Может быть, такой вид работы не всем студентам под силу, но сильные группы справляются с ним хорошо, так как воспринимают его как своеобразный вызов и получают удовлетворение от такой работы. Здесь представлен начальный фрагмент подобной беседы:

ROLLENSPIEL – Verhandlungsdolmetschen

Podiumsgespräch

– Bilden Sie Teams, die jeweils aus drei Teilnehmern bestehen: der eine Teilnehmer übernimmt die Rolle des russischen Gesprächspartners, der Andere übernimmt die Rolle des deutschsprachigen Gesprächspartners und der Dritte übernimmt die Rolle des Verhandlungsdolmetschers. Während des Rollenspiels können die Rollen getauscht werden.

Профессор Образцов: Сегодня у нас непростая тема для дискуссии. Я бы сформулировал ее так: «Существует ли конфликт науки и религии?» Наука и религия относятся к разным сферам человеческой деятельности. Наука рождена потребностью человека в знании. Религия рождена потребностью человека в надежде. В основе научного метода – сомнение. В основе религии – вера. Физиологически в строении человеческого мозга локализованы две полусферы – чувственная и разумная. Для

жизнедеятельности человека важны и логика, и вера. Обе опоры необходимы. В социальном устройстве первая воплощена в науке, вторая – в религии. Со стороны науки неэтично подступаться к религии с критикой, основанной на научных аргументах, так же как религии не следует браться за обсуждение законов материального мира.

Professor Schulz: Ein angesehener Theologe und Kosmologe, sagte: „Philosophie und Theologie verwandeln sich in ein rückständiges / überholtes, in sich versunkenes / abgeschottetes System oder in eine gefährliche Ideologie, wenn sie von wissenschaftli-chem Denken abgegrenzt / isoliert werden. Man lässt gelten, dass der Kernunterschied zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Weltverständnis / der religiösen Weltanschauung darin besteht, dass eine wissenschaftliche Behauptung Beweise ver-langt, eine religiöse dagegen den puren Glauben verlangt. Es muss bemerkt werden, dass allen fundmentalen Wissenschaften Grundsätze zugrunde liegen, die auf dem Glauben beruhen – Axiome.

.....

– Welche Schlussfolgerungen kann man aus dem Gespräch ziehen?

2.11. В качестве письменных заданий предлагаются не только переводы с русского языка на немецкий, направленные на актуализацию лексики, но и такие, как, например:

Aufgabe

a) Lesen Sie den Auszug aus einem Brief Ihrer potenziellen deutschsprachigen Kollegin. Übernehmen Sie die Rolle von Irina und berichten Sie „Ihrer Kollegin“ Elisabeth darüber, worum es in dieser Diskussion geht.

Liebe Irina,

…Du weißt ja, wie sehr ich mich für die Verhältnisse in Russland interessiere. Neulich habe ich ein paar russische Zeitungen und Zeitschriften durchgeblättert und einen sehr interessanten Artikel entdeckt. Es handelt sich um eine Diskussion über (Un)Vereinbarkeit der wissenschaftlichen und der religiösen Weltanschauung. Die Diskussion wurde in der Literaturnaja Gazeta“ vom 22.–28. Juli 2009 № 30 veröffentlicht. Ich bin aber leider mit der Zeit sehr knapp, um diesen Artikel für den SPIEGEL zu übersetzen. Würdest du so nett sein und es übernehmen, einige Passagen aus dieser Diskussion zu referieren? Hoffentlich ja. Ich wäre dir dafür sehr dankbar. …

Mit herzlichen Grüßen deine Elisabeth.

Научный исход В ходе полемики прозвучал риторический вопрос, вроде бы ставящий под вопрос ценность атеистического мировоззрения: «Разве не показала эпоха духовного развала, что жизнь людей не может быть безопасной, если общество поражено злобой, взаимной ненавистью, отсутствием высоких авторитетов, навязываемым нежеланием отличать добро от зла?» Это верная констатация нынешних общественных нравов, но причем тут атеизм?[…].) *д-р филос. наук К. Любутин,* *канд. филос. наук А. Коряковцев*	***Прости, Господи, науку!*** …Ученый наблюдает природу и общество непосредственно, это самый начальный этап исследования, как в истории науки, так и при постановке любой современной научной задачи. Религиозный взгляд лишен этого непосредственного наблюдения, более того – это «сердечное» видение. Со времен Фрэнсиса Бэкона появляется эксперимент, мы можем «пытать» природу, надеясь, что она будет под пытками экспериментатора давать адекватные показания. И хотя сам Бэкон был наказан природой (простудился и умер вследствие эксперимента с замораживанием курицы), научный прогресс доказывает плодотворность такого подхода. […] (*В. Куприянов*)

b) Nehmen Sie Stellung zu den Meinungen der Diskussionsteilnehmer. Schreiben Sie darüber.

2.12. На наш взгляд, при обучении иностранному языку следует придавать большое значение так называемой «обратной связи». После завершения работы над темой, у нас принято попросить студентов написать свое мнение, учитывая следующие вопросы:

– Насколько уместно изучение данной темы на занятиях по иностранноиу (в данном случае немецкому) языку?
– Какие задания Вы считаете полезными, просто необходимыми, а от каких можно было бы отказаться?
– Почерпнули ли Вы нечто новое при работе над данной темой? Появилось ли у Вас желание получить более углубленные сведения?
– В какой степени Вы чувствуете себя «вооруженным» для ведения дискуссий на данную тему с немецкоязычными собеседниками? И т. п.

Подавляюшее число студентов приветствуют обсуждение этой темы на уроках немецкого языка, так как считают, что они узнают нечто новое, учатся уважительному отношению к верующим и к другим религиям, начинают задумываться над вопросами, мимо которых они раньше просто проходили. Только единицы высказывают опасение, что при обсуждении этой темы мы как бы вторгаемся в запретную

зону личной жизни человека. Однако, увидев, как аккуратно и ненавязчиво ведется беседа или дискуссия, и эта часть студентов с удовольствием участвует в них.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Волина С. А.* Мир в эпоху глобализации. – М : МГЛУ, 2014. – 273 с.
2. *Пиотровский М. Б.* О мусульманском искусстве. – СПб. : Славия, 2001. – 144 с.
3. *Портянников В. А.* Немецко-русский и русско-немецкий словарь христианской лексики. – Н.-Новгород : Изд-во Братства Св. Александра Невского, 2001. – 150 с.
4. *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. – Новосибирск : Сибирь XXI век, 1991. – 112 с.

УДК 811.111

М. Р. Галиева

канд. филол. наук, доц., зав. каф. лингвистики и английской литературы Узбекского государственного университета мировых языков (УзГУМЯ), Ташкент; e-mail: margarita22@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

В статье рассматривается проблема взаимодействия языка, религии и культуры, освещается историческое влияние религии на культуру и язык, обсуждаются различные подходы к изучению взаимосвязи языка и религии, обосновывается актуальность теолингвистики как лингвистической дисциплины, выдвигается тезис о том, что теолингвистические исследования не ограничиваются функционально-стилистическим изучением религиозного языка, но также включают проблемы, связанные с отражением религиозной картины мира в системе языка и дискурсе.

Ключевые слова: религия; язык; культура; художественный текст; теолингвистика; религиозная картина мира.

Galieva M. R.

Ph.D., Ass. Prof., Head of Linguistics and English Literature Department, Uzbekistan State University of World Languages (UzSUWL), Tashkent; e-mail: margarita22@mail.ru

RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE LANGUAGE WORLD PICTURE

The article deals with the problem of correlation of language, religion and culture, highlights historical impact of religion on culture and language, discusses different approaches to the studies of language and religion. The main assumption of the research is that theolinguistic investigations are focused not only on functional-stylistic study of religious texts but also include problems of the reflection and verbalization of religious world picture in the language system and discourse.

Key words: religion; language; culture; fictional text; theolinguistics; religious world picture.

Религия как особая форма мировоззрения и мировосприятия является одной из неотъемлемых составляющих культуры. Это объясняется тем, что религия как часть культуры занимает особое место в системе духовных ценностей. Религия всегда оказывала и продолжает оказывать огромное влияние на культуру, охватывая все ее сферы: архитектуру, искусство, живопись, музыку, науку, литературу, этику, этикет, эстетику и др. Так, зарождение первобытных религий (анимизма,

фетишизма, тотемизма) способствовало появлению первых наскальных рисунков, скульптур, которые создавались с магической целью воздействовать на изображение. Первые ритуалы и обряды также были связаны с мифолого-религиозными представлениями (вызывание дождя, прошение милости какого-либо божества, захоронение усопших с предметами, предназначавшимися помочь им умилостивить духов).

Как отмечается в теоретической литературе по истории религий [9; 12; 14], в течение всей истории человечества религия была источником творческого вдохновения для искусства. Любая религия приводила к расцвету архитектуры (египетские пирамиды, мечети, церкви, монастыри, буддистские ступы, синагоги и т. д.). Стиль каждого культового сооружения строго подчиняется религиозным требованиям. Например, ступа, являющаяся местом паломничества в буддизме, состоит из пяти частей, символизирующих пять элементов: землю, воду, огонь, воздух и эфир, т. е. пустоту, означающую нирвану, и имеет полусферическую ось, символизируя гору Меру – центр Вселенной.

Ряд религий (в основном индуизм, буддизм и греко-римская) оказали влияние на становление скульптуры (статуи Будды, олимпийских богов). Наиболее значительных результатов скульптура достигла в Греции и в Риме, где каждый сюжет или персонаж находил свои проекции в скульптуре (статуи Зевса, Афины, Марса, Афродиты и др.).

В эпоху Ренессанса наибольшего расцвета достигли живопись, мозаики, фрески. Сюжеты из христианских преданий и античной мифологии легли в основу большинства произведений таких выдающихся художников, как Микеланджело, Рембрандт, Караваджо, Рафаэль, Леонардо да Винчи.

Религия также оказала влияние на развитие музыки и танца. Христианские мотивы вошли в произведения известных композиторов классической музыки («Реквием» Моцарта, «Аве Мария» Шуберта, «Мисса Солемнис» Бетховена, «Магнификат» Баха др.). Индуизм повлиял на возникновение духовной мелодии (рага) и особого музыкального ритма (тала). В африканском вуду распространено выстукивание, вызывающее танец в состоянии транса. Танец призывает божества и заставляет их вселиться в верующих во время транса. В индуизме танец вообще рассматривается как божественное действие и выражает чувства богов. Так, Шива, один из главных богов индуизма, именуется царем танца (Натараджа), символизируя в танце движение Вселенной.

Многие мифолого-религиозные легенды, сюжеты, мотивы используются в качестве прецедентных текстов в художественной литературе («Божественная комедия» Данте, «Потерянный рай» Дж. Милтона, «К востоку от Эдема» Дж. Стейнбека, «Код да Винчи» Д. Брауна, «Мастер и Маргарита» М. А. Булгакова и др.).

Всё вышесказанное свидетельствует о тесных связях религии и культуры. Религия одновременно воздействует на культуру и является ее неотъемлемой частью, пронизывая практически все сферы жизнедеятельности человека: бытовую, социальную, общественно-политическую, культурную, психологическую и др.

Несмотря на то, что язык и религия являются, по определению Н. Б. Мечковской, «полярными противоположностями» [10], они всегда находились в тесных взаимоотношениях. Тема языка, точнее, глоттогенеза (происхождения языка и речи), причины языкового расхождения затрагиваются во многих ранних религиях и мифах, в которых выдвигается божественная теория происхождения языка. Так, например, в египетской мифологии творение языка и письма приписывается Тоту – богу мудрости, в индуистской – богине Вач, в шумеро-аккадской – Набу, в скандинавской – Одину, в филиппинской – Лумавиг и т. д. Согласно библейской легенде, человек получил дар слова от самого Бога в качестве высшего дара, отличающего его от других существ, в том числе от ангелов, не справившихся с задачей именования (см. Бытие 2:19).

Многие исследователи [6; 7; 10; 13] подчеркивают тот факт, что появление грамматики или, вернее, языкознания, было продиктовано, прежде всего, религиозными нуждами с целью закрепления, сохранения и передачи языка канонизированных сакральных текстов и религиозных знаний, и только с течением времени языкознание приобрело светский характер.

Осознание тесной взаимосвязи триады язык – культура – религия привело к зарождению в недрах антропоцентрического подхода сравнительно нового лингвистического направления – теолингвистики, науки, «возникшей на стыке языка и религии и исследующей проявления религии, которые закрепились и отразились в языке» [4].

В настоящее время в языкознании сложилось несколько подходов к изучению проблемы взаимодействия языка и религии.

Наиболее разработанным является функционально-стилистический подход к исследованию религиозного языка. Ряд исследователей

подчеркивает необходимость выделения в системе функциональных стилей особого функционального стиля – религиозного [8; 11; 19; 21]. В рамках изучения религиозного стиля описаны языковые характеристики религиозного языка, композиционные и лексические особенности религиозных речевых жанров: проповеди, молитвы, исповеди, катехизиса, церковного послания, притчи, откровения, языка религиозных песен и гимнов и др.

Следующий подход связан с изучением и описанием особенностей религиозной коммуникации. Исследования, выполненные в русле данного подхода, ведутся в основном в двух направлениях. В рамках дискурсивного [2; 5] изучаются особенности религиозного дискурса на материале литургического, молитвенного, исповедального и других типов религиозного дискурса. С позиций религиозной коммуникации [3] исследуются особенности речи верующих в разных коммуникативных ситуациях, выходящих за рамки религиозной сферы, а также функционирование религиозно маркированной лексики в повседневном речевом общении.

Таким образом, краткий обзор теоретического материала показывает, что значительное количество работ посвящено изучению религиозного стиля и религиозной коммуникации. Во всех перечисленных работах рассматриваются фонетические, грамматические, лексические, стилистические особенности религиозного языка. Кроме того, данные работы выполнены на материале религиозных текстов, в основном христианских.

Вместе с тем, на наш взгляд, существует и другое направление, исследующее отражение религиозного сознания в языковой картине мира. Другими словами, религиозно маркированные единицы и их концептуальная значимость в репрезентации языковой картины мира рассматриваются на материале различных текстов (художественного, публицистического, политического и т.д.). Данное направление является менее разработанным. Это обусловлено, на наш взгляд, во-первых, сложностью объекта исследования, а во-вторых, тем, что многие лингвисты, изучающие проблему взаимодействия языка и религии, не выделяют данную проблему в качестве самостоятельного раздела языкознания и ограничиваются ее исследованием в рамках какого-либо одного лингвистического направления: лексики, фразеологии, стилистики, сопоставительной лингвистики,

коммуникативной лингвистики, лингвокультурологии, лингвоконцептологии. Однако, на наш взгляд, данные исследования следует вести в русле самостоятельной междисциплинарной лингвистической науки – теолингвистики.

Как уже отмечалось, религия формирует особенный образ восприятия, нравственное сознание того или иного народа, его духовный и национальный взгляд на окружающую действительность, которые складываются в своеобразную религиозную картину мира. Вербализуясь средствами языка, религиозная картина мира становится культурным наследием народа и отражается в языковой картине мира.

В связи с этим, как уже отмечалось, особенно актуальным становится изучение отражения религиозного сознания в языковой картине мира. Теолингвистика как самостоятельный раздел языкознания может как включать рассмотренные выше подходы к изучению религиозного языка, так и ориентироваться на исследование проблемы языка и религии, используя при этом достижения ряда смежных лингвистических наук: лингвистики текста, когнитивной лингвистики, социолингвистики, коммуникативной лингвистики, лингвокультурологии и др.

Одним из аспектов теолингвистики, на наш взгляд, является исследование межуровневой вербализации религиозно маркированных языковых явлений. Как показал анализ языкового материала, языковые средства, вербализующие религиозную картину мира, представлены разноуровневыми языковыми единицами:

- ***лексическими***:

  Armageddon, Apocalypse, Messiah, Satan, Hallelujah, Eden, Golgotha, gehenna, ariel;

- ***словообразовательными***:

  Gospel, Crucifixion, godforsaken, Christendom, Christmas, godfather, godsend, godlike;

- ***словосочетаниями***:

  Holy Ghost, Word of God, Ten Commandments, Mosaic law, Blessed night, Christmas Eve;

- ***фразеологическими***:

  a thorn in the flesh; a wolf in sheep's clothing; the apple of an eye; the salt of the earth; forbidden fruit; sour grapes; a drop in the bucket;

- ***паремиологическими***:

  an eye for an eye, a tooth for a tooth; for everything there is a season; the spirit is willing but the flesh is weak; many are called but few are chosen; love of money is the root of all evil.

Одними из наиболее разработанных в ряду вышеупомянутых языковых единиц являются фразеологические единицы библейского происхождения. Несмотря на преимущественно интернациональный характер библеизмов (*alpha and omega, vanity of vanities, twinkling of an eye, daily bread*), их отбор в каждом языке происходит под влиянием экстралингвистических факторов (время появления библейских переводов; конфессиональная принадлежность; национальное мировосприятие; политический строй), вследствие чего происходит переосмысление и интерпретация сюжетов Библии и акцентирование тех или иных образов. Так, в каждом языке выявляется своеобразный набор библейских фразеологических единиц, не имеющих эквивалентов в другом языке:

англ.: Adam's ale (*вода*), to entertain the angel unawares (*принимать гостя, не зная о его высоком статусе*), to fall on stony ground (*быть безрезультатным, бесплодным*), having itching ears (*быть падким до новостей*);

рус.: не от мира сего, злоба дня, сотворить себе кумира, и возвращается ветер на круги своя.

Кроме того, несмотря на единые истоки (например, библейская легенда об Иове), каждый язык характеризуется своеобразным набором библейских фразеологических единиц. Как показал анализ языкового материала из книги Иова, в оба языка вошли следующие фразеологические единицы:

as poor as Job – нищий, как Иов;
the Lord gave and the Lord has taken – Господь дал, Господь и взял;
to lie down with kings and counselors – опочить с царями и советниками;
to grope in the darkness – ходить во тьме [1].

Однако библеизмы, вошедшие в английский язык из этой книги, по сравнению с русскими являются более семантически емкими, что в свою очередь способствует количественному расхождению и созданию целого ряда библеизмов, не имеющих эквивалентов в русском языке:

as patient as Job – терпеливый человек;

Job's comforter – горе-утешитель;
Job's news – печальные новости;
Job's post – человек, приносящий дурные вести;
the *root of the matter* – суть дела;
as the sparks fly upward – неизбежно, неотвратимо.

Другим перспективным аспектом теолингвистики является исследование религиозных концептов, т. е. концептов, принадлежащих религиозной сфере и являющихся аксиологически значимыми для религиозной ментальности: *God, Heaven, Faith, Hell, Sin, Life* и др. Как показал анализ языкового материала, многие религиозные концепты в настоящее время охватывают не только религиозную сферу, но и светскую, сохраняя при этом религиозную маркированность: *Devil, Sin, Life, Death, Goodness, Evil* и др.

Так, анализ концепта ***Heaven*** показал, что понятийное ядро лексемы-номинанта ***heaven*** представлено значениями, формирующими две когнитивные модели, построенные по принципу бинарности: религиозная (рай – вечное блаженство) и светская (рай – условия жизни). Религиозная когнитивная модель представлена значениями, отражающими религиозные представления о месте вечного счастья:

Heaven – in some religions, the place, sometimes imagined to be in the sky, where God or the gods live and where good people are believed to go after they die, so that they can enjoy perfect happiness [15]; a dwelling place of perfect happiness for the soul after death [18].

Светская модель представлена значениями, отражающими счастливое или радостное эмоциональное состояние человека: ***heaven*** – a situation that gives you great pleasure:

I just lay in the sun for a week and did nothing – it was heaven [15]; a place or state of supreme happiness, an often imaginary place or state of utter perfection and happiness [18].

Исследования религиозных концептов могут также проводиться в сопоставительном плане на материале различных языков. При сопоставительном изучении становится возможным установить универсальные концепты, объединяющие представителей различных лингвокультур и присутствующие во всех религиях, а также набор дифференциальных концептов, отражающих особенности вероучения и религиозно-национальной ментальности.

Одними из наиболее интересных и перспективных являются исследования, проводимые в свете лингвистики текста, а именно в области теории интертекстуальности. Это обусловлено тем, что многие религиозные, в частности библейские, коранические выражения, тексты, легенды используются в художественном тексте в качестве прецедентных текстов. Как показал анализ языкового материала, религиозно маркированные языковые единицы, заключающие в себе как концептуальную, так и культурную информацию являются одним из основных сигналов интертекстуальности. Особенностью прецедентных текстов религиозного происхождения считается их способность в лаконичной форме представить развернутую концептуальную информацию, одновременно способствуя порождению новых контекстуальных смыслов. Для иллюстрации сказанного выше рассмотрим следующий пример:

> They were grimly hanging on. They didn't like to give in. They didn't like to own up that they were through. For twelve years, now, they had been "free" people living a "full and beautiful life". And America for twelve years had been their anathema, the ***Sodom and Gomorrah*** of industrial materialism [17, p. 226].

Использованные в художественном тексте топонимы библейского происхождения ***Sodom and Gomorrah*** отсылают сознание читателя к библейскому тексту и активизируют прецедентную ситуацию, связанную с гибелью Содома и Гоморры. Согласно библейской легенде, население этих городов погрязло в разврате, блуде, пьянстве и, несмотря на предупреждения свыше, не желало избавляться от своих пороков. В итоге, Бог покарал их и данные города были уничтожены [16]. Поэтому ситуация, связанная с гибелью Содома и Гоморры, выступает «эталоном» греховности и порочности. Дифференциальные признаки данной прецедентной ситуации (греховность, безнравственное и порочное поведение, бездуховность, вседозволенность, нераскаянность) становятся универсальными и могут приписываться другой аналогичной ситуации в тексте. Используясь в художественном тексте, интертекстуальные включения ***Sodom and Gomorrah*** сохраняют не только свои изначальные коннотации, но и приобретают новые ассоциации, что в свою очередь повышает их когнитивный потенциал. Так, в рассказе, где они использованы, повествуется о паре идеалистов, которые хотят жить духовной, свободной жизнью и ищут такую

жизнь в Париже, Венеции, Риме. После двенадцати лет странствий, герои рассказа вынуждены вернуться в Америку, которая, по их мнению, является страной безнравственной и бездуховной, ассоциируясь у них с Содомом и Гоморрой.

Одной из наиболее широко представленных в языковой системе языковых единиц, в семантике которых присутствуют религиозные, культурно-исторические и символические значения, являются различного рода онимы:

- антропонимы (*Samson* – силач; *Judas* – предатель, иуда; *Samaritan* – добрый человек; *Solomon* – мудрый человек);
- топонимы (*Babylon*, *Sodom*, *Gomorrah* – символы разврата, безнравственности; *Golgotha* – центр, ось мира);
- фитонимы (*lily* – чистая, девическая любовь; *rose* – символ пролитой Христом крови; *olive* – символ мира с Богом после потопа);
- зоонимы (*snake* – змей искуситель; *dove* – мир, добродетель, чистота);
- числительные (*три* – святая Троица, *десять* – заповеди Моисея; *12* – число апостолов);
- цветообозначения (*white* – невинность, чистота; *red* – огонь, Святой Дух; *black* – литургия, смерть).

Наиболее интересным в языковом плане представляется исследование религиозно и символически маркированных единиц в художественном тексте. Используясь в художественном тексте, данные языковые единицы органично вплетаются в текст в качестве аллюзии и сохраняют свою символическую функцию, которая заключается в их способности ассоциироваться с внутренними и внешними психологическими характеристиками, моральными качествами определенного человека. Другой особенностью функционирования религиозно маркированных символов является то, что они основаны на механизме концептуальной интеграции, которая состоит в том, что ассоциативные связи между антропонимом и сущностными характеристиками его носителя сливаются в одно целое, т. е. приобретают способность взаимозаменять друг друга. Другими словами, при актуализации одного происходит и актуализация другого. Например, одновременно с высказыванием: «I felt like ***Judas***» [20, с. 202] актуализируется и символическое значение: предательство, и его ассоциативные связи: донос, награда за предательство.

Таким образом, заключая данное исследование, представляется возможным сделать выводы о том, что:

1) изучение проблемы соотношения «язык – культура» не может быть полным без учета религиозного фактора, оказывающего существенное влияние как на культуру, так и на языки представителей различных лингвокультур;

2) исследования проблемы взаимодействия языка и религии ведутся в двух направлениях: в функционально стилистическом (изучающем особенности религиозного стиля) и в теоцентрическом (исследующем отражение религиозно маркированных единиц в языковой картине мира);

3) в теолингвистических исследованиях могут использоваться достижения ряда смежных лингвистических наук: лингвистики текста, когнитивной лингвистики, лингвокультурологии, социолингвистики, коммуникативной лингвистики и др.;

4) религиозно маркированные единицы охватывают не только религиозную сферу, но и светскую, сохраняя при этом религиозную маркированность;

5) языковые средства, вербализующие религиозную картину мира, представлены разноуровневыми языковыми единицами: лексическими, фразеологическими, словообразовательными, паремиологическими, словосочетаниями и текстами;

6) одной из наиболее значимых особенностей религиозной лексики является ее символическая значимость, которая проявляется в содержании большинства антропонимов, топонимов, фитонимов и др.;

7) религиозно маркированные единицы являются концептуально и культурно значимыми; используясь в художественном тексте, они активизируют структуры знаний мифолого-религиозного характера и способствуют раскрытию концептуальной информации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Англо-русский фразеологический словарь (= English-Russian Phraseological Dictionary) / под ред. А. В. Кунина. – 4-е изд. – М. : Русский язык, 1984. – 944 с.
2. *Бобырева Е. В.* Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Волгоград, 2007. – 37 с.
3. *Бугаева И. В.* Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2010. – 48 с.

4. *Гадомский А. К.* Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Симферополь : ТНУ, 2007. – С. 287–292. – (Тр. / ТНУ; Т. 20, вып. 59 (1). Сер. Филология)
5. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М. : Гнозис, 2004. – 390 с.
6. *Кодухов В. И.* Общее языкознание. – М. : Высшая школа, 1974. – 303 с.
7. *Кондрашов Н. А.* История лингвистических учений. – М. : Просвещение, 1979. – 224 с.
8. *Крысин Л. П.* Об одной лакуне в системе функциональных стилей русского языка // Русский язык в школе. – 1994. – № 3. – С. 69–79.
9. *Маркина З. А., Померанц Г. С.* Великие религии мира. – М. : РИПОЛ, 1995. – 403 с.
10. *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. – М. : ФАИР, 1998. – 352 с.
11. *Прохватилова О. А.* Экстралингвистические параметры и языковые характеристики религиозного стиля // Развитие и функционирование русского языка. – Волгоград : ВолГУ, 2006. – С. 19–26. (Вестник ВолГУ; вып. 5. Сер. 2. Языкознание)
12. Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / авт.-сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Наука, 1994. – 300 с.
13. *Реформатский А. А.* Введение в языковедение. – М. : Просвещение, 1967. – 544 с.
14. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1986. – 576 с.
15. Cambridge Advanced Learner's Dictionary / ed. by E. Walter. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – 1792 p.
16. Chronological Dictionary of Quotations / ed. by E. Wright. – London : Bloomsbury Publishing Ltd., 1994. – 464 p.
17. *Lawrence D. H.* Odour of Chrysanthemums and Other Stories / вступ. ст. Н. М. Пальцева; коммент. А. И. Полторацкого. – М. : Прогресс, 1977. – 292 с. (на англ. яз.)
18. Merriam-Webster's Collegiate Thesaurus / ed. by Inc. Staff Meriam-Webster. – Spriengfield : Meriam-Webster Inc., 1988. – 868 p.
19. *Mistrik J.* Religiozny styl // Stylistyka. Opole. – 1992. – № 1. – S. 82–89.
20. *Murdoch I.* Under the Net. – London : Penguin Books Ltd., 1988. – 252 p.
21. *Wojtak M.* O poszatkach stylu relijnego w polezczyznie // Stylityka. Opole. – 1992. – № 1. – S. 90–97.

УДК 81’25:82-97

М. В. Гуреева

доц. каф. лингвистики и профессиональной коммуникации
в области теологии МГЛУ; e-mail: mv1754@rambler.ru

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ КОМПЕТЕНЦИЙ

В статье констатируется комплексный характер обучения второму иностранному (английскому) языку на отделении теологии факультета немецкого языка. Внимание автора сфокусировано на семантической структуре аллотекста, продуцирование которого рассматривается как способ формирования профессионально ориентированной коммуникативной компетенции.

Ключевые слова: комплексный характер обучения; религиозный дискурс; семантическая структура; вторичная дискурсивная единица; коммуникативная компетенция.

Gureeva M. V.

Ass. Prof., Department of Linguistics and Professional Communication
in the Sphere of Theology, MSLU;
e-mail: mv1754@rambler.ru

ON THE ISSUE OF SHAPING COMMUNICATIVE COMPETENCES

The article asserts the compound nature of teaching a second foreign language (English) at the Theology Department, German Language Faculty. The author’s attention focuses on the semantic structure of a secondary discourse unit. In the course of producing the latter the professionally-oriented communicative competence is shaped.

Key words: compound nature of the teaching process; religious discourse; semantic structure; secondary discourse unit; communicative competence.

На отделении теологии факультета немецкого языка преподаются дисциплины «Иностранный язык второй (английский)», «Практический курс второго иностранного языка», «Практикум по профессиональной коммуникации второго иностранного языка». Учебный процесс регулируется соответствующими программами бакалавриата.

Освоение английского языка начинается с «нулевого» уровня. Начальный этап обучения преодолевается достаточно быстро за счет интенсивного освоения материала, которое обусловлено дифференцированным подходом к студентам (с учетом индивидуального темпа восприятия), сочетанием групповой / командной и индивидуальной

работы, использованием современных аудиовизуальных технологий и методов обучения (в первую очередь, метода проектов). Комплексный характер обучения проявляется во взаимовлиянии реализуемых дисциплин. Обсуждаемые в ходе освоения «Практического курса…» проблемы непосредственно связаны с религиозной тематикой: христианской этикой, межконфессиональным диалогом как неотъемлемой частью межкультурной коммуникации, основами атеистического и религиозного мировоззрений, например отношением верующих и неверующих к болезни, смерти и т. п.

Интересен подбор изучаемых аутентичных художественных произведений: А. Кронин «Юные годы» на начальном этапе, Д. Лоуренс «Запах хризантем», Р. Брэдбери «Вино из одуванчиков» на продвинутых. Одна из основных целей обучения чтению обсуждаемой литературы – распознавание религиозного дискурса в художественном. Студенты определяют способы экспликации прецедентного текста Священного Писания, других сакральных текстов: цитаты, аллюзии, метафоры, сюжетные аналогии, «вплетение» в художественный текст религиозных жанров притчи, проповеди, исповеди, молитвы. Обучающимся предлагается в разных формах (эссе, сообщение, дискуссия, проекты) проанализировать взаимопроникновение религиозного и художественного дискурсов, порассуждать о сакральной основе беллетристики как проявлении диалогизма / полифонии текста.

Центральную роль в процессе обучения играет дисциплина «Практикум по профессиональной коммуникации» (в области теологии). Студенты работают как с чисто религиозными жанрами (библейскими стихами, апостольскими посланиями, проповедями и т. п.), так и с религиозно-публицистическим дискурсом [1]. Ожидаемый результат интерпретации источника – продуцирование аллотекста, вторичной дискретной дискурсивной единицы, имеющей гетерогенную семантическую структуру.

С точки зрения когнитивной лингвистики, интерпретация текста / дискурса предполагает смыслоформирование в процессе восприятия его реципиентом. Наша трактовка терминов «текст», «дискурс», «понимание», «интерпретация» была изложена в ряде предыдущих публикаций [3]. Смысл образует «пятое квазиизмерение», образ мира – есть образ пространства, времени и смыслов. Суммарно все смыслы составляют сознание – как индивидуальное, так и общественное.

Лингвисты, психологи, философы и теологи говорят о смысле как о неком идеальном конструкте, существующем одновременно объективно и субъективно и способном быть «опредмеченным» в дискурсе [8]. Смысл – это те ворота, через которые реципиент прорывается в мир онтологических картин. Такой подход связывает представление о смысле с представлением о понимании как творческом процессе его формирования. Во многих определениях смысла уже заложена идея неоднозначности его интерпретации как адресантом, так и реципиентом [7, с. 91]. Общеизвестно, что в рамках лингвистического и психолингвистического подходов к исследованию взаимосвязи языка и мышления предпринимались попытки доказать, что содержание мысли видоизменяется при речепорождении [2; 5]. Такое предположение подтверждается теоремой о неполноте К. Геделя, постулирующей невозможность в единой формализованной системе истинно описать все смыслы (теорема была доказана в 1931 г.). Критикуя гипотезу А. К. Жолковского и Ю. К. Щеглова [4], Ю. М. Лотман говорит о том, что развертывание текста начинается не с темы, а с многомерного символа. Чтобы текст был понятен реципиенту, установка на символичность и многозначность семантики сменяется стремлением к точности выражения мысли. Замысел (или «метасмысл») текста существует в статике, его линейное развертывание реализуется в динамике. Оппозиции концептуальных зон многомерность / одномерность, статика / динамика приводят к трансформации «авторского смысла». По Ю. М. Лотману, существуют также смыслы, характеризующиеся субъективной модальностью, которые вводятся адресантом непреднамеренно. Полная тождественность восприятия смысла должна быть основана на тождественности «кодов» передающего и воспринимающего, что, естественно, неосуществимо. Реципиент реконструирует источник в той мере, в какой ему позволяет это сделать запас внутренней «структурной неопределенности» текста. Эту «структурную неопределенность» адресат интерпретирует в соответствии со своей декодирующей системой. Сложности распознавания «авторского смысла» адресатом объясняются также «культурной памятью» текста и «культурной (и религиозной) традицией», вплетенной в его структуру. «Культурная память» текста – это, в частности, память обо всех его интерпретациях, ее восприятие ведет к «приращению смысла» [6].

Из приведенных положений можно заключить, что «авторский смысл» подвергается неоднократной трансформации как при порождении, так и при восприятии дискурса. В процессе понимания реципиент интерпретирует уже подвергшийся изменению замысел адресанта. Продуцируемый в результате восприятия исходного дискурса аллотекст имеет многомерную семантическую структуру, в состав которой входит как трансформированный «авторский смысл», так и «смысл реципиента», формируемый в результате его «интерпретационного понимания». Если интерпретация сопровождает восприятие и неотделима от понимания, то по завершении описываемого процесса адресат неизбежно «толкует» текст, привнося в него еще больше «модальных смыслов». Последние также становятся компонентами семантической структуры аллотекста. Таким образом, смыслоформирование вторичной дискретной дискурсивной единицы осуществляется в линейной временнóй последовательности. Семантическая структура аллотекста включает видоизмененный «авторский смысл» и «смыслы реципиента», возникающие в процессе понимания / интерпретации и толкования источника.

Тексты, эксплицирующие «религиозную традицию», обнаруживают уникальные особенности при восприятии их адресатом. Благодаря имманентно присущей ему интертекстуальности и соответственно присутствию сакрального прецедентного текста, «культурная память» религиозного дискурса способствует тождественности его восприятия реципиентом, если активируемые когнитивные структуры последнего совпадают с аналогичными структурами адресанта. В нашем случае, понимание и толкование религиозного дискурса обучающимися облегчаются знанием религиозной традиции, которое аккумулируется при изучении теоретических дисциплин на кафедре теологии факультета немецкого языка, что свидетельствует о межкафедральном взаимодействии.

Для достижения максимально возможной тождественности понимания исходного дискурса студентам предлагаются следующие задания:

1. Найдите в тексте тезисы, которые могут считаться аргументами в пользу авторской позиции / выводами, к которым приходит автор.

2. Ответьте на вопрос, какие виды некорректности на языковом (грамматическом, лексическом) и дискурсивном уровнях можно выявить

в приведенном отрывке. Какие коммуникативные неудачи могли бы иметь место из-за имеющихся ошибок?

3. Попытайтесь в форме устного изложения воспроизвести те места Священного Писания или других сакральных текстов, которые лежат в основе предложенного дискурса. Каким образом можно доказать, что автор использует прецедентный текст, чтобы обосновать свою позицию / опровергнуть точку зрения оппонента / привести экзегетическое толкование сакрального текста / сослаться на интерпретации других авторов, чтобы эксплицировать свою интенцию?

Очевидно, что предлагаемые задания нацелены не только на максимально точное декодирование «авторского смысла», но и на его «первичное комментирование».

Следующие виды работы подразумевают толкование обучающимися исходного дискурса как результат его понимания:

1. Перечислите проблемы, поднятые в тексте, в порядке их значимости с точки зрения адресата / адресанта / описываемой ситуации (без учета позиции последних).

2. Представьте себе, что вы готовитесь сделать сообщение / доклад на семинаре / научно-практической / теоретической конференции и т. п. Приводимые тезисы должны стать темой / подтемами вашего выступления. Какие из авторских положений согласуются с этими тезисами / могут служить их обоснованием / требуют переформулировки, чтобы быть использованными в вашем сообщении / докладе / противоречат заданной теме / подтеме? Обоснуйте свое мнение в устной / письменной форме. Подготовьте предложенное выступление.

3. Разработайте и устно представьте модель дискуссии с представителем иной конфессии (католиком, протестантом) о роли Русской Православной Церкви в христианском мире (в синхроническом / диахроническом аспекте). (При выполнении задания студенты также исходят из анализа соответствующего дискурса). Ответьте на вопрос, какого рода противоречия могут возникнуть в ходе дискуссии. Используйте предлагаемые формулы для вербализации аргументации, основанной на толерантном отношении к мнению оппонента.

Все приведенные виды работы настраивают обучающихся на анализ исходного дискурса и последующее продуцирование аллотекста. Семантическая структура описываемой вторичной дискретной единицы выстраивается в процессе восприятия источника, реализуемого

в формах его понимания/интерпретации и дальнейшего толкования. Представляется, что «метасмысл» аллотекста – это симультанное целое, в котором сочетаются изначально трансформированный «авторский смысл» и «смысл реципиента» как результат его интерпретации и толкования.

На наш взгляд, продуцирование аллотекста можно считать одним из способов формирования профессионально ориентированной коммуникативной компетенции. Методика развития коммуникативных компетенций – одно из перспективных направлений лингводидактики, психо- и когнитивной лингвистики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Анисимова Е. Е.* О типологии религиозного дискурса (к постановке проблемы) // Религиозная коммуникация: конфессиональный и лингвистический аспекты. – М. : ИПК МГЛУ Рема, 2010. – С. 30–43. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 4 (583). Серия Языкознание).
2. *Выготский Л. С.* Мышление и речь. – М. : Лабиринт, 1996. – 362 с.
3. *Гуреева М. В.* Когнитивно-дискурсивный подход к речевой деятельности как основа учебника по профессиональной коммуникации в области теологии // Религиозная коммуникация в пространстве профессионального образования : тезисы докладов Межотраслевой научно-практической конференции. Москва, 28–29 января 2014 г. – М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. – С. 56–57.
4. *Жолковский А. К., Щеглов Ю. К.* Математика и искусство: поэтика выразительности. – М. : Знание, 1976. – 65 с.
5. *Леонтьев А. А.* Язык, речь, речевая деятельность. – М. : Просвещение, 1969. – 214 с.
6. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
7. *Щедровицкий Г. П.* Смысл и значение // Проблемы семантики : сборник / отв. ред., предисл. В. М. Солнцев. – М. : Наука, 1974. – С. 78–111.
8. *Klix F.* Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz. – Berlin : VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1980. – 276 S.

УДК 81

И. А. Гусейнова

д-р филол. наук, доц., проф. каф. немецкого языка, МГЛУ;
e-mail: ginnap@mail.ru

САКРАЛЬНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО КАК СПОСОБ КОНСТРУИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНО-ДИСКУРСИВНОГО ПРОСТРАНСТВА

Статья посвящена механизмам коммуникации, обеспечивающим взаимодействие сакральных и светских институций в решении социально значимых проблем. В дискурсивном пространстве сакральное мифотворчество находит свое выражение в форме толкований, предначертаний, сакральных реалий, идейных стереотипах. Оно выполняет двойную функцию: с одной стороны, сакральное мифотворчество нацелено на формирование системы вторичных ценностей, с другой стороны, оно ориентировано на поддержку коммуникации церкви с внешним миром.

Ключевые слова: сакральное мифотворчество; когнитивная карта проекта модернизации; предначертания; апокалипсис; чудо; институция.

Guseynova I. A.

Ph.D. (higher doctorate degree), Ass. Prof., Prof.,
German Language Department, MSLU; e-mail: ginnap@mail.ru

CREATIVITY IN RELIGIOUS MYTHOLOGY AS A WAY OF CONSTRUCTING THE WORLD

The article discusses communicative mechanisms that secure the interaction of religious and secular institutions in dealing with social problems. In the discursive space religious mythmaking manifests itself in the form of interpretations, predestinations, sacral realities, ideological stereotypes. They perform a double function, as creativity in religious mythology is aimed both at forming a system of secondary values and at sustaining communication between the Church and the outside world.

Key words: creativity in religious mythology; cognitive map of modernization project; predestinations; Apocalypse; miracle; institution.

Начало XXI в. характеризуется ростом научных публикаций, посвященных изучению путей пересечения науки и религии, поиску ценностных смыслов, определению общих институционально обусловленных направлений стратегического развития. О сближении сакральных и светских учреждений свидетельствует также когнитивная

карта проекта модернизации Патриарха Кирилла [10, с. 13], представленная ниже.

Карта проекта модернизации Патриарха Кирилла [10, с. 13]

И. И. Халеева справедливо отмечает, что «проект Патриарха Кирилла заключается в возрождении традиционных основ для модернизации, но при этом идеи, которые могли бы быть двигателями перемен пока не выработаны» [10, с. 13]. Тем не менее в научном дискурсе наметилась явная тенденция к пересмотру отношений между наукой и религией, а также к анализу взаимодействия института церкви с социальными институциями. Об этом свидетельствует ряд публикаций, выполненных как отечественными учеными, так и ведущими исследователями из государств – участников СНГ [1; 4].

Многие ученые отмечают также специфику современной религиозной ситуации в мире, которая характеризуется сближением христианства с исламом [6]. Популяризация и демократизация религиозных ценностей осуществляется повсеместно посредством различных коммуникационных каналов распространения – традиционных и компьютерно-опосредованных. Чрезвычайно востребованы ***толкования*** сакральных текстов, содержащих ответы на важные для верующего человека вопросы. В подобных изданиях широко применяется видеовербальный ряд, отражающий различные ритуалы, например принятые в исламе «порядок совершения малого омовения» [8, с. 213] или «порядок совершения намаза» [8, с. 214–215].

Указанные факты свидетельствуют о том, что сакральные институции нацелены на разработку ***механизмов коммуникации***, обеспечивающих их связь со светским миром. Уточняя это положение применительно к данной статье, можно предположить, что речь идет о разработке совместного управленческого инструментария, который способствовал бы консолидации усилий сакральных и светских институтов для решения насущных проблем с опорой на заявленную Патриархом Кириллом когнитивную схему.

Рассмотрим далее возможные механизмы коммуникации, поддерживающие взаимодействие сакральных и светских институтов.

Мы полагаем, что одним из ключевых механизмов коммуникации между сакральными и светскими институциями является «идейное мифотворчество» [5, с. 6], способное объективировать сотрудничество между институтом церкви и светскими институтами как в виртуальном, так в и социальном пространствах. ***Сакральное мифотворчество*** стимулирует развитие системы вторичных ценностей в различных этносоциумах. При этом вторичная ценностная база содержит постоянные формулы действительности, которые представлены в языке преимущественно в виде ключевых слов, пронизывающих различные виды институционального дискурса – дискурса, СМИ, рекламы, маркетинга и др. Отметим, что данная технология широко применялась в идеологическом дискурсе, в том числе и советского периода. Так, Г. В. Осипов пишет, что «многим советским словам был придан характер почти сакральных символов: обожествлена ‘партия’, одухотворен ‘труд’, канонизированы ‘план’ и ‘соревнование’» [5, с. 9]. В контексте вышесказанного нам представляется

целесообразным обратиться к «советскому языку», однако не с позиций И. Г. Земцова, который описывает его как «психологию манипуляции человеком в условиях тоталитарного общества» [2, с. 4], а как к механизму управления коммуникативными процессами, обусловленными необходимостью консолидации усилий различных институтов для решения масштабных задач.

Одним из ключевых механизмов коммуникации сакрального смысла, используемого в советском языке, был способ ***предначертания***. Прежде всего, отметим, что предначертания как в сакральном, так и в общегуманитарном понимании означают некие планы или предписания, подлежащие исполнению. Несмотря на то обстоятельство, что в современном русском языке понятие «***предначертания»*** нередко рассматривается в качестве архаизма, используемого преимущественно в художественной литературе, «пропаганда охотно к нему прибегает для придания особой торжественности всему, что относится к политике и деятельности партии» [2, с. 378]. Применительно к институту церкви указанное понятие традиционно «связывали с образом высшей силы, стоящей над человеком и управляющей его судьбой» [2, с. 378]. Таким образом, из приведенных выше определений следует, что институт, независимо от его специфики, использует один и тот же управленческий подход, обеспечивающий воздействие на массового реципиента. В русле когнитивно-дискурсивной парадигмы предначертания могут быть трансформированы в сценарии или модели, прогнозирующие результаты и последствия тех или иных решений.

«***Идейные стереотипы***» [2, с. 7], на наш взгляд, являются конструктами любой идеологии, так как заключают в себе повышенную информативность и нацелены на внедрение различных усовершенствований в соответствии с требованиями социальной реальности. В качестве идейных стереотипов, являющихся результатом сакрального мифотворчества, являются такие понятия или реалии, как ***апокалипсис*** и ***чудо***.

Апокалипсис и ***чудо*** являются неисчерпаемыми источниками для новейшего сакрального мифотворчества. Как культурные ***реалии*** они зафиксированы в сакральной литературе и находят свое выражение в современной культурно-духовной жизни общества – в массовой литературе, в кинематографе, на телевидении и в виртуальном пространстве Интернета. Понятие ***апокалипсиса***, которое по нашему мнению,

формирует ***сакрально-когнитивный комплекс***, ориентировано на формирование ценностных систем, определяющих поведение индивида в национально-культурном сообществе. Религия при этом может представлять собой этап духовного становления индивида и человечества в целом, которое выражается в пути познания и в попытке анализа и обобщения явлений социальной действительности, с одной стороны, и в стремлении к личному самосовершенствованию, с другой. Многие современные авторы отмечают, что «Идея воздаяния за дурные дела могла возникнуть лишь тогда, когда общество могло составить определенную сумму нравственных убеждений и отличить порок от добродетели» [3, с. 74]. В контексте вышесказанного Библия может рассматриваться как некая сумма этически обусловленного знания, определяющего базовые (первичные) ценностные убеждения человеческого общества. Безусловно, отношение философов к религии амбивалентно, а их взгляды противоречивы, однако ***апокалипсис*** и заложенные в нем ***идеи спасения*** остаются сквозными ценностными понятиями Библии, коммуникации, осуществляемой церковью со светскими институциями в различных форматах, и культурной жизни общества.

Остановимся ниже на понятии ***чуда***. Принято считать, что чудо является «особым деянием, совершаемым Богом, как правило, в назидательных и демонстративных целях. Вопрос о чудесах поднимался, прежде всего, в связи с евангельскими чудесами, совершаемыми Иисусом Христом» [9, с. 379]. Однако в дальнейшем идея чуда нашла свое отражение в философских учениях, например А. Ф. Лосева, В. В. Розанова, Л. Витгенштейна [9], а с недавних пор употребляется применительно к естественнонаучному знанию. Достижения науки и открытия в этом смысле не являются результатом веры в чудеса, а, скорее, являются результатом когнитивного познания, направленного на поиск нового знания. Таким образом, различные физические, химические процессы, открытия в области языкознания и в иных науках могут рассматриваться в качестве способов реализации понятия чуда. Понятие чуда находит свое отражение и в произведениях художественной литературы, когда сюжеты содержат необъяснимо-сверхъестественные элементы. На наш взгляд, это обстоятельство также свидетельствует об интеллектуальных усилиях писателей, которые благодаря силе своего воображения предлагают свои объяснения непознанному.

Сакрально обусловленные идейные стереотипы находят свое выражение в различных видах человеческой деятельности, даже в формулах речевого этикета. Вслед за многими учеными мы полагаем, что «говорящий начинает овладевать нормами речевого этикета с са́мого детства, и они усваиваются настолько глубоко, что воспринимаются “наивным” сознанием как честь повседневного и естественного поведения людей» [7, с. 266]. В дальнейшем вербальное и невербальное поведение человека оценивается по оценочной шкале *хорошо – плохо*, что является способом его этического измерения, отраженного и в сакральной литературе.

На основании проведенного нами анализа мы пришли к следующим выводам:

– принцип конструирования социальной и виртуальной реальности в институциональном дискурсе, нацеленном на разработку общих ценностных смыслов, носит не умозрительный характер, а основан на когнитивных моделях (сценариях), представленных в сакральной литературе прошлого, являющейся результатом сакрального мифотворчества;

– сакральное мифотворчество нацелено на создание идейных стереотипов и ассоциативных рядов, взятых из Библии, выполняющих сигнальную функцию для массового реципиента и способствующих выработке социальных рефлексов;

– символы, являющиеся идеологическими образами без реального содержания, размытость таких сакральных понятий, как *апокалипсис и чудо* играют существенную роль в формировании ассоциативных рядов, поддерживающих механизм коммуникации между сакральными и светскими институциями;

– сакральное мифотворчество выполняет двойное назначение – внутреннее и внешнее: внутреннее направлено на формирование системы вторичных ценностей у индивидуумов, в то время как внешнее нацелено на формирование механизмов коммуникации, осуществляемой между сакральными и светскими институциями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гируцкий А. А.* Наука и религия / А. А. Гируцкий, Р. М. Новрузов. – М. : ФЛИНТА: Наука, 2013. – 416 с.
2. *Земцов И. Г.* Советский язык – энциклопедия жизни. – М. : Вече, 2009. – 512 с.

3. *Карыпкина Ю. Н.* Эсхатология как выражение христианских ценностей (на материале древнеанглийских проповедей) / Этносемиометрия ценностных смыслов: коллективная монография. – Иркутск : ИГЛУ, 2008. – С. 74–96.
4. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2006. – 472 с.
5. *Осипов Г. В.* Советский язык как формула жизни // Земцов И. Г. Советский язык – энциклопедия жизни. – М. : Вече, 2009. – С. 6–15.
6. *Плисов Е. В.* Немецкий религиозный текст в условиях поликонфессиональности: Монография. – Н.-Новгород : НИУ РАНХиГС, 2013. – 160 с.
7. *Ракитянская Е. В.* Дискурсивные технологии в исторической перспективе // Технологизация дискурса в современном обществе: Коллективная монография / под ред. С. Н. Плотниковой. – Иркутск : ИГЛУ, 2011. – С. 266–298.
8. Толкование последних трех частей Священного Корана. – М. : Тафсир, 2011. – 216 с.
9. *Фрумкин К.* Теории чуда в эпоху науки // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход: науч. тр. / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 479–401.
10. *Халеева И. И.* Геополитические детерминанты развития мировых процессов как способ влияния на междисциплинароность подготовки переводчиков // Актуальные проблемы литературного перевода – М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. – С. 9–14. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 9 (695). Серия Языкознание).

УДК 372.881.1

Д. А. Демина

канд. пед. наук, зав. каф. лингвистики и профессиональной коммуникации в области теологии, МГЛУ; e-mail: dasha_k@mail.ru

ФОРМИРОВАНИЕ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ КАРТИНЫ МИРА В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ ТЕОЛОГОВ (иностранные языки)

В статье освещается вопрос формирования пространственной картины мира в различных культурах. Автор говорит о роли и взаимосвязи культуры, языка, профессии и географической местности в процессе восприятия пространства и ретрансляции сформированного восприятия.

Ключевые слова: картина мира; пространство; вторичная языковая личность.

Demina D. A.

Ph.D. (Pedagogics), Head of Department of Linguistics and Professional Communication in the Sphere of Theology, MSLU; e-mail: dasha_k@mail.ru

FORMING SPATIAL WORLD PICTURE IN THE PROCESS OF TEACHING THEOLOGIANS (language learning)

The article is devoted to forming spatial world picture in different cultures. The author considers the role and correlation of culture, language, profession and geographical environment in the process of space perception and retransmission of the formed world picture.

Key words: world picture; space; second language personality.

Понятие «пространство» является фундаментальной бытийной категорией. Каждый человек, представитель любой культуры, живет в пространстве, воспринимает его, формирует о нем свои представления.

Современные философы в своих концепциях выделяют реальное, перцептуальное, концептуальное и другие типы пространства [6, с. 16; 7, с. 56]. Реальное или физическое пространство – это пространство, существующее «на самом деле», оно связано с наличием реальных объектов и явлений внешнего мира [6, с. 16; 7, с. 56]. Перцептуальное пространство – пространство, каким его воспринимает человек своими органами чувств, иными словами, кажущееся пространство, которое, следовательно, может быть сугубо индивидуальным [7, с. 56].

Концептуальное пространство – абстрактная модель, отражение реального пространства на уровне понятий (концептов), имеющих одинаковый смысл для всех людей [4, с. 11]. Физики В. К. Потемкин и А. Л. Симанов характеризуют концептуальное пространство как научное представление о реальном пространстве [6, с. 56].

Французский философ и социальный теоретик Анри Лефевр, занимавшийся разработкой «единой теории пространства, которой он дал название “спациология”» (spatiology)[1] [14], критиковал любое разделение и предлагал такую триаду пространства: 1. *Обжитое* (lived) пространство – повседневный чувствительный опыт пространства, именно на этом уровне формируются «пространственные привязанности» (родина, родительский дом). В этом пространстве Лефевр выделяет 2 уровня: реальное и воображаемое пространство. 2. *Понимаемое* (conceived) пространство – репрезентации пространства в форме моделей и планов. Это интерпретация пространства представителями различных профессий, которые занимаются пространственными практиками (архитекторы, философы, политики, инженеры и др.). Это репрезентация через пространственные практики власти и идеологии, которая находит свое материально выражение в памятниках, фабриках, башнях и т. п. 3. *Воспринимаемое* (percieved) пространство – «пространственные компетенции», практики, которые структурируют социальное пространство (например, практики организации труда). Это пространство опосредует понимаемое и обживаемое пространства.

У Лефевра речь идет о социальном пространстве, однако ученый считает, что «любое пространство предполагает, содержит и скрывает социальные отношения…»[2] [14]. Концепция Лефевра важна для нас

[1] Исследования Лефевра носили идеологический характер. С точки зрения исследователя, развиваемые в начале XX в. редукционистские пространственные теории формировали искаженное восприятие пространства. Лефевр рассматривает вопрос о производстве пространства в контексте проблемы производства и воспроизводства социальных отношений, что позволит изменить последние. В редукционистских теориях, которые разбивают пространство на фрагменты (социальный, смысловой, физический), философ видел опасность превращения пространства в простую пассивную емкость.

[2] В свою очередь социальные отношения также могут реально существовать только в форме пространственных отношений во всей полноте измерений [14].

с точки зрения полноты восприятия пространства, которое философ никогда не сводит к одному фактору – это всегда некий комплекс. Например, описывая городское пространство Венеции, автор подчеркивает связь самогó места (природы) с историей, с социальными отношениями и др. – только в их взаимодействии мог возникнуть этот уникальный город.

Мы видим, что при производстве пространства играет роль целый комплекс составляющих. Такая же картина представляется и в процессе восприятия и репродукции пространства. И хотя отделить их друг от друга не представляется возможным – они влияют друг на друга, обусловливают друг друга – мы считаем, что учитывать по возможности роль каждого из них в процессе формирования вторичной языковой личности необходимо. Это важно для создания целостной картины мира изучаемого языка.

Представитель любой культуры постоянно живет и функционирует в пространстве и то, как человек видит и воспринимает пространство, как усваивает концепты пространства и какую картину мира формирует и ретранслирует далее зависит от множества факторов.

- ***Реальное пространство, которое окружает человека в его повседневной жизни с детства и позже в профессиональной сфере***.

Это реальное пространство часто изначально разное у представителей различных культур в силу природных особенностей региона. Привыкая к окружающему миру с сáмого детства, человек затем переносит этот опыт на новые познаваемые объекты. Так и пространство, присущее конкретной местности, отражается в эпосе, языке, что также влияет на картину мира человека.

- ***Культура***, которая также оказывает влияние на формирование пространственной картины мира у человека, а также обусловливает определенные модели поведения.

Как замечает Ю. С. Степанов, «мы отчетливо осознаем, что обращение с пространством – определенным образом нормированный аспект человеческого поведения, когда замечаем, что люди, воспитанные в разных национальных культурах, обращаются по существу с ним по-разному, в соответствии с принятыми в их стране моделями» [8, с. 8].

Одним из первых ученых, которые занимались восприятием пространства человеком, был Э. Холл. Этот исследователь выявил существенные отличия пространственного поведения у представителей

различных культур. Э. Холл является основателем проксемики, которая изучает закономерности территориальной и пространственной организации коммуникации, влияние пространственных характеристик на межличностное общение. Исследования этого ученого показали, что пространственная организация акта коммуникации (территориальность, индивидуальная дистанция, персональное пространство, оптимальное размещение группы в помещении и т. д.) существенно различается в разных культурах и может быть значимой для процесса коммуникации [13].

Человек живет не просто в каком-то географическом месте, но окружающие человека места культурно насыщенны, они составляют особое культурно-смысловое пространство со своими значимыми местами, которые могут влиять на поведение человека в данном месте, на ход его мыслей, на его чувства. Такой культурный смысл часто недоступен представителям иной культуры. Носители культуры, обитающие в данном конкретном месте, часто не осознают культурного компонента, но действуют соответственно «требованиям» места в силу воспитанной обществом привычки.

В области культурно-смыслового пространства важную роль играет исторический компонент. Понимание пространства и времени изменялось по мере прироста знаний. В наиболее архаичных представлениях пространство и время не вычленялись из материальных объектов и процессов природы, они не воспринимались как объективные природные сущности. Мышление человека было преимущественно конкретным: человек мог хорошо ориентироваться в пространстве, но не воспринимал его вне практической деятельности [3, с. 28]. Постепенно развивались научные представления о пространстве, на формирование которых оказывало возрастающее влияние накопление эмпирического опыта, и в первую очередь опыта, связанного с геометрическими измерениями и астрономическими наблюдениями. Данный опыт также имел культурно-специфические черты. Со временем и с развитием научного знания различия становились всё менее явными, однако не стерлись до конца, и некоторые культурно обусловленные особенности восприятия пространства продолжают оказывать свое влияние на картину мира каждого человека.

- ***Язык***, с помощью которого человек не только описывает пространство, но и воспринимает его через сформировавшуюся языковую картину мира.

Восприятие пространства отражается в языке, выражается через язык. Категория пространства объективирована человеком в языке для обозначения ориентации в конкретном пространстве. Базовые понятия пространственной системы (объект, место, ориентация, статическое расположение объектов в пространстве и их перемещение) отражены во всех современных языках. Благодаря общности физиологии человеческого организма и деятельности человека пространство воспринимается людьми сходным образом, однако имеются определенные культурно и исторически обусловленные нюансы в выражении восприятия пространства.

Например, пространственный фрагмент языковой картины мира в сознании носителей различных языков включает различный набор средств для своего выражения. В индоевропейских языках это – система предлогов, которая сходна в различных языках, но, тем не менее, выявляются и некоторые различия (например, употребление предлогов «auf», «an» в немецком языке и «on» в английском, а также «на» в русском и др.), которые могут вызывать явление интерференции и приводить к языковым ошибкам при изучении иностранных языков даже одной ветви.

Пространственный компонент представлен в языках наречиями, глаголами с пространственным значением, глаголами движения (быть, находиться где-то, перемещаться куда-л. и др.), с названиями частей света, географическими названиями, реалиями и др. При выражении пространственного значения с помощью различных лексических единиц исследователями выделяются определенные различия в различных языках. Например, как считал В. Г. Гак: «Объективно существующее различие между движением человека пешком и с помощью транспорта отражается в значении русских глаголов *идти* и *ехать*, но никак лексически не выражается во французском. С другой стороны, в русском языке употребляют один и тот же глагол в сочетаниях *пароход плывет, человек плывет, бревно плывет*, хотя сами по себе эти действия различны и во французском языке обозначаются разными глаголами: *naviguer*, *nager*, *flotter*. Аналогично в немецком: *fahren* (о корабле), *segeln* (под парусом), *schwimmen* (о человеке), *ziehen* (об облаках). Семантические расхождения такого рода вызваны тем, что люди, пользуясь разными языками, по-разному членят объективный мир: каждый язык имеет свою “картину мира”» [1, с. 20].

В работах Т. В. Цивьян, В. Н. Топорова, Т. В Топоровой [9–11] и др. для описания пространства выработан способ анализа бинарных оппозиций, который объясняется объективно бинарным характером восприятия самого́ пространства. Такое восприятие пространства обусловлено физически (строением тела, парными частями тела, симметрией), а также онтологически (суть дуальных членений связана с биологическим значением разнополости) и гносеологически (творческий подход к познанию, способность к сопоставлению и противопоставлению, к выделению противоположных свойств предметов при наличии общей основы для сопоставления).

Различные исторические формы восприятия пространства также остались выраженными в языке [5]. Так, В. Н. Топоров вывел специфические характеристики мифопоэтического восприятия пространства. В мифах встречается идея о происхождении частей космического или земного пространства из членов тела Первочеловека. В мифопоэтическом сознании для описания пространства использовался антропоморфный код, своеобразное «очеловечивание» вселенского пространства через его связь с частями человеческого тела: подножье горы, горный хребет, устье реки, глава горы, горловина и т. д., а также понятия правое / левое, верх / низ и др. [9, с. 232–245]. В немецком языке аналогично: *Bergfuss*, *Bergrücken*, *Flussmündung* и др.

Позже в языке находили свое отражение новые знания о категории пространства: методы измерения пространства (антропоморфные, позже метрические), научные воззрения о пространстве и о его свойствах. Многие из данных знаний нашли свое отражение в языке и, несмотря на то, что некоторые из них устарели и не соответствуют современному пониманию, они остались запечатленными в языке и относятся к национальной языковой картине мира. Соответствующие понятия в языке вызывают определенные образы у говорящих. Например: вершок – мера длины для измерения роста. Для выражения роста человека использовали сочетание «X аршинов и Y вершков», домашних мелких животных измеряли вершками. В современном разговорном языке осталось юмористическое выражение «от горшка два вершка».

Для того, чтобы верно понимать подобные выражения, а также воспринимать различное отношение к пространству, необходимо формировать у обучающихся соответствующие схемы общения и образы, которые вызывают соответствующие лексические единицы у инофонов.

Особого внимания заслуживает тот факт, что даже общечеловеческие понятия, в том числе научные термины, могут иметь свою культурную составляющую. Семантика традиционно считающихся эквивалентными в различных языках слов может не совпадать. Как пример можно привести результат диссертационного исследования Ю. В. Гринкевич, которая проанализировала, как представлены геометрические символы круга и квадрата в мифологии, религии, истории и в искусстве русско- и англоязычной культур. Ю. В. Гринкевич приходит к выводу, что «*квадрат* в русской языковой картине мира играет заметно менее существенную роль по сравнению с *кругом*. Вклад концепта *круг* более существенен для русской национальной картины мира, в то время как для английской национальной картины мира концепты *квадрат* и *круг* одинаково значимы, т. е. по сравнению с англоязычной, русскоязычная культура более «круглая», а англоязычная, по сравнению с русскоязычной, более «квадратная» [2].

Этот факт находит отражение как в языке, в том числе в устойчивых выражениях, так и в пространственной деятельности (например, в устройстве городов).

Причины этого автор видит в том числе в религиозной картине мира, присущей этим народам в их историческом развитии. Так, «геометрический символ круга хорошо представлен в обеих культурах, поскольку солярный культ изначально был присущ всем индоевропейским народам. Небесный символизм и вера в небесную силу (культ солнца) лежали в основе первобытных ритуалов и ранней архитектуры… Квадрат как мифологический символ также играл существенную роль в обеих изучаемых культурных традициях. Он использовался для обозначения горизонтальной плоскости Мирового древа и, собственно, земли в противопоставлении кругу – небу. На представлении о квадрате как о символе мироздания основана архитектура храмовых сооружений и геометрия поселений. … квадрат был символом земли, а культ земли, плодородия и связанных с ними языческих богов оказался менее востребованным в христианской религии, проповедующей воздержание и превосходство духа над плотью. Поэтому и квадрат как символ земли оказался почти забытым и не настолько востребованным, как круг. Однако в англоязычной культуре квадрат все-таки играет более существенную роль в силу того, что, во-первых, по-видимому, он изначально у кельтов был более значим

(кельтский символ центра мира) и распространен, чем у славян; а во-вторых, сказалось римское влияние, в частности архитектуры (переход от круглых в плане жилищ и поселений к квадратным в плане) и философии (пифагорейство)» [2].

- ***Профессия, представителем которой является конкретный человек***.

Люди могут по-разному воспринимать окружающее пространство и свою роль в пространственной деятельности под влиянием своей профессии.

Если мы ведем речь о теологах, в этом случае профессиональная картина мира будет тесно связана с культурно обусловленной и религиозной картиной мира. В случае, если религия, которую исповедует человек, является культурообразующей, очень сложно выделить именно религиозный компонент, так как он плотно вплетается в культурный. В данной публикации мы не ставим такой задачи, так как это – тема фундаментального исследования, мы лишь хотим обозначить данную проблему и привести некоторые примеры, которые, по нашему мнению, помогут показать важность дальнейшего изучения этого вопроса.

Каждый человек выстраивает свою ментальную карту пространства, которая позволяет ему функционировать, учитывая пространственную заданность. Такая карта – это синтез различных концептов пространства и их взаимоотношений, а также и их личных воспоминаний, опыта и толкования. Для теологов особую роль играет умение составления таких ментальных карт, систематизация информации и опыта о всех видах пространства. Без такого умения невозможно более или менее полное восприятие религиозных текстов, в которых часто очень важную роль играет коннотация, связанная с каким-либо конкретным местом, а понимание этой коннотации возможно лишь в связи с предыдущими текстами какого-либо корпуса [12, с. 41–43]. Текст Священного Писания принизан сетью пространственных отношений, которые соединяют пространство прошлого и будущего. Понимание Нового Завета часто невозможно без знания Ветхого Завета, внутри Ветхого Завета также существует множество отсылок к знанию более ранних текстов.

При формировании концепта пространства также играет роль деятельность людей, те действия, которые принято в этом обществе выполнять в конкретном месте [12, с. 330]. При этом понимание

значения действий в определенном месте, позволяет воспринять пространственный концепт, который эти действия обусловливает. Это знание является необходимым для понимания сути выполняемых действий и для выстраивания собственной линии поведения. Особенную роль эти знания могут сыграть, когда мы говорим о поведении людей в священных для них местах. Это знание позволит не задевать чувства других людей и уважать их и их традиции. Именно это знание позволит не оскорбить религиозные чувства других людей, в том числе представителей иных религий и культур, и с должным уважением принять их поведение, а также не допустить неподобающего конкретному месту поведения вне зависимости от религиозных воззрений каждого человека.

Все эти особенности восприятия пространства играют важную роль при формировании иноязычной картины мира, а следовательно, и при формировании вторичной языковой личности, и заслуживают отдельного внимания в процессе обучения специалистов иностранным языкам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гак В. Г.* Языковые преобразования. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 736 с.
2. *Гринкевич Ю. В.* Восприятие пространства в русскоязычной и англоязычной культурах (на материале пространственно-геометрических концептов круг и квадрат) : автореф. дис. ... канд. культурол. – М., 2006. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.dissercat.com/content/vospriyatie-prostranstva-v-russkoyazychnoi-i-angloyazychnoi-kulturakh-na-materiale-prostrans
3. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. – М. : Искусство, 1972. – 257 с.
4. *Зобов Р. А., Мостепаненко А. М.* О типологии пространственно-временных отношений в сфере искусства // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л. : Наука, 1974. – С. 58–74.
5. *Кубрякова Е. С.* Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) // Известия РАН, серия литература и язык. – Т. 56. – № 3. – М., 1997. – С. 22–31.
6. *Мостепаненко А. М.* Проблема универсальных свойств пространства и времени. – Л. : Наука, 1969. – 90 с.
7. *Потемкин В. К., Симанов А. Л.* Пространство в структуре мира. – Новосибирск : Наука, 1990. – 176 с.

8. *Степанов Ю. С.* Семиотика. – М. : Наука, 1971. – 167 с.
9. *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М. : Наука, 1983. – С. 227–284.
10. *Топорова В. М.* Типология языковых концептов пространственной формы // Семантика языковых единиц : материалы VI Междунар. конф. : в 2 т. – Т. 1. – М., 1998. – С. 215–218.
11. *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. – М. : Наука, 1990. – 215 с.
12. *Geiger M.* Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium. – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 10. Folge. – Stuttgart : W. Kohlhammer, 2010. – 368 S.
13. *Hall E.* The hidden dimension. – N. Y. : Doubleday, 1966. – 270 p.
14. *Lefebvre H.* The Production of Space. – Oxford : Blackwell, 1991. – 454 p.

УДК 502.1

О. И. Клименко

соискатель каф. теории и истории культуры Государственной академии славянской культуры (ГАСК), Москва; e-mail: olynord@mail.ru

РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ГЛОБАЛЬНОГО ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Глобальный экологический кризис является следствием кризиса духовного – развития мировоззрения, провозглашающего примат личности перед религией, нацией, обществом, государством и окружающей природной средой. Кризис проявляется и в области языкознания – идет процесс упрощения языковой системы. Рассмотрение вопроса автором проводится с позиций православия.

Ключевые слова: православие; глобализация; экология; экологический кризис; религия; «экологичность» религии; «экология слова».

Klimenko O. I.

Ph.D. student, Department of Theory and History of Culture, State Academy of Slavonic Culture (SASC), Moscow; e-mail: olynord@mail.ru

RELIGIOUS ASPECT OF GLOBAL ECOLOGICAL CRISIS

Global ecological crisis is a consequence of spiritual crisis, which consists in developing an outlook proclaiming the precedence of the personality over religion, society, state, nation and environment. The crisis also manifests itself in the field of linguistics: the process of simplification of the language system is under way. The author considers the issue from the Orthodox perspective.

Key words: Orthodoxy; globalization; ecology; ecological crisis; religion; religion's compatibility with ecology; linguo-ecology.

Современность можно охарактеризовать двумя важнейшими процессами – глобализацией и глобальным экологическим кризисом.

Глобализация – процесс всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации, формирование так называемой «поликультуры» («мультикультуры») и «культуры мира» [4].

Лишь недавно человечество начало осознавать взаимосвязь национальных и глобальных интересов. Этому способствовали и способствуют общие вызовы такие, как международный терроризм, кризис мировой экономики или экологический кризис, затрагивающие все страны.

Нынешнее развитие человеческой цивилизации создало условия, при которых под угрозой оказалось само существование жизни на планете. Глобальный кризис затронул все стороны человеческого существования: миллионы людей умирают от голода и болезней, растет преступность, антропогенные факторы производят такие изменения в окружающей среде, которые могут сделать ее непригодной для дальнейшей жизни человека.

Человечество хронически страдает от этих проблем, потому что они носят, прежде всего, этический и духовный характер. Катастрофы внешнего мира отражают кризис мировоззрения и системы ценностей современного человечества. Глобализационные процессы характеризуются так же стиранием языковых различий, формированием международного языка и международного сленга. Упрощение и разрушение языка ведет к разрушению личности отдельного человека и цивилизации в целом. Поэтому безуспешны попытки решать эти проблемы, игнорируя духовный аспект.

В деятельности отдельного человека и всего общества (социума), цивилизации первичным является духовное начало – мировоззрение, т. е. система взглядов на мир в целом. От того, как отдельный человек и человечество в целом представляют себе окружающий мир, свое место и роль в нем, зависит и характер его деятельности.

Действительно, глубокое изучение сути кризиса и культурно-исторического развития человечества говорит об изначальном противопоставлении социума и биосферы уже в период древнейших цивилизаций, многие из которых пережили региональные экологические кризисы, а некоторые исчезли с лица планеты. Причиной указанных катастроф являлось во всех случаях потребительское отношение к окружающей среде и пренебрежение законами природы. То есть экологические кризисы во все времена являлись следствиями кризисов духовных, а история в этом аспекте предстает как «великий учебник экологии».

Важнейший аспект глобализационных процессов – религиозный; из множества существующих религий мыслится создание некоего суррогата, включающего в себя важнейшие положения трех мировых религий с добавлением оккультизма и эзотерики.

Глобальный экологический кризис, осознанный человечеством во второй половине XX в., предполагает поиск путей выхода из него

при активном поиске «виновного». С середины XX в. такими «виновными» в либерально-демократической среде считаются христианство и иудаизм, якобы провозглашающие примат человека перед природой. Такие взгляды дают благодатную почву для развития неоязычества, квазинеоязычества (вплоть до откровенного фашизма) и направлений «экологического» толка, провозглашающих возврат к древним языческим верованиям, к осознанию себя составной частью природы, к осуществлению своей деятельности в соответствии с идеями экологизма.

Экологизм – идеология, в основе которой лежит представление о том, что человек является частью природы, а состояние окружающей среды стоит выше удовлетворения потребностей человека [3, с. 37]. Экологизм, провозглашая «культ природы», не только потребности, но и саму ценность человеческой жизни ставит ниже так называемых «интересов природы». Это находит отражение в идее регулирования роста народонаселения, другими словами – сокращения населения из-за «ограниченности ресурсов», выдвинутой Римским клубом. Позиция Римского клуба всецело построена на теории золотого миллиарда и нацелена на выживание избранных. Мировой элитой делается вывод о необходимости сокращения численности бедных стран (проповедь абортов и химической контрацепции) в силу ограниченности ресурсов. Задача прямо связана с сохранением дикой природы. Большинство современных фондов, прикрывающихся лозунгами неприкосновенности живой природы, имеют целью контроль численности населения. Таким образом, экологизм имеет сходные черты с фашизмом.

Поиск новых духовно-нравственных ориентиров способствовал возникновению специфических экологических подходов, во многом сближающихся с восточным миропониманием – индуизмом и буддизмом. Экософия – глубинная экология (А. Наесс, У. Андерсон, У. Фокс); забота о природе становится заботой о себе, все преграды между «я» и природой рушатся, человек начинает мыслить «изнутри» природы, мораль оказывается излишней. Личность превращается в «эко-я», она готова «сбросить с себя бремя отождествления только с человеческой сущностью»[1]. Человек начинает говорить от имени Земли, лесов и гор.

В рамках глубинной экологии предлагаются способы слияния с природой: ритуальные формы действий, медитативные упражнения,

[1] Приводится по: [5].

пробуждение «эволюционной памяти», «эко-дыхательные» упражнения, подключающие «я» человека к большому экологическому «я». Человек утрачивает индивидуальную свободу, подчиняясь душе природы, растворяясь в ней.

Персоналистическая экология рассматривает отношение человека к природе в интимно-личностных, этических, эстетических, религиозных аспектах. Изменение взаимоотношений общества и природы начинается с изменения самой структуры нашего «я». Традиционное противопоставление «я» и окружающего мира заменяется представлением о том, что наше «я» – это поле, которое постоянно расширяется, углубляется, сливаясь со всем существующим на планете. Идеи персоналистической экологии ориентированы на сотрудничество с природой, на «руководство» природой, на расширение возможностей природы. Зачастую эти идеи связаны с христианством – отношения человека и природы должны приобрести характер симфонии. Библейский Эдем – идеальный образ природы, возврат к единению с природой. Грехопадение – это деспотически-потребительское отношение к природе, выраженное в рационализации взглядов на природу как на объект анализа и носитель стоимости. Мироощущение христианина способно за видимой ограниченностью природы прозреть божественный замысел движения тварного мира к совершенству, к единению с Творцом. В этом случае «я» не растворяется в душе природы, напротив, зрелость «я» есть залог существования и «возрастания» природы.

«Критика» христианства была начата Л. Уайтом в статье «Исторические корни нашего экологического кризиса», опубликованной в 1967 г. в журнале «Science». Л. Уайт считает, что «разрушив языческий анимизм, христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов» [6, с. 188]. Выход из кризиса Л. Уайт видит не в совершенствовании науки и техники, так как они выросли из христианского отношения человека к природе, а в смене религии или в переосмыслении старой. А так как новая религия, в идеале – дзен-буддизм, вряд ли приживется, то предлагается следовать еретической идее равенства всех тварей св. Франциска Ассизского.

Сходный взгляд выдвинул английский историк Арнольд Тойнби. Претерпев в конце 50-х гг. XX в. духовный кризис, Тойнби превратился из христианского философа, хотя и явно не ортодоксального,

в убежденного противника христианства. В своей статье «Религиозные основы современного экологического кризиса», опубликованной в 1973 г., ответственность за экологический кризис Тойнби возложил на целый ряд мест из Священного Писания, которые отводят человеку роль венца природы и ее хозяина (Быт. 1:26) [1]. Единственным выходом является возврат к язычеству. В числе более экологичных религий Тойнби упоминает древнегреческие языческие культы, буддизм, синтоизм и даосизм. Даже зороастризм, по его мнению, экологичнее, чем христианство, поскольку в Авесте присутствует мотив любования природой, а не господства над нею.

Практически одновременно с ним с критикой христианства выступил известный философ контркультуры Теодор Роззак. Эта тема присутствует, в частности, в его известной книге «Там, где кончается пустыня» 1973 г. Подобно Тойнби, Роззак усмотрел источник экологического кризиса, прежде всего в христианском представлении о человеке как о венце природы.

Тема религии стала одной из основных в пятом докладе Римского клуба – «Цели для человечества» (1977), подготовленном группой исследователей под руководством Эрвина Ласло. В нем, в частности, была предпринята попытка выявить контуры новой экологичной религии, составленной из элементов индуизма, буддизма, даосизма, ислама и христианства.

В обвинениях христианства в экологическом кризисе можно выделить следующие составляющие: человеку отводится роль венца природы и ее хозяина; христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию естественных объектов, и, как следствие, необходим возврат к язычеству или переход к восточным религиям.

Современные либерально ориентированные мыслители, говоря об идеях XIX в. – о создании расы богов на Земле, наделенных могущественными возможностями, волей и сознанием, способными подчинить мир и управлять им, справедливо классифицируют их как крайний антропоцентризм, но, увы, выводят его не только из учений Маркса и Ницше, но и из двухтысячелетней традиции христианства.

Говоря об «экологичности» религий, необходимо дать определение понятию «экологическое сознание» общества. «Экологическое сознание» представляет собой совокупность представлений

«о взаимосвязях в системе “человек-природа” и в самой природе, существующего отношения к природе, а также соответствующих стратегий и технологий взаимодействия с ней» [2, с. 72].

Необходимо подчеркнуть изначальную глубокую экологичность христианского учения. Экология – наука о доме. Образ мира как дома мы встречаем в евангельской притче о верном домоуправителе (Мф. 24: 45–51; Лк. 12: 42–48) [1], где человек представлен как назначенный господином управитель большого дома, ожидающий возвращения своего господина и обязанный дать Ему отчет о своей деятельности. С точки зрения богословского подхода к созиданию мира здесь налицо тема благоразумного отношения человека к богозаданному миру.

Для православного сознания все бедственные состояния природы имеют своей глубинной причиной искажение нравственной основы изначально данного человеку господства над природой, когда заповедь «хранить и возделывать» была забыта и эксплуатация природы стала основой цивилизации.

Возвышение человека и водворение его в центр культурного космоса происходит в эпоху Возрождения, когда, по меткому выражению У. Шекспира, «распалась связь времен», когда сами основы христианства были поставлены под сомнение. Последующая эпоха Просвещения характеризуется противостоянием человека природе с целью ее порабощения и с максимально возможным ее использованием в собственных интересах. Имя философа эпохи Возрождения Френсиса Бэкона, считавшегося основоположником английского материализма, не случайно открывает всё более умножившийся с годами список теоретиков и практиков экологического тоталитаризма, результаты которого оцениваются сегодня как преддверие экологической катастрофы. Призыв Ф. Бэкона доказать силу человеческих знаний и степень могущества человека путем покорения природы вполне соответствовал… пропагандистским усилиям российского селекционера И. В. Мичурина, достаточно быстро убедившего своих соотечественников в том, что «нельзя ждать милостей от природы», и не без успеха призывавшего «взять их у нее»[1].

Таким образом, переход к эпохе Возрождения сопровождался неуклонным возрастанием роли потребительского менталитета. Этому способствовало всё более заметное духовное размежевание Запада

[1] Приводится по: [7].

и Востока. Реформация, возникновение протестантизма разрушили нравственные и правовые ограничения католического мира, направленные против частного предпринимательства и ростовщичества, в определенной степени способствовавших поддержанию экологического равновесия.

В истинно христианском мировоззрении человек может только надеяться получить спасение и должен заслужить его в процессе своей жизнедеятельности. Протестантизм утверждает, что человек уже спасен искупительной жертвой Христа. Это дает человеку внутреннюю свободу от земной власти, обосновывает и освящает частное предпринимательство, лишенное в Средневековье официальной санкции. Рыцарское сословие с его идеалами чести и благородства трансформируется в сословие хозяйственников и предпринимателей.

Планета стала рассматриваться как обиталище людей, специально созданное для них Богом. Человек, действуя, якобы, по воле Божественного Провидения, подчиняет себе природную среду и, в известном смысле, завершает работу по сотворению мира, используя природные ресурсы среды своего обитания. Таким образом, Земля – дом для человека, а сам человек – хозяин мира.

Протестантский рационализм требовал власти над миром. Произошла потеря понятия о непреходящей нравственной ценности труда, труда – не средства заработка, обогащения или удовлетворения прихотей, а средства искупления первородного греха, средства уничтожения всякого зла, ибо труд, согласно книге Бытия, есть наказание Господне человеку. В протестантской же морали труд превращается в свою противоположность – в основу частного предпринимательства.

В результате, разрозненное экономически и политически, отчаянно противоборствующее на своей антропоцентрической арене, но безусловно единое в борьбе с природой, цивилизованное сообщество получило то, чего так последовательно добивалось на протяжении четырех столетий: оно наконец «покорило» природу.

Необходимо отметить, что в Евангелии обоснована никчемность и гибельность умножения материальных богатств на этом свете. «Не собирайте себе сокровищ на земле, ... но собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6:19–21) [1]; «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф. 6:26) [1]. Это – призыв к возврату в биосферу, к единению с природой.

Таким образом, обвинения христианства в современной научной, учебной и публицистической литературе в инициировании экологического кризиса базируются на принципиальном незнании христианства как такового или на сознательном искажении сущности христианского вероучения и христианской культуры.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в статье «Христианский взгляд на экологическую проблему» изложил основные положения этого понимания.

Во-первых, рассматривается нравственный принцип владычества и причины его утраты. «Обладайте и владычествуйте над всею землею» – эта богооткровенная истина впервые зафиксирована Бытописателем в те отдаленные времена, когда религиозные верования всех народов, за исключением его собственного, были проникнуты чувством зависимости от природы, когда ее стихии обожествлялись, и люди воспринимали их грозную власть над собой с не меньшей покорностью, чем деспотизм своих вождей и правителей. Но не о такой власти человека над природой говорит Книга Бытия. Уже та забота, с какою «насадил Господь Бог рай в Едеме, на востоке, и поместил там человека, которого создал, и произрастил... всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи» с тем, чтобы человек «возделывал и хранил» место своего обитания, показывает, что дарованное ему владычество над природой должно быть подобно владычеству Божию над миром: это не деспотический произвол тирана, а царственное промышление о благе каждого создания.

Если заключительные слова первой главы Книги Бытия – «И увидел Бог все, что создал, и вот, хорошо весьма» воспринимаются как удовлетворение Творца гармонией и целесообразностью созданного Им космоса, в котором человек причастен всем другим земным существам, то вторая глава представляет человека как свободную разумную личность, «причастную Божественной полноте» и призванную совершенствовать окружающий мир. Нарекая имена животным, человек исходит из познания их сущности. Поэтому человеку дано владычествовать над земной природой. Это значит, что человек, созданный по образу и подобию Божию, должен был восходить сам и возводить вместе с собою всякий род творений к Богу. Так выясняется нравственная высота господства человека над природой: постоянное попечение о благобытии всей твари, возможное лишь при любви к каждому созданию [4, с. 99].

Но первые люди не выполнили этого назначения. Грехопадение, усиленное самооправданием, повлекло за собой скорби, болезни и смерть. Расстроилась и жизнь природы, ставшей враждебной человеку. Его господство над нею сменилось необходимостью отстаивать свое существование от грозных природных стихий и бороться с «терниями и волчцами» земли, «в поте лица добывая у нее хлеб свой» (Быт. 3: 18–19) [1].

Не было отнято у людей Божие благословение «владычествовать над всею землею». Но это владычество после грехопадения из реального в саду Эдемском стало как бы потенциальным на земле, производящей теперь «тернии и волчцы». Возмущенную человеком землю и всю природу ему предстояло покорять трудом постепенно, в длительном процессе исторического развития на избранном пути познания добра и зла [4, с. 100].

Таким образом, следует признать, что православие дает всему миру пример подлинного самоограничения, т. е. указывает реальный путь выхода из экологического кризиса.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание Московской Патриархии. – М., 1968 (с синодального издания 1912).
2. *Большаков А. А.* Древняя Русь IX–XIII вв. Очерки истории и антропоэкологии. – М. : МНЭПУ, 1997. – 104 с.
3. *Евдокимов А. Ю.* «Новые» религиозные движения : учеб. пособие [Текст]. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2001. – 242 с.
4. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Христианский взгляд на экологическую проблему // Православие и экология. Московский патриархат. Отдел религиозного образования и катехизации. – М. : Российский Православный университет св. Иоанна Богослова, 1997. – С. 97–100.
5. *Сид Дж.* Думая как гора: на пути к Совету всех существ / Сид Дж., Мэйси Дж., Флеминг П. – М.,1992. – 120 с.
6. *Уайт Л.* Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М. : Прогресс, 1990. – С. 188–203.
7. *Чучин-Русов А. Е.* Единое поле мировой культуры. Кижли-концепция : в 2 ч. – Ч. 1. Теория единого поля / А. Чучин-Русов. – М. : Прогресс-традиция, 2002. – 664 с.

УДК 81.1

Т. Е. Литвиненко

д-р филол. наук, зав. каф. романской филологии Евразийского лингвистического института, филиала МГЛУ, г. Иркутск;
e-mail: leto1994@mail.ru

МЕТАФОРА В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ

В статье рассматривается проблема актуализации концептуальной метафоры «FE es LUZ» на материале энциклики Папы Римского Франциска «Lumen Fidei».

Ключевые слова: концептуальная метафора; религиозный дискурс; вера; интертекст.

Litvinenko T. E.

Ph.D. (higher doctorate degree), Head of Roman languages Department, Irkutsk Euro-Asian Linguistic Institute of MSLU (MSLU EALI);
e-mail: leto1994@mail.ru

METAPHOR IN RELIGIOUS DISCOURSE

The article deals with the problem of actualization of the conceptual metaphor "FAITH is LIGHT" in the Encyclical Letter "Lumen Fidei" by the Supreme Pontiff Francis.

Key words: metaphor; religious discourse; faith; intertext.

Среди множества атрибутов подлинного бытия человека в мире особое место занимают две неотъемлемые составляющие его существования: вера и язык. Несмотря на их очевидное несходство, а точнее, на наличие между ними фундаментальных расхождений, они обнаруживают много общего. Служа средством приобщения к сокровенному, постижения тайны, скрытой во времени и в вечности, вера, а наряду с ней и язык, рассматриваемый современной лингвистикой как средство получения, хранения и передачи знаний и опыта [2], оказываются специфически вовлеченными в сферу когниции. Нуждаясь же в том, чтобы быть высказанной, вера оказывается включенной в сферу коммуникации – сферу, где откровение воплощается в слове, в языке, становясь духовной основой религиозного дискурса.

Между тем известно, что на пути вербализации духовного опыта, интерпретируемого современным языкознанием как сложно структурированный концепт (концептуальная область), имеется множество

различных, в том числе и собственно лингвистических, препятствий. В своем крайнем преломлении они могут рассматриваться как основание для полного отказа от знаковой репрезентации, на что, в частности, указывал Ю. С. Степанов, признавая факт неописуемости концепта ВЕРА, согласуемый с теологическим положением об апофатизме как об отказе от словесных определений для передачи духовных реалий [4].

Обращение к религиозному дискурсу, однако, показывает, что такого рода запреты, обусловленные, среди прочего, и кажущейся бедностью выразительных возможностей языка, – недостатками семантики его единиц, в значительной мере преодолимы с помощью самих имен и предикатов [1]. Более того, за тысячелетнюю историю в дискурсе прочно утвердилась особая лингвокогнитивная процедура, позволяющая нивелировать «излишнюю» асимметричность его формы и содержания. Ею стала актуализация концептуальных метафор, благодаря которой возникла область вторичных предикатов, приписывающих непредметным сущностям, подобным вере, непосредственно наблюдаемые и, таким образом, познаваемые свойства.

Тот факт, что большинство метафорических предикатов характеризуют отвлеченные религиозные понятия по аналогии с физическими предметами и явлениями, находит объяснение в теории, согласно которой в основе метафоризации лежит процесс взаимодействия между двумя структурами знания – сферой источника и сферой мишени [3]. В результате метафорического отображения сформировавшиеся в ходе взаимодействия человека с окружающим миром элементы сферы-источника проецируются на структуру менее понятной ему концептуальной сферы-мишени. А поскольку базовым источником знаний коммуниканта о мире служит его первичный физический опыт, категоризация познаваемой действительности осуществляется им в виде простых, опосредованных этим видом опыта образов.

Примером такого рода концептуальных переносов может служить текст Энциклики Папы Римского Франциска «Lumen Fidei» [5; 6], где домен LUZ (СВЕТ) служит сферой-источником метафоризации целого ряда концептов, включенных или сопряженных с верой как с областью-мишенью.

Так, уже само заглавие Энциклики и мотивированные им первые слова послания вербализуют метафорическую модель «FE es LUZ» («ВЕРА – это СВЕТ»):

La luz de la fe: la tradición de la Iglesia ha indicado con esta expresión el gran don traído por Jesucristo…

СВЕТ ВЕРЫ – этим словосочетанием Предание Церкви обозначило великий дар, принесенный Иисусом…

Отметим, что приведенная фраза позволяет выделить в данной сфере один из ее важных компонентов: слот FUENTE de LUZ (ИСТОЧНИК СВЕТА), дискурсивным знаком которого выступает здесь имя Бога-Сына. При этом постижение величия Иисуса также производится с помощью структурно близкой метафоры DIOS es LUZ (БОГ – это СВЕТ):

… en el Evangelio de san Juan se presenta con estas palabras: «Yo he venido al mundo como luz, y así, el que cree en mí no quedará en tinieblas» (Jn 12,46). También san Pablo se expresa en los mismos términos: «Pues el Dios que dijo: “Brille la luz del seno de las tinieblas”, ha brillado en nuestros corazones» (2 Co 4,6).

…в Евангелии от Иоанна Он Сам говорит о Себе так: «Я, свет, пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12, 46). А святой Павел говорит следующее: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца» (2 Кор 4, 6).

Процитированные высказывания указывают на одну из важных особенностей религиозного дискурса, непосредственно касающуюся и рассматриваемых здесь метафор, а именно, на то, что религиозные произведения имеют очевидный интертекстуальный характер, восходя как к первоисточнику к книгам Священного Писания. Заложенные в Библии духовные смыслы, становящиеся понятийной и языковой основой всех последующих интертекстов, воспроизводятся в них в виде системы точных и преобразованных заимствований, само существование которых невозможно без священного претекста.

Наличием библейского первоисточника обусловлено, в частности, метонимическое смещение при актуализации названной метафоры, проходящее по линии часть-целое:

La luz de la fe es la de un Rostro en el que se ve al Padre.

Свет веры – свет Лика, в котором виден Отец.

А также перевод метафорического тождества БОГ – это СВЕТ в каузативную плоскость, мотивирующую становление базового уподобления ВЕРА – это СВЕТ:

…luz de la fe es una luz encarnada, que procede de la vida luminosa de Jesús.

…свет веры – воплощенный свет, исходящий от светящейся жизни Иисуса.

К сказанному нужно добавить, что во второй из приведенных выше цитат к компонентам, объективирующим метафорическую структуру, относится глагол *brillar*, приобретший семантику результата действия: «воссиять», «озарить», и, несомненно, антоним, вербализующий ключевую библейскую дихотомию *luz – tinieblas* (*свет – тьма*).

Среди других номинантов источников света, связанных с непосредственным жизненным опытом верующих (и вновь свидетельствующих о свете метонимически), могут быть указаны объекты физического мира. Прежде всего, это – небесные светила, служащие метафорическими именами Бога:

Солнце

Conscientes del vasto horizonte que la fe les abría, los cristianos llamaron a Cristo el verdadero sol, «cuyos rayos dan la vida».

Христиане, зная, какой великий горизонт открывает перед ними вера, называли Христа Истинным Солнцем, «чьи лучи даруют жизнь».

Утренняя звезда (Венера)

Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso.

Кто верит – тот видит; видит в свете, озаряющем всю протяженность пути, потому что нам сопутствует воскресший Христос, незакатная утренняя звезда.

Путеводная звезда

Deseo hablar precisamente de esta luz de la fe para que crezca e ilumine el presente, y llegue a convertirse en estrella que muestre el horizonte de nuestro camino en un tiempo en el que el hombre tiene especialmente necesidad de luz.

Я хотел бы поговорить именно об этом свете веры, чтобы он, усилившись, осветил настоящее и стал звездой, указывающей горизонты нашего странствия, в эпоху, когда человеку особенно необходим свет.

Последние примеры могут быть интерпретированы как репрезентанты динамических, процессуальных структур (метафорических

сценариев), в значительной мере характеризующих данный вид дискурса. Такие сценарии реализуются в нем, в частности, в ходе актуализации сопряженной с концептом FE (ВЕРА) метафоры VIDA es CAMINO (ЖИЗНЬ – это ПУТЬ):

> La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo.
>
> Вера, получаемая нами как сверхъестественный дар Бога, оказывается путеводным светом, сиянием, указывающим направление нашего странствия во времени.

В интегрированном метафорическом пространстве источник света может также обозначаться апеллятивом *llama* – «огонь», «пламя»:

> Por tanto, es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo.
>
> Поэтому насущно необходимо заново осознать, что свет – отличительная особенность веры, ведь когда ее пламя угасает, то, в конце концов, затухают и все прочие огни.

Еще одним компонентом концептуальной структуры FE es LUZ выступает слот ÓRGANO de la VISIÓN (ОРГАН ЗРЕНИЯ), вербализуемый в едином контексте с глаголами перцептивной семантики:

> La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad.
>
> Познание веры рождается именно тогда, когда мы получаем великую любовь Бога, преображающую нас изнутри и дарующую нам новые очи, чтобы видеть реальность.

Примечательно, что и само слово *ojos* получает здесь метафорическое значение, поскольку речь идет о *новых глазах,* позволяющих увидеть истинный мир, освещенный божественным светом. Аналогичным образом и в следующем высказывании, где говорится, что глаза верующего обретают способность видеть не только внешнюю реальность, но и скрытую от обычного человека суть вещей:

> Gracias a la unión con la escucha, el ver también forma parte del seguimiento de Jesús, y la fe se presenta como un camino de la mirada, en el que los ojos se acostumbran a ver en profundidad.
>
> Благодаря союзу со слушанием процесс ви́дения становится следованием за Христом, и вера предстает как путь ви́дения, на котором глаза привыкают смотреть вглубь.

Как свидетельствует цитата, концепт OJOS здесь встроен в структуру более высокого уровня FE es VISIÓN (ВЕРА – это ВИ́ДЕНИЕ), в свою очередь, объединенной в общем метафорическом пространстве со структурой FE es ESCUCHA (ВЕРА – это СЛУШАНИЕ). Помимо данного фрагмента обе метафоры объективируются заголовком одного из разделов Энциклики: *La fe como escucha y visión* (*Вера как слушание и ви́дение*) и многочисленными сентенциями, в которых вера в соответствии с библейским претекстом соотносится еще и с переосмысленным атрибутом тактильности:

> Entendemos entonces por qué, para san Juan, junto al ver y escuchar, la fe es también un tocar, como afirma en su primera Carta: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos […] y palparon nuestras manos acerca del Verbo de la vida» (1 Jn 1,1).
>
> Теперь понятно, почему для святого Иоанна вера, наряду со «слышать» и «видеть», также значит «прикасаться», как сказано в его первом Послании: «О том, [...] что мы слышали, что видели своими очами, [...] и что осязали руки наши, о Слове жизни...» (1 Ин 1, 1).

Между тем, структура FE es ESCUCHA входит в еще одно метафорическое пространство, в рамках которого вера концептуализируется как особый вид коммуникативной деятельности, представленной в сумме определенных речевых жанров. Каждый из них имеет открытую диалогическую направленность:

> La fe es la respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre.
>
> Вера – это ответ на Слово, обращенное к личности, данный конкретному «Ты», зовущему нас по имени.

> La fe …es una invitación a abrirse a la fuente de la luz…
>
> …вера – призыв открыться источнику света…

> El creer se expresa como respuesta a una invitación, a una palabra que ha de ser escuchada y que no procede de mí, y por eso forma parte de un diálogo; no puede ser una mera confesión que nace del individuo.
>
> Верить – значит дать ответ на призыв, на слово, которое должно быть услышано, а не происходить от меня. Вера – поддержание диалога, она не может быть всего лишь исповеданием, рожденным отдельным человеком.

La fe … nace de la escucha y está destinada a pronunciarse y a convertirse en anuncio.

Вера рождается из слушания и должна возглашаться, становиться проповедью.

Кроме того, вера концептуализируется как объект и субъект когниции. В первом случае вербализация концепта вписывается в общий контекст с метафорами пути и света:

El conocimiento de la fe ilumina no sólo el camino particular de un pueblo, sino el decurso completo del mundo creado, desde su origen hasta su consumación.

Познание веры освещает не только особый путь того или иного народа, но всё движение сотворенного мира, от истока до окончания.

Во втором, выступая в качестве агента действия, концепт FE es CONOCIMIENTO реализуется в совокупности высказываний метафорического характера:

La fe conoce por estar vinculada al amor, en cuanto el mismo amor trae una luz.

Вера познает, поскольку связана с любовью, так как сама любовь несет свет.

При этом вера не противопоставляется научному знанию, а рассматривается как возможность его бесконечного расширения, как лучший путь постижения действительности во всей ее полноте и многогранности:

La fe despierta el sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y la ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia.

Поэтому научный взгляд извлекает пользу из веры: вера призывает ученого оставаться открытым реальности, во всем ее неисчерпаемом богатстве. Вера пробуждает критический дух, так как не позволяет ученым довольствоваться формулами, а помогает понять, что природа всегда неизмеримо больше их. Приглашая к чудесам тайны творения, вера раздвигает горизонты разума, чтобы лучше освещать мир, раскрывающийся перед научными изысканиями.

Отметим, что как выше перечисленные, так и все последующие высказывания создают в Энциклике единое поле смыслов,

восходящих к метафоре FE es CRIATURA VIVIENTE (ВЕРА – это ЖИВОЕ СУЩЕСТВО). В результате актуализации указанной метафоры в тексте возникает аллегория, характеризующаяся тем, что глаголы ее семантической структуры выступают преимущественно как предикаты действия вне зависимости от своего лексического значения.

К ним относятся, прежде всего, глаголы чувственного восприятия и глаголы движения, представляющие соответственно метафоры FE es LUZ и FE es CAMINO:

> La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios.
>
> Ви́дение, которое вера даст Аврааму, навсегда останется связано с необходимостью сделать шаг вперед: вера «видит» в той мере, в какой преодолевает путь, в какой вступает в пространство, открытое Божиим Словом.
>
> La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver.
>
> Вера смотрит не только на Иисуса, но и с точки зрения Иисуса, Его очами: вера – соучастие в Его образе ви́дения.

Наряду с этим метафора FE es CRIATURA VIVIENTE опирается на глаголы мыслительной деятельности, которые выражают метафору FE es CONOCIMIENTO:

> En cambio, gracias a su unión intrínseca con la verdad, la fe es capaz de ofrecer una luz nueva, superior a los cálculos del rey, porque ve más allá, porque comprende la actuación de Dios, que es fiel a su alianza y a sus promesas.
>
> Но именно в силу своей внутренней связи с истиной вера способна пролить новый свет, превосходящий расчеты царя, потому что вера видит дальше, понимает деяние Бога, верного Своему завету и Своим обетованиям.
>
> La fe entiende que la palabra, aparentemente efímera y pasajera, cuando es pronunciada por el Dios fiel, se convierte en lo más seguro e inquebrantable que pueda haber, en lo que hace posible que nuestro camino tenga continuidad en el tiempo. La fe acoge esta Palabra como roca firme, para construir sobre ella con sólido fundamento.
>
> Вера понимает, что слово, нечто внешне эфемерное и недолговечное, будучи произнесено верным Богом, становится абсолютно надежным и непоколебимым, тем, что обеспечивает продолжение нашего

странствования во времени. Вера принимает это Слово как крепкую скалу, на которой можно строить, как на прочном фундаменте.

В своей совокупности эти предикаты могут стать основой своеобразной «биографии» веры, проходящей долгий путь от рождения, получения наследства, обретения знаний, способности особого ви́дения мира, общения с Богом до и после конца своего земного существования:

La fe nace de nuevo de un don originario…

Вера вновь рождается из первоначального дара…

La fe es la llamada a un largo camino para adorar al Señor en el Sinaí y heredar la tierra prometida.

Вера призвана пройти длинный путь, чтобы обрести возможность поклоняться Господу на Синае и унаследовать обетованную землю.

La fe sabe que Dios se ha hecho muy cercano a nosotros, que Cristo se nos ha dado como un gran don que nos transforma interiormente, que habita en nosotros, y así nos da la luz que ilumina el origen y el final de la vida, el arco completo del camino humano.

Вера знает, что Бог стал очень близок к нам, что Христос был дан нам как великий дар, преображающий нас изнутри, обитающий в нас и тем самым дарующий нам свет, освещающий начало и конец жизни, на всем протяжении человеческого пути.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что метафора в религиозном дискурсе успешно реализует свои когнитивно-коммуникативные возможности, выражая даже такие сложные духовные сущности, как вера в Бога. Превращая невысказанные смыслы в предикаты, метафора расширяет границы обретаемого опыта, преобразует неизвестное в структуры знания, делая само это знание постижимым и изреченным в языке. Тем самым она способствует сохранению системы базовых ценностей, проговариваемых и объясняемых новыми знаками, без которых невозможно подлинное бытие.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М. : ГНОЗИС, 2004. – 389 с.
2. *Кубрякова Е. С.* Язык и знание. На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.

3. *Лакофф Дж.* Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон ; пер. с англ. А. Н. Баранова и А. В. Морозовой; под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. – М. : УРСС, 2004. – 252 с.
4. *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проспект, 2001. – 990 с.
5. Lumen Fidei. О вере : энциклика / Папа Римский Франциск – М. : Издательство Францисканцев, 2013. – Режим доступа : http: // katolik.ru
6. Lumen Fidei. Sobre la Fe : carta encíclica / Sumo Pontífice Francisco – Ciudad de Vaticano : Tipografía Vaticana, 2013. – Режим доступа : http://vatican.va

УДК 81-13

Н. В. Любимова

проф., канд. пед. наук, проф. каф. лексикологии и стилистики
немецкого языка, МГЛУ; e-mail: NataLju@yandex.ru

ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ЦВИНГЛИАНСКИМ ГОРОДОМ. О КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ

В статье рассматривается вопрос о месте производного от имени собственного прилагательного *цвинглианский* (zwinglianisch) в городском дискурсе Цюриха. Деятельность многих реформаторов оказала заметное влияние на формирование образа жизни и картины мира жителей Цюриха, но именно имя Ульриха Цвингли в течение нескольких веков стало ключом для интерпретации модели их повседневного поведения. Актуальные контексты употребления прилагательного *цвинглианский* позволяют выявить дополнительные имплицитные смыслы и поставить вопрос о концептуализации понятия.

Ключевые слова: дискурс; значение; оценка; имплицитные смыслы; метафора; концептуализация.

Ljubimova N. V.

Prof., Dr., Professor im Lehrstuhl für Lexikologie und Stilistik
der deutschen Sprache, MSLU; e-mail: NataLju@yandex.ru

WAS BEDEUTET *EINE ZWINGLIANISCHE STADT SEIN*? ZUR KONZEPTUALISIERUNG DES BEGRIFFS

Der vorliegende Artikel befasst sich mit der diskursiven Leistung des vom Eigennamen abgeleiteten Adjektivs *zwinglianisch.* Die Tätigkeit der zahlreichen Reformatoren prägte die Lebensweise und das Weltbild der Einwohner Zürichs, aber der Name von Ulrich Zwingli entwickelte sich im Laufe von einigen Jahrhunderten zum Schlüsselbegriff, der das Verhalten des Zürcher Soziums erklärt. Die Analyse der Gebrauchsweisen des genannten Begriffs im modernen Stadtdiskurs aktualisiert seine impliziten Sinne und erlaubt die Frage nach der Konzeptualisierung des Begriffes zu stellen.

Schlüsselwörter: der Diskurs; die Bedeutung; die Wertung; implizite Sinne; die Metapher; die Konzeptualisierung.

Lyubimova N. V.

Ph.D. (Pedagogics), Prof., Department of German Lexicology
and Stylistics, MSLU; e-mail: NataLju@yandex.ru

BEING A ZWINGLIAN CITY. ON CONCEPTUALIZATION OF MEANING

The article seeks to define the role of the German denominative adjective *zwinglianisch* (zwinglian, zwinglianic) in the Zurich urban discourse. Though Zurich

residents' way of living and their worldview have obviously been shaped by the ideas of a great number of church-reformers, it is Ulrich Zwingli's name that has developed into the key to the interpretation of daily behaviour model in Zurich for the last few centuries. A study of the adjective *zwinglianisch* in actual contexts reveals new implications, which provides a good reason to regard it as a conceptualized meaning.

Key words: discourse; meaning; evaluation; implication; metaphor; conceptualization.

Eine der repräsentativen Figuren der Schweizer Geschichte – die des Reformators Ulrich (Huldrich) Zwingli – war im Laufe von 12 Jahren (1519–1531) mit Zürich aufs Engste verbunden[1]. In dieser Stadt gibt es zahlreiche Erinnerungsorte, die auf Zwingli hinweisen: Sein Name prägt z. B. als Bestimmungswort die verbreitete antonomasische Umschreibung Zürichs als *Zwingli-Stadt;* der *Zwingli-Platz* und die *Zwingli-Straße* sind in der Stadttoponymik präsent; das Wohnhaus und die Wirkungsstätten Zwinglis sind mit Gedenktafeln versehen; das monumentale *Zwingli-Denkmal,* das Werk des österreichischen Bildhauers Heinrich Natter, wurde anlässlich des 400-jährigen Jubiläums des Reformators am 25. August 1885 hinter der Wasserkirche am Limmat-Quai enthüllt. Ein anderer großer Zürcher – Gottfried Keller – setzte Zwingli mit der Novelle *Ursula* ein literarisches Denkmal, indem er die stürmische Zeit der Reformation nach gründlichen historischen Recherchen mit dichterischen Mitteln interpretierte und den Tod des geistigen und geistlichen Haupts der Zürcher Reformation in der Schlacht von Kappel am 11. Oktober 1531 schilderte [4, S. 298].

Maßgebend für den Zürcher Stadtdiskurs ist der vom Namen Zwingli abgeleitete Begriff *zwinglianisch.* Bevor die Gebrauchskontexte mit diesem Attribut betrachtet werden, ist es sinnvoll, einige Informationen, auch wenn in sehr knapper Form, zu Ulrich Zwinglis Persönlichkeit und zu seiner Tätigkeit als Geistlicher und Reformator zu vermitteln. Selbstverständlich gab es „neben Zwingli auch andere einflussreiche Persönlichkeiten, die sich für die Reformation einsetzten. Als feuriger, redegewandter Kirchenkritiker, Geistlicher und Politiker nahm Zwingli auf jeden Fall eine Vorreiterrolle ein." [6]

Zwingli wurde 1484 in einer Bauernfamilie im Obertoggenburg geboren. Zehn Jahre später schickte ihn sein Onkel nach Basel zur Ausbildung. Er studierte weiter in Bern, in Wien und promovierte in Basel.

[1] Über Zürich zu Zwinglis Zeit siehe z. B. [10].

1513 zog Zwingli als Feldprediger in den Krieg. Das war eine sehr wichtige Erfahrung, die sein späteres Verhältnis zum Solddienst (sog. *Reislauf*) prägte. Die Bekanntschaft mit Erasmus von Rotterdam (1516) festigte Zwinglis pazifistische Überzeugung, er begann als Politiker zu denken. 1516 übernahm Zwingli die Leutpriesterstelle in Einsiedeln und drei Jahre später begann seine Karriere in Zürich am Großmünster. In Zürich initiierte er mit seinen kompromisslosen Predigten, Disputationen und Schriften die Reformation und blieb bis zu seinem Tod im Zweiten Kappeler Krieg das Haupt der Zürcher Reformation, die sich auch auf andere Kantone (St. Gallen, Schaffhausen, Chur, Basel, Bern und Biel) sowie auf einzelne Gegenden und Gemeinden (Toggenburg, mehrere Appenzeller Gemeinden, zahlreiche oberschwäbische Reichsstädte et al.) überschlug.

Bedeutende Leistungen der Reformatoren in Zürich zur Zeit Zwinglis:

– die Durchsetzung des allgemeinen Reislaufverbots[1] (1522);
– die theologische Rechtfertigung des Fastenbruchs[2] (1522);
– scharfe Kritik am moralischen Fehlverhalten des Klerus, antiklerikale Provokationen (Predigtstörungen);
– die Polemik um die Tauffrage (Verfolgung und Bekämpfung der Täufer);
– die Nichtakzeptanz der Heiligenverehrung (der sog. *Bildersturm*);
– die Aufhebung des Zölibats;
– die Ablehnung der Messe;
– die Abschaffung des Ablasshandels;
– die öffentliche Bibelschule; die Bibelexegese (1522–1523);
– die Verpflichtung der Geistlichen, sich in ihren Predigten ausschließlich nach der Bibel zu richten;
– die neue Abendmahlsauffassung als symbolische Deutung (seit 1524 Disput mit Luther);
– die neue Ehegerichtsordnung; die Gründung des Ehegerichts (1525);

---

[1] *Reisläufer*: diejenigen Männer, die in den Krieg ziehen (mhd. *die reis louffen*), die in fremden Diensten stehenden Söldner. Der Begriff *Reislauf*, der im Mittelalter noch neutral war, bekam im Laufe der frühen Neuzeit eine zunehmend negative Bedeutung (ausführlicher siehe:[1]).

[2] Siehe dazu Zwinglis Predigt „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ (16. April 1522). URL: http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Main.Overview (*Stand: September 2014*).

– die Umorganisation der öffentlichen Sozialfürsorge (die Almosenordnung von 1525)[1];
– Sittlichkeitsfragen (Sittenmandate und Sittengerichte)[2];
– die Übersetzung der Bibel, der Druck der Bibel in deutscher Sprache (die Froschauer-Bibel oder die sog. *Zürcher Bibel,* die im Volksmund irrtümlich auch als Zwingli-Bibel bezeichnet wird, 1531).

Schon diese flüchtige Aufzählung verrät die Vielseitigkeit der reformatorischen Tätigkeit Zwinglis und seines Reformkreises. Er konnte in seiner relativ kurzen Karriere nicht alle Ideen in die Tat umsetzen, hatte aber zahlreiche Nachfolger, die die Umgestaltung des kirchlichen und weltlichen Lebens in Zürich konsequent durchsetzten, wobei sie oft strenger als Zwingli dachten und radikaler handelten, was für Zwinglis Ruf im Nachhinein nicht unbedingt von Vorteil war. Man machte ihn mit der Zeit für alle Veränderungen und Restriktionen verantwortlich, auch wenn diese noch vor seiner aktiven Zeit in Zürich oder selbst nach seinem Tod eingeführt wurden. Dank den Neuerungen im Stadtleben, die durch

[1] Die Spenden an die Bettler galten als gute Werke, womit man sich Gottes Gnade sichern konnte. Da die Reformation diese „Versicherung“ der eigenen Seele verwarf, wurde in Zürich das Betteln verboten. Dem christlichen Gebot, den Armen zu helfen, sollte mit der neuen Armenfürsorge entsprochen werden. In der neuen Almosenordnung hieß es: „Als erste Massnahme, um die armen Leute von der Gasse wegzubringen, ist als Anfang vorgesehen, dass jeden Tag im Dominikanerkloster ... Mus und Brot verteilt [werden soll]“ (ausführlicher siehe: [6]).

[2] „*Sittengerichte* entstanden mit der Reformation. <…> Bald übernahmen sie auch die Aufgabe, die Einhaltung der Sittenmandate und kirchenrechtlicher Verordnungen durch die Kirchgenossen zu überwachen. <…> Sittengerichte entstanden zuerst in den Städten, dann aber auch in den ländlichen Kirchgemeinden. Auf dem Land hatten sie oft nur das Recht, zu mahnen und zu rügen. <…> Die Kirchgenossen wurden überall zur Denunziation angehalten.

Die Menschen wurden aus zahlreichen Gründen vor das Sittengericht zitiert, u.a. wegen Verstosses gegen die Sonntagsheiligung, wegen Trunksucht, Tanzens, Unzucht und Ehebruchs. Auch für Häresie und gelegentlich für Hexerei war das Sittengericht zuständig. Die Sittengerichtsordnungen sahen als Strafen Zurechtweisung, Ausschluss vom Abendmahl, Bussen, Gefängnis, Verbannung und die Todesstrafe vor. Im 18. Jh. wurden die Strafen offenbar gemildert, weil die Bevölkerung nicht mehr bereit war, die ständige Überwachung und erniedrigende Strafen hinzunehmen <…>“ (gekürzt; den vollständigen Text siehe unter [3]). Ausführlicher über die Geschichte der *Sittenmandate* siehe: [9].

die stürmischen Ereignisse der Reformation geprägt und im Laufe von einigen Jahrhunderten durch die Reformation nachhaltig inspiriert wurden, bekam das charakterisierende Attribut *zwinglianisch* seine Konnotationen, die für die moderne Begriffsbestimmung von entscheidender Bedeutung sind. Die bewegten Zeiten der Reformation liegen nun schon fast ein halbes Jahrtausend zurück, aber der Name Zwingli bleibt bis heute im modernen Zürcher Stadtdiskurs aktuell, insbesondere in Form von adjektivischer Ableitung vom Eigennamen. *Zwinglianisch* wird zuerst als das auf den Namen hinweisende Attribut gebraucht, aber noch häufiger als eine wertende adjektivische Charakterisierung, auf die man in zahlreichen Kontexten der schriftlichen wie mündlichen, der privaten wie institutionellen Kommunikation stößt.

Der moderne Gebrauch zeugt von der Nachhaltigkeit des *zwinglianischen* Einflusses auf das Denken und Handeln eines nicht geringen Teils der Deutschschweizer und im Besonderen der Zürcher. In diesem Fall sollte man *zwinglianisch* schon als einen konzeptualisierten Schlüsselbegriff verstehen. Für den praktischen Gebrauch ist wichtig, dass *zwinglianisch* abhängig vom näheren Kontext bei Weitem nicht ausschließlich als positive Wertung gemeint ist und so wahrgenommen wird. Bei der Deutung kommt es sehr stark auf die konkrete Situation an: „Huldrich Zwingli – wenn heute bei vielen Zürchern von diesem Mann die Rede ist, dann meistens in Form eines unschmeichelhaft gemeinten Adjektivs. *Zwinglianisch* steht in solchen Momenten für Lustfeindlichkeit, Prüderie, Freudlosigkeit – kurz, Zwingli ist der grosse Spassverderber, mit ihm ist schlicht keine Party zu machen“ [7, S. 7].

Der direkte Gebrauch von *zwinglianisch* weist auf die Zugehörigkeit zur Persönlichkeit Zwinglis bzw. zu seinem geistigen Nachlass hin: Die linguistisch orientierten Wörterbücher geben meistens diese konkrete Bedeutung an, oft ohne die adjektivische Form überhaupt zu erwähnen, wie z.B. im **DW** (Wahrig): „Zwinglianer (m.) *Anhänger einer Lehre des Schweizer Reformators Ulrich Zwingli 1484–1531*“ [8, S. 1449].

Fachlich konzipierte Nachschlagewerke konzentrieren sich auf den diskursspezifischen Gebrauch des Begriffs: Zum Beispiel enthält das digitale **Lexikon der reformierten Kirche des Kantons Zürich** unter dem Stichwort Wirkung Zwinglis nur die folgenden zwei Kontexte mit *zwinglianisch*:

– „In vielen eidgenössischen und oberdeutschen Städten fand das verkündete Evangelium begeisterte Anhänger, die auf eine Reformation

drängten. Auf diesen Druck hin führten die Stadtregierungen das reformatorische Programm durch, wobei das eingeführte Abendmahl, das neue Verhältnis von Obrigkeit und Kirche und die Gesetzgebung unter zwinglianischem Einfluss standen.“ [6]

– „Zürich blieb bis zum Tod Bullingers ein international anerkanntes Zentrum reformierter Theologie. Daher bezeichneten Gegner noch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die reformierte Religiosität abschätzig als „zwinglianisch“ und nicht als calvinistisch.“ [6]

In dieser ausschließlich religiös bzw. konfessionell spezifizierten Bedeutung kommt *zwinglianisch* vor allem in theologischen Texten vor, denn damit werden diskurstypische Akzente gesetzt, die auf die Vielfältigkeit der Ansichten der Schlüsselfiguren der Reformation hinweisen. In entsprechenden Kontexten findet man zahlreiche Wortkombinationen mit *zwinglianisch*:

a) entweder eher allgemeiner Art, die auch in die weltlichen Diskurse sehr gut passen und somit symbolisch-metaphorischen Charakter bekommen können wie z. B. *der zwinglianische Einfluss; zwinglianisches Gedankengut; zwinglianische Gedanken; zwinglianische Elemente; typisch zwinglianische Merkmale; zwinglianisch orientiert; zwinglianischer Geist; zwinglianische Gesinnung; im zwinglianischen Sinn* usw.;

b) oder diskursspezifischer Art, die dem wissenschaftlichen historischen und theologischen bzw. religiösen Diskurs immanent sind wie z. B. *die zwinglianische Theologie; zwinglianische Taufansprache; zwinglianische Predigt; zwinglianisch predigen; vom zwinglianischen Geist erfasste reformatorische Bewegung; zwinglianische Variante der Reformation; zwinglianische Richtung der Reformation; die zwinglianische Ausrichtung der Reformation; zwinglianische Reformation; zwinglianisch geprägte reformatorische Bewegung; zwinglianisch geprägte Kirchenordnungen* usw.

In Verbindung mit Toponymen und Anthroponymen tritt das Adjektiv *zwinglianisch* als Indiz für das durch einzelne Gemeinden, Städte, Regionen und konkrete Persönlichkeiten von Zwingli übernommene Gedankengut und entsprechende Handlungsweisen auf (Beispiele 1–3):

(1) Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Einfluss des Zwinglianismus in den oberschwäbischen Reichsstädten <…> sehr viel stärker verbreitet war, als bislang angenommen. Die Skala reichte vom deutlich zwinglianischen Konstanz mit mehreren an Zwingli orientierten Predigern, einer früh vom

zwinglianischen Geist erfassten reformatorischen Bewegung und einer konsequenten Ausgestaltung des Kirchenwesens in diesem Sinn, bis zum konsequent altgläubigen Überlingen, das erfolgreich eine reformatorische Bewegung verhindern konnte. [2, S. 12]

(2) Dass diese im Grunde kommunalen Bewegungen nicht immer so friedlich verliefen, zeigt <…> auch die Disputation in Kempten, wo der zwinglianisch orientierte Jakob Haystung nach dem für ihn ungünstigen Ausgang des Gesprächs zum Schwert griff, das er immer bei sich trug, um seine Widersacher von der Richtigkeit seiner Thesen zu überzeugen. [2, S. 10]

(3) In Kempten wurden erst 1551 die zwinglianisch gesinnten Prediger Christoph Zuckschwert und Johannes Scheuring entlassen. In Memmingen konnten sich zwinglianische Elemente der Kirchenorganisation bis 1577 halten [2, S. 26].

An zahlreichen Textstellen wird der Begriff *zwinglianisch* gegen genauso gebildete anthroponymische Adjektive wie *lutherisch* oder *calvinistisch* ausgespielt, was bei der Deutung der jeweiligen Kontexte unbedingt ein spezielles Wissen voraussetzt (Beispiel 4):

(4) „In Augsburg entstand eine Taufordnung, die für die auf Sonntage verschobenen Taufen eine zwinglianische und für die an Werktagen sofort erfolgenden Taufen eine lutherische Taufansprache vorsah.“ [2, S. 11]

In einigen Kontexten hingegen bilden die Begriffe *calvinistisch* / *calvinisch* und (seltener) *lutherisch* eine Einigkeit, womit an die gemeinsamen Wurzeln des Protestantismus und die Notwendigkeit interreligiöser Dialoge erinnert wird (Beispiele 5–6):

(5) Zwinglianisch-lutherisches Treffen über gemeinsame Perspektiven im 495. Jahr. Fünf Jahre vor den 500-Jahr-Feiern der Reformation haben Kirchenbundspräsident Locher und EKD-Botschafterin Kässmann über das Erbe ihrer Kirchen und neue Aufgaben gesprochen. (*NZZ Nr. 278 vom 28.11.2012, S. 12*)

(6) In gleich zwei Zuschriften (NZZ 26. 5. 11) heisst es, die wichtigen Menschenrechte wie Gleichberechtigung und auch die Demokratie seien „den Kirchen/Religionen abgerungen“ worden. Bin ich der Einzige, den eine solche generelle Behauptung gewaltig stört? Ist denn gänzlich unbekannt, dass der moderne demokratische Staat gerade der zwinglianisch-calvinischen Reformation mit ihrer Gleichheit aller Gläubigen zu verdanken ist? (*NZZ Nr. 130 vom 06.06.2011, S. 15 / Leserbrief*)

(7) Rund 18 Prozent der Koreaner und Koreanerinnen zählen sich zu den Protestanten, etwa 15 Prozent sind katholisch (36). Der Einfluss der zwingianisch-calvinistischen Theologie ist bedeutsam. (*Reformierte Presse vom 18.10.2013, S. 11*)

Als charakterisierendes und wertendes Adjektiv wird *zwinglianisch* von den Einheimischen selbstverständlich – d. h. ohne präzisierende Kommentare und konkretisierende Ausführungen – gebraucht, denn die Sprachbenutzer scheinen in Zürich bzw. in der Schweiz schlechthin gut zu wissen, welche Sinne in diesem Lexem enthalten sind und welche Verstehens- und Interpretationsebenen hier „durchschimmern". Jedoch ist wichtig einzuräumen, dass ausgerechnet der praktische Gebrauch einen weiten Spielraum eröffnet, in dem die Sprachbenutzer die Möglichkeit bekommen, zum bekannten Lexem immer neue, mitunter subjektive Bedeutungsnuancen, hinzuzufügen und aus dieser Perspektive die Handlungen und Gedanken der anderen zu beurteilen: „*R. macht das Shopping nicht so groß, sie ist dafür zu zwinglianisch!*" (Bemerkung aus dem privaten Gespräch). Die relative kommunikative Freiheit im Umgang mit diesem Begriff ist die Urquelle der Kontroversen und das auslösende Moment für Diskussionen oder für die Suche nach einer alle zufrieden stellenden Definition, wenn ein „Fremder" auf die Idee kommt, nach der Bedeutung von *zwinglianisch* zu fragen.

Die Phrase „*Wissen Sie, Zürich ist doch eine zwinglianische Stadt*" oder „*Zürich ist eine zwinglianisch geprägte Stadt*" kann man oft genug hören oder lesen und zwar als Rechtfertigung, Erörterung oder Ablehnung von tradierten Verhaltensmustern. Das bestätigt die Einwirkung des breiten historischen Kontextes auf die Bedeutung des Lexems. Fragt man die Zürcher direkt, was *zwinglianisch sein* bedeutet, geben sie Erklärungen, die jedoch nie ausreichend sind, denn schon beim Versuch einer Definition kommt man auf immer neue Nuancen der möglichen Bedeutung. Das impliziert, dass dieser schwer definierbare Begriff von komplexem Charakter ist und die Tendenz aufweist, diskursbildend zu wirken.

In welchen Lebensbereichen werden also die Charakterisierungen mit *zwinglianisch* aktualisiert? Die Analyse eines umfangreichen Textkorpus aus den Zürcher und anderen deutschschweizerischen Quellen erlaubt einen Kategorisierungsversuch, obwohl man einräumen muss, dass die Auflistung der möglichen Gebrauchssphären offen ist und dass einige Positionen sich zwangsläufig überschneiden.

Besonders oft wird *zwinglianisch* als ein den Ruf der Stadt prägendes Etikett betrachtet und nicht zuletzt als Begründung der fehlenden Begeisterung für Zürich außerhalb der Schweiz (zwinglianisch=grau), was für die Branchen wie Hotelwesen oder Fremdenverkehr existenzwichtig ist. Der Zürich-Tourismus-Präsident und ehemaliger Stadt-Präsident (2002–2009) Elmar Ledergerber äußerte sich in einigen Interviews über die Vermarktung von Stadt und Region (Beispiele 8 und 9):

(8) Die Vermarktung muss verbessert werden, auch im Tagestourismus. <…> Zürich wird in vielen Ländern immer noch unterschätzt und zu Unrecht als grau und zwinglianisch wahrgenommen. Wahr ist das Gegenteil. Um dieses Bild zu korrigieren, braucht es mehr finanzielle Mittel und Zeit. (*NZZ vom 04. 06. 2010 / Nr. 126 / S. 20*)

(9) Früher galt Zürich als grau und zwinglianisch, dominiert von den Banken an der Bahnhofstrasse. Heute ist Zürich pulsierend, weltoffen und spannend. (*Blick am Abend vom 01.12.2010*)

Wichtig wird die Charakteristik *zwinglianisch* bei der Hervorhebung des besonderen Zürcher Stadtgeistes (i. S. v. Tradition). Der Begriff wird dabei zur Untermalung oder Begründung für Handlungen der Behörden benutzt, für ihre Entscheidungen und für in der Stadt ablaufende Prozesse: „*Zwinglianisch* ist in Zürich und für Zürich ein eigentlicher Topos geworden, sozusagen ein Schimpfwort oder bestenfalls eine Etikette für sture Lustfeindlichkeit und hilflos-bürokratische Antiquiertheit“, schrieb Esther Maurer[1] im Artikel „Wie beeinflussen Protestantismus und Sozialismus die Arbeitswelt“ [5, S. 126]. Dabei wies die Autorin auf feine Abstufungen zwischen „flexiblem“, „mässigem“ und „prekär-starrem“ Zwinglianismus hin.

Beispiel 10 zeigt, wie ein Fußballfan in seinem Leserbrief an die Tages-Anzeiger-Redaktion sich gegen die „zwinglianisch übervernünftige“ Position der Zürcher Behörden engagiert und sich für den Bau eines größeren Stadions einsetzt. In diesem Kontext wird die *zu streng kalkulierte, bedächtige, nicht voreilige, nüchterne, auf Vorteil bedachte* Haltung der Stadtbehörden aus der Perspektive eines Stadtbewohners als *zwinglianisch* kritisiert, weil solche Vorgehensweise zur für die Stadtbewohner erwünschten Lösung des Problems kaum beiträgt:

[1] Esther Maurer, Zürcher Gemeinderätin (1986–1998) und Stadträtin (ab 1998), bis Ende März 2010 Leiterin des Polizeidepartements der Stadt Zürich.

(10) Mitten in den Sommerferien erscheinen zum Derby 15 800 Zuschauer. Wenn man bedenkt, dass ein neues und reines Fussballstadion noch mehr Zuschauer anzieht als der kalte und stimmungslose Letzigrund, kann man sich leicht ausrechnen, was in Zürich zukünftig oft los sein wird. Es käme zu einem Run auf die Tickets, und viele frustrierte Fussballfans <…> stünden dann vor ausverkauftem Haus, weil das Stadion einfach etwas zu klein ist. Es braucht keine 30 000 Plätze, aber 20 000 bis 22 000 sollten es einfach sein. Es bleibt zu hoffen, dass die Behörden ihre zwinglianisch übervernünftige Haltung überdenken und Zürich ein Stadion schenken, welches dieser Stadt würdig ist. (*TA vom 26. 07. 2010, S.11 / Leserforum*)

Augenfällig sind die Kontexte, in denen thematisiert wird, wie bestimmte Gruppen der Stadtbewohner sich gegen die das Stadtleben regulierenden Beschlüsse der Stadtväter aufbegehren, indem sie diese als eindeutig und übertrieben *zwinglianisch* abstempeln (Beispiel 11). Während der Fußball-Weltmeisterschaft 2010 haben die Wirte eine behördliche Regelung bezüglich des sog. „Public Viewing" in Stadtlokalen scharf kritisiert. Das Interview mit Ernst Bachmann, dem Präsidenten von *Gastro Zürich,* ist unter dem Titel „Gartenbeizen ohne WM: Die Wirte müssen sich wehren" erschienen:

(11) Die Zürcher Wirte dürfen während der Fussball-WM unter freiem Himmel nur Spiele zeigen, wenn sie eine Bewilligung haben. Ernst Bachmann, Präsident von Gastro Zürich, ruft zum Ungehorsam auf.

Herr Bachmann, nur wenige Wirte haben bei der Stadt eine Bewilligung beantragt für ein Public Viewing. Steht uns in den Gartenbeizen eine ruhige WM-Zeit bevor?

Die Regelung der Stadt ist eine Zumutung und absolut zwinglianisch. Meiner Ansicht nach braucht es für das Aufstellen eines normalen Fernsehers auf privatem Boden in der Gartenwirtschaft keine Bewilligung. (*Tages-Anzeiger vom 27.05.2010*)

Eine hohe Frequenz weist *zwinglianisch* dort auf, wo es ums Verhalten zur Arbeit, die Arbeitsmoral und die Prinzipien der Geschäftsführung geht. Beispiel 12 zeigt die „absolute Gültigkeit" des Begriffs, indem der Letztere auch auf die Vertreter einer anderen (hier der amerikanischen) Kultur bezogen wird:

(12) Niemand bezieht so wenig Ferien wie die Amerikaner. Ein Volk von Zwinglianern?

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung verspricht „das Leben, die Freiheit und das Streben nach Glück“. Tatsächlich ist Freiheit in den USA aber ein rares Gut. Zumindest wenn man das Ferienguthaben von Arbeitnehmern dafür als Massstab nimmt. In vielen Fällen tendiert es gegen null: Im Land of the Free gibt es weder einen tariflich vereinbarten, noch einen gesetzlich garantierten Mindesturlaub. <…>

Wie zwinglianisch die amerikanische Seele angeblich tickt, belegt eine aktuelle Untersuchung des Marktforschungsinstituts Ipsos: Demnach ziehen nur gerade mal 57 Prozent der Arbeitnehmer das Ferienguthaben ein, das ihnen zur Verfügung gestellt wird. (*Tages-Anzeiger vom 27.05.2010*)

Beinahe unumgänglich ist das wertende Attribut *zwinglianisch* bei den Besprechungen des guten oder schlechten Stils, der gelungenen oder misslungenen Entscheidungen im Bereich Mode und Outfit. Und das ist kein Zufall, denn Kleider- und Schmuckvorschriften wurden in den Sittenmandaten, zum Teil schon lange vor der Reformation, besonders sorgfältig formuliert [9, S. 58–63]. In Beispiel 13 wird auf die *zwinglianischen* Einflüsse und die darauf basierende (Selbst)kontrolle bei der Wahl des Outfits für offizielle Anlässe höchster Ebene angespielt:

(13) Bei Staatsbesuchen rächt sich, dass unser Regierungssystem den Gockeln und Hennen eins auf den Deckel gibt, wenn sie ihren Kopf zu eitel aus dem ausgehandelten Mittelmass recken. Anlässlich der Gala für Südkoreas Präsidentin Park Geun-hye beurteilt unsere Stilexpertin die Roben der Bundesrätinnen und Bundesratsgattinnen. <…> *Stilexpertin*: Nach ihrem etwas gar mutigen Auftritt im Reptilkleid <…> wollte D. L. gestern wohl auf Nummer sicher gehen. Ihre Robe ist ein Kompromiss in bestem helvetischen Sinne: Es zeigt ein bisschen Haut, verdeckt aber die Problemzone Oberarme. Auch der Glamour-Effekt ist zwinglianisch zurückhaltend. (*Blick am Abend vom 21.01.2014*)

Aus dem Bereich Architektur und Design sind zahlreiche Kontexte mit *zwinglianisch* nicht wegzudenken, denn die implizierte Mitbedeutung von *streng, rational, nüchtern, schnörkel-* oder sogar *fantasielos* lässt sich sofort assoziieren. Ausgerechnet gegen diese uniformierte Geradelinigkeit wird oft plädiert, damit ist den meisten Kontexten gemeinsam, dass *zwinglianisch* als Kritik an der vorhandenen Bausubstanz aus verschiedenen Epochen eingesetzt wird. Gerade im architektonischen Bereich hängt viel von der Gesinnung der regulierenden Behörden ab. Adrian Dubler, der

Geschäftsleiter eines Restaurants in der neu gestalteten Europaallee in Zürich, beantwortete die Fragen der Journalisten bezüglich der langweiligen Architektur, die schon mehrheitlich kritisiert wurde:

(14)„**Herr Dubler, „Die Süddeutsche Zeitung“ schrieb, die Europaallee sei eine tote Kommerzzone. Wie nehmen Sie das wahr?**

Dass ein neues Quartier, das aus dem Boden gestampft wird, nicht von heute auf morgen zu leben beginnt, scheint mir nur logisch. Umso mehr, da wir uns erst in der Mitte der Bauphasen befinden und sich das Gesicht der Europaallee erst erahnen lässt. Ein Teil der Kritik ist aber nachvollziehbar, vermitteln die sehr zwinglianischen Bauten doch nicht gerade grosse Kreativität und Lebensfreude. Die grösste Gefahr liegt meines Erachtens nicht in der Architektur, sondern in den Vorschriften und den unzähligen Auflagen (etwa zur Bespielung von Aussenflächen), welche die Stadt Zürich macht. Sollte die Europaallee tatsächlich zu einer toten Kommerzzone verkommen, tragen diese eine grosse Mitschuld.“ (*Tages-Anzeiger vom 04.01.2014*)

Weitere überzeugende Gebrauchskontexte findet man in Publikationen, die Erziehung, Ausbildung, Freizeitgestaltung, Sport, Kultur, öffentlichen Verkehr und andere für die Stadt aktuelle Themen betreffen. Erwähnenswert sind zahlreiche Kontexte mit dem Gebrauch von *zwinglianisch* in Begleitung von Negation oder zusammen mit abschwächenden Stilmitteln, weil darin der Wunsch zum Ausdruck gebracht wird, die Stadt nicht so sittenstreng und verstockt zu sehen, z. B. in der viel zitierten Äußerung des Stadtrates Daniel Leupi (2011 Polizeivorsteher) anlässlich der Parade des Zürich Pride Festival:

Dank der Pride ist Zürich deutlich weniger zwinglianisch! (*NZZ Nr. 141 vom 20.06.2011, S. 10*).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die kontextbezogene Semantisierung des Begriffs *zwinglianisch* folgende Mitbedeutungen ergibt: *zwinglianisch sein* heißt: streng, brav, ordnungsfanatisch, verstockt, trocken, dröge, stier, stur, grau, zurückhaltend, spaßbefreit, fleißig, diszipliniert, puristisch-karg, puritanisch, kleingeistig, kleinbürgerlich, zwanghaft bescheiden, diskret, einfach, nüchtern, bieder, uniformiert, verklemmt, unfreiheitlich, emotionslos und vieles mehr. *Ad absurdum* wurde der Gebrauch von einer rasierschaumähnlichen Substanz für die Markierungen der Distanz auf der WM 2014 ebenfalls als pedantisch, *zwinglianisch* und

humorlos abgestempelt (Der Bund vom 17.06.2014). Auch zu richtig (brav) und allzu gesund ist in manchem Kontext *zwinglianisch:*

(15) Gemäss der Studie gehört das Teilen zum guten Benehmen wie Velo fahren, Energie sparen oder gesund essen. Es wirkt fast schon *zwinglianisch*. Ja, Verantwortung und Moral schwingen dabei mit. (*Migros-Magazin Nr. 45 vom 04.11.2013, S. 42*)

(16) Im Park: Frühmorgens wird *zwinglianisch* gepützelt, gerecht, gemäht, der Park lädt zum Krafttraining ein, Liegestützen und Kniebeugen auf der grünen Matte, Klimmzüge an Ästen, Skihocke, am besten neben der Bronzestatue „Die Sitzende" – Zürich ist ein museales Fitnessstudio, gratis, grossartig, und die einladendste Drinking Station heisst hier „Schweizer-Psalm-Denkmal"! (*NZZ ONLINE vom 29.10.2013; URL: http://www.nzz.ch/aktuell/sport/uebersicht/fit-im-kaefig-heureka-1.18175316*)

Hingegen *unzwinglianisch sein* heißt: cool, locker, aufgeweckt, kreativ, alternativ, fantasievoll, sinnen- und lebensfreudig, weltoffen, tolerant, offen, nett, trendsetzend, extravagant, glamourös, großzügig. In diesem Zusammenhang ist eine Schlagzeile aus dem Tages-Anzeiger besonders augenfällig: „Die Grosszügigkeit ist unzwinglianisch".

Das Korpus der Gebrauchskontexte von *zwinglianisch* wäre jedoch ohne positiv konnotierte Beispiele nicht vollkommen. Gerade im Zuge der Vorbereitung auf das 500-jährige Jubiläum der Reformation, das 2017 ansteht, kommen auch positive Interpretationen des Begriffs immer öfter zur Geltung. Dass es auch hier zwangsläufig zu einiger Stereotypisierung der Gestalt Zwinglis kommt, ist offensichtlich. Der Kirchenpräsident der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich unterstreicht zum Beispiel „eine starke demokratische und humanistische Ausrichtung" der *zwinglianischen Tradition*. Im Tagblatt der Stadt Zürich lesen wir im erwähnten Zusammenhang:

(17) Trotz seiner Strenge: Zwingli hatte durchaus Humor, musizierte gerne. Und er war auch Genüssen keineswegs abgeneigt. Das Zürcher „Wurstessen" von 1522, mit dem er und seine Gefolgsleute sich provokativ gegen das Fasten stellten, ist ein Beleg dafür. (*Tagblatt der Stadt Zürich vom 02.10.2013, S. 2*)

Wie dem auch sei, ist Zwingli eine bemerkenswerte Gestalt, die im Zürcher Stadtdiskurs noch heute allgegenwärtig ist. Der aktuelle Gebrauch von *zwinglianisch* macht den Gedanken an die Konzeptualisierung dieses Begriffs möglich.

LITERATURVERZEICHNIS

1. *Czouz-Tornare A.-J.* Reisläufer. In: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). Gesamtwerk in 13 Bänden. – Bd. 10. – Basel und Muttenz : Schwabe Verlag, 2011 [Online-Version]. – URL : http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D8607.php (Stand: August 2014).
2. *Friess P.* Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte // Zwingliana: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Schweiz und seiner Ausstrahlung. – Bd. XXXIV. – Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 2007. – S. 5–27 [Online-Version]. – URL : http://www.zwingliverein.ch/zwingliana/zwa34.html (Stand: August 2014).
3. *Hubler L*. Sittengerichte // Historisches Lexikon der Schweiz. Gesamtwerk in 13 Bänden. – Bd. 11. – Basel und Muttenz : Schwabe Verlag, 2012 [Online-Version]. – URL : http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9622.php (Stand: August 2014).
4. *Keller G.* Ursula // Keller, G. Sämtliche Werke in 7 Bänden. – Bd. 5: Züricher Novellen / hrsg. von Th. Böning. – Fr. a. M. : Deutscher Klassiker Verlag, 1989. – S. 303–371. – (Bibliothek deutscher Klassiker 46).
5. *Maurer E.* Wie beeinflussen Protestantismus und Sozialismus die Arbeitswelt // Emidio Campi, Peter Opitz, Konrad Schmid (Hrsg.). Johannes Calvin und die kulturelle Prägekraft des Protestantismus. Interdisziplinäre Vortragsreihe der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich und der Universität Zürich. – Zürich : Vdf Hochschulverlag AG, 2012. – S. 125–137. – (Reihe Zürcher Hochschulforum Bd. 46).
6. *Rother L.*, *Scheidegger Ch.* Wirkung Zwinglis. Wirkung Zwinglis eidgenössisch und allgemein // Reformierte Kirche Kanton Zürich. Lexikon. – Zwingli von A bis Z [Elektronisch publizierter Text]. – URL : http://www.zh.ref.ch/a-z/zwingli/lexikon-w/wirkung-zwinglis (Stand: August 2014).
7. *Strobel J.* Zwingli hätte das nicht gefallen. In: Tagblatt der Stadt Zürich. – 02.10.2013. – S. 2 [Online-Version]. – URL : http://www.tagblattzuerich.ch/aktuell/news/news-detail/article/zwingli-haette-das-nicht-gefallen.html (Stand: September 2014).
8. *Wahrig G.* Deutsches Wörterbuch / Neu hrsg. von Dr. Renate Wahrig-Burfeind. – Gütersloh ; München : Bertelsmann Lexikon Verlag, 2000. – 1451 S. (7., vollständig neu bearbeitete und aktualisierte Auflage auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln).
9. *Ziegler P.* Zürcher Sittenmandate. – Zürich : Orell Füssli Verlag, 1978. – 99 S.
10. *Zwinglis* Zürich 1484–1531. Eine Publikation des Staatsarchivs / hrsg. vom Staatsarchiv Zürich. – Zürich, 1984. – 59 S.

УДК 81-112

Е. В. Пярина

доц. каф. лексикологии и стилистики немецкого языка, МГЛУ;
e-mail: elenapjarina@yandex.ru

УСИЛИТЕЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ «HIMMEL(S)-» В НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКЕ: ДИАХРОННОЕ ОПИСАНИЕ

В статье основное внимание уделяется словообразовательному элементу «HIMMEL(S)-»: его происхождению, семантике, употреблению с двн. периода до наших дней. Описываются изменения в семантической структуре композитов с данным первым компонентом, способствовавшие выделению его в качестве интенсификатора. Исследование базируется на материале словаря «Deutsches Wörterbuch von Jacob and Wilhelm Grimm».

Ключевые слова: усилительный элемент; семантическая структура; этимология; сема; десемантизация.

Pyarina E. V.

Ass. Prof., Department of German Lexicology and Stylistics, MSLU;
e-mail: elenapjarina@yandex.ru

DIACHRONIC DEVELOPMENT OF THE GERMAN INTENSIFIER “HIMMEL(S)-”

The paper studies the semantic development of the intensifier *himmel(s)-* in German: its origin and usage from the Old High German period to the present day, the shift from a noun to a word-formating component with intensifying function. The analysis is based on the data from the Deutsches Wörterbuch by Jacob and Wilhelm Grimm.

Key words: intensifier; semantic structure; etymology; seme; desemantization.

Усилительные элементы – тема, к которой не угасает интерес исследователей немецкого языка на протяжении последних полутора столетий. Не подлежит сомнению значительная роль, которую играют эти языковые единицы в коммуникации между людьми, ведь именно оказание наиболее эффективного воздействия на реципиента является ключевой ее целью. Одним из древнейших средств усиления в немецком языке является «HIMMEL(S)-» – на современном этапе его можно классифицировать как словообразовательный элемент, восходящий к сохранившейся до наших дней самостоятельной лексеме – существительному *der HIMMEL*.

Этимологические словари [5, с. 338 и др.] указывают на следующее возможное происхождение общегерманского существительного свн. *himel*, двн. *himil*, готск. *himins*, англ. *heaven*, др.-исл. *himinn*:

1) субстантивное образование от индоевропейского корня **kem-* «покрывать, накрывать, окутывать», родственное с *Hemd*; в этом случае *Himmel* толкуется как «покров, оболочка»;
2) либо же образование, восходящее к древнему представлению о небе как о каменном своде; тогда можно говорить о родстве с *Hammer* – первоначально «камень», и о связи с др.-инд. *áśman-* «камень, небо», греч. *ákmōn* «наковальня, метеоритный камень, небо».

В словаре «Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm» [7, с. 1332] говорится о двух отдельных линиях развития, приведших к современным существительным нем. *Himmel*, с одной стороны, и англ. *heaven*, с другой. В первом случае прослеживается связь с готск. *himins*, древнесканд. *himinn*, древнесакс. *himil*, во втором – с древнесакс. *heban*, древнесканд. *hifinn*, англосакс. *heofon*. Соответственно можно говорить о корне *hab* ≈ heben halten; тогда Небо выступает как нечто «охватывающее, поддерживающее Землю». Также правомерно говорить и о корне *ham* ≈ *decken*, в этом случае *Himmel* мыслится как «покрывало или крыша, находящиеся над Землей» (там же).

Как видим, собранные языковедами этимологические данные, перекликаясь, всё же не позволяют однозначно определить происхождение существительного *Himmel*; но, как подчеркивается в словаре Ф. Клуге, версии содержат материал, потенциально важный с точки зрения взаимосвязей общелингвистического характера [8, с. 412–413]. Действительно, сопоставляя данные разных языков, можно заметить концептуальные параллели между ними (ср. также русск. *небесная твердь*), что может, однако, объясняться не только родством языков, но и межкультурными контактами или принадлежностью к единому культурному ареалу, в том числе и в первую очередь общностью религиозно-мифологических представлений.

Так или иначе, небо в язычестве и христианстве – это «верх» в противоположность «низу» (ср. оппозицию *Himmel* ↔ *Erde*), это что-то далекое и недосягаемое, обитель богов / Бога и место, куда попадают праведные души после смерти (*Himmel* ↔ *Hölle*). С древнейших времен понятие HIMMEL выражало идею Божественного.

Эти представления и определяют бытование лексемы HIMMEL в языке, набор значений, зафиксированный в словарях и отражающий ее семантическую структуру по-разному на разных исторических этапах.

По данным исследования, проведенного Л. В. Лысейко [1; 2], в двн. период лексема *himil* обозначала:

1) пространство над Землей (частотность: 28,48 % от проанализированного автором материала данного периода);
2) царство небесное, место обитания Бога (71,52 %).

В средневерхненемецком автор отмечает три лексико-семантических варианта:

1) небесная сфера (33,75 %);
2) небосвод (26,46 %);
3) место обитания Бога (39,79 %), с доминированием сем: «высокий, наивысшая точка», «покрывало, покров», «безграничная власть».

В рнвн. период *himmel* является многозначным словом со следующими лексико-семантическими вариантами:

1) небосвод (15,54 %);
2) пространство над Землей (37,34 %);
3) место обитания Бога (33,08 %);
4) линия горизонта (3,51 %);
5) блаженство (10,53 %) [1].

Опираясь на материал словаря «Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm», проследим, на основе каких употреблений постепенно выделялось усилительное значение HIMMEL, благодаря чему данный компонент через смещение фокуса в словосочетании или в сложном слове превращался в интенсификатор.

В словаре контексты употребления единицы HIMMEL в усилительной функции (как самостоятельно, так и в составе композитов) часто снабжены соответствующей пометой («verstärkend», «Verstärkung» и т. п.), а порой и комментарием. Так, с размером, шириной, удаленностью небесного свода («Weite des Himmelgewölbes») авторы связывают усилительное значение в композитах *himmelangst, himmellang* [7, с. 1334]:

> Ich habe eine <u>himmelangst</u>, wir könnten gesehen werden [7, с. 1342].
>
> Es mag mir auch noch so <u>himmelangst</u> davor sein (там же).

da steht auf einem elefanten
ein himmellanger mohr
mit einer keule vor ihm da (*Wieland*) [7, c. 1346].

Сюда же можно отнести, помимо *himmelweit* [7, c. 1368], и прилагательное *himmelbreit* ≈ ungemein breit, ср.:

mein himmelbreites lob wird nunmehr so verkürzet,
dasz auch der feinde volk ein beileid mit mir hat (*Fleming*) [7, c. 1343].

Заметим, что Ф. Берц продолжает этот ряд примером из Гейне *himmelgroß* (*...und die lieben, blauen Sterne // schau´n mich an, so himmelgroß*), оговаривая, что речь в тексте идет о детских глазах и поэтому значение может быть наряду с «sehr groß», скорее, истолковано как «himmlisch und groß» [4, c. 89]. Тут, пожалуй, перед нами пограничный случай: переход от мотивированности первого компонента, мотивированности, связанной с внешними признаками неба, к связанной с представлением о Небесах как о средоточии Божественного и прекрасного (подробнее см. ниже).

Усилительное значение присутствует и в прилагательном *himmelfest*, включившем в себя, по-видимому, основанную на упомянутых выше древних представлениях о «небесной тверди» семантику HIMMEL, что позволило интерпретировать значение композита как «fest wie das Gewölbe des Himmels» [7, c. 1345]. В следующем примере, наряду с усилением при помощи *himmel-*, наблюдается метафоризация второго компонента:

aus allen diesen folgt, in einer heitern klarheit,
die himmelfeste wahrheit (*Brockes*) [7, c. 1345].

Компонент *himmel-* усиливает значение прилагательного / наречия *hoch*. Как видно из приводимых ниже примеров, усиление применяется к разным лексико-семантическим вариантам этой языковой единицы:

1) sah man der wellen schaum…
die, um den starren strand mit nachdruck zu bestürmen,
sich himmelhoch, wie steile felsen, thürmen (*Brockes*) [7, c. 1346].

Ср.:

2) du wunderschönes bild. du himmelhohe zier! (der Frühling ist angeredet) (*Gryphius 1698*) (там же).

И знаменитое:

3) himmelhoch jauchzend
zum Tode betrübt (*Göthe*) (там же).

Обращает на себя внимание, что в последнем примере десемантизация присутствует не только в первом, но и во втором компоненте единицы *himmelhoch*, благодаря чему уже вся сложная лексема целиком усиливает значение следующего за ней причастия, ср. также пример с усилением при глаголе:

ich bitte dich himmelhoch (*Gotter*) (там же).

Таким образом, данные примеры позволяют говорить о трёх стадиях развития *himmel-* как усилителя в составе композита *himmelhoch*:

а) на основе образного сравнения ≈ hoch wie der Himmel, которое в соединении с гиперболизацией образует семантическую структуру *himmelhoch* в первом примере;
б) через метафоризацию *himmelhoch* ≈ sehr schön в сочетании с абстрактным существительным – во втором;
в) через десемантизацию с переносом фокуса на следующее за композитом слово в третьем примере, где лексема *himmelhoch* фигурирует уже в качестве усилительного наречия.

Похожим образом, вероятно, происходило превращение компонента *himmel-* в усилитель в прилагательном *himmelrein* ≈ rein wie der Himmel, существительных *Himmelsauge*, *Himmelsblick:*

ihr aug so sanft und himmelrein (*Fr. Müller*) [7, с. 1348].

В определительном сложном существительном *Himmelsauge* превращение первого элемента в усилитель происходит на базе ЛСВ с преобладанием семы «божественное», ср.:

Himmelsauge

1) ≈ auge des himmels, gottes auge

deine macht weisz uns zu geben
wesen, wärme, licht und leben,
kraft, die, was sie zeugt, erhält!
himmels-auge, herz der welt! (*Brockes*)

2) ≈ himmlisch schönes Auge

da strömten ihr
die heilgen thränen aus den himmelsaugen (*könig Lear*) [7, с. 1349].

Более дифференцированную семантическую структуру имеет существительное *Himmelsblick*:

Himmelsblick 1) blick zum himmel; 2) blick des himmels, erscheinung des glänzenden himmels; 3) himmlischer blick; 4) himmlisch schöner ausblick.

Ср. примеры к:

3) der himmelsblick aus deinen augen;

4) und kein wandrer mag erkunden
einen hellern himmelsblick
als der kranz der grünen hügel,
die sich um die Limmat reihn (*M. v. Schenkendorf*) [7, с. 1350].

Как следует из примеров, компонент «HIMMEL(S)-» часто усиливает значение второго компонента сложного слова, привнося сему «schön», для выражения восхищения говорящего явлением, к которому относится данная сверхположительная оценка. Своеобразное продолжение этого процесса иллюстрируется четверостишием, где уже упомянутое прилагательное *himmelrein* определяет, десемантизировав оба компонента и уступив фокус в синтагме, существительное *schöne*, превращаясь, таким образом, в усилитель со значением ≈ «sehr groß, sehr stark»:

o vergib, vergib der thräne,
die an diesem tage flieszt,
da in himmelreiner schöne
du die welt zuerst begrüszt (*J. M. Miller*) [7, с. 1348].

Для выражения положительной оценки в высокой степени использовалось и прилагательное *himmel*(*s*)*schön*, где первый компонент, не утрачивая связи с исходным существительным (≈ von himmlischer schönheit [7, с. 1352]), превращается в усилитель со значением «sehr»:

mir träumte von zwei himmelschönen stunden (*Schiller*) (там же).

В словаре «Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm» зафиксированы проделавшие, на наш взгляд, аналогичный путь семантического развития композиты *himmelselig, himmelseligkeit, himmelsfreude, himmelsglück, himmelsheiter, himmelskind, himmelsleben,*

himmelsliebe, himmelsmilde, himmelsruhe, himmelsstimme, himmelsüß, himmelswonne... В подавляющем большинстве случаев сложная языковая единица содержит в себе сему «положительная оценка». Однако встречаются и сочетания *HIMMEL(S)-* с отрицательно коннотированной базой, ср.

himmelsünde ≈ große sünde: ist himmelsünde, so schönes gehege und so wenig pflegung (*Fr. Müller*) [7, с. 1366].

Как видим, здесь сема «божественное», не выветрившись из семантической структуры композита полностью, всё же ослабела, отступила на второй план, что позволило перенести употребление слова из религиозного в бытовой контекст.

Ограниченные рамки статьи не позволяют подробно описать весь языковой материал, попадающий под действие намеченных выше семантических закономерностей. В связи с усилительным значением компонента «HIMMEL(S)-» важно упомянуть, однако, еще одно направление его развития, выводящее на синтаксический уровень. Имеется в виду усилительное употребление в композитах типа *himmelheinz, himmelhund*, также отмеченное в словаре «Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm». Первое слово восходит к средневековому студенческом жаргону, в котором оно употреблялось как ругательство (heinz = narr, dummkopf); второе являлось усиленным ругательством hund [7, с. 1345–1346]. В современном словаре находим и еще более усиленное трехкомпонентное ругательство Himmelhöllenhund ≈ sehr niederträchtiger Mensch [9]. Представляется, что данные композиты образовались из восклицаний путем сращения, подобно *Himmelherrgott* [6, с. 708] и т. п.[1] Являясь усилительными по своей лексико-семантической структуре, такие образования подкрепляют высказывание, служат для выражения ярких эмоций в нем:

Der Himmelhund hat es doch geschafft [6, с. 708].

Ср. также следующий пример:

«Ja ja», sagte Patzke, und blickte auf den leeren Platz. Er dachte wohl daran, dass ihn nun vorläufig kein Mensch mehr Himmelhund nennen würde. Er hätte es auch jedem anderen übel genommen, nur der Postmeister durfte sich das erlauben.

[1] Ср. также приводимые в исследовании Ф. Берца: *himmelhagelvoll*, *himmelbalkenstickendüster* [4, с. 89].

«Komm her, Himmelhund, trink!» – «Auf Ihr Wohl, Postmeister!» – «Sauf, Himmelhund, die Böttcher machen neue Fässer.» – «Und die Küfer sind auch nicht faul!» – «Das soll sein! Prost, Himmelhund!» [9, c. 6]

Интересно, что словарь Deutsches Universalwörterbuch [6, c. 708] толкует существительное *Himmelhund* через синоним *Teufelskerl*, что можно считать отголоском эвфемистического употребления компонента *Himmel-*[1].

Итак, усилительный словообразовательный элемент «HIMMEL(S)-», употребляемый и сегодня, формировался на базе семантики существительного «der HIMMEL», и, прежде всего, на основе сем «размер, расстояние», «божественное», «прекрасное», а также на базе эвфемизации в восклицаниях, в том числе в ругательствах. Обращает на себя внимание обилие композитов с этим компонентом в словаре «Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm» и значительно сокращенный их набор в современных словарях. Как и в случае «GOTT(S)-», это явление можно объяснить секуляризацией общественной жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лисейко Л. В.* Лексико-семантична група «всесвіт» у німецькій мові: діахронічне дослідження : автореф. дис. … канд. філол. наук. – Одеса, 2007. – 20 с.
2. *Лысейко Л. В.* Семантическое значение и формальное выражение лексемы HIMIL в древневерхненемецком языке // Новітня філологія. – № 13 (33). – Миколаїв : Видавництво ЧДУ ім. Петра Могили, 2009. – С. 26–34.
3. *Пярина Е. В.* К вопросу о происхождении усилительного элемента GOTT(S)- // Проблемы взаимодействия языка и религии. – М. : Рема, 2012. – С. 128–137. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 637. Серия Языкознание).
4. *Berz, F.* Der Kompositionstypus «steinreich» : Dissertation. – Bern, 1953. – 146 c.
5. Der Duden. Band 7: Das Herkunftswörterbuch. – 4. Auflage. – Mannheim ; Leipzig ; Wien ; Zürich : Dudenverlag, 2010. – 960 S.
6. Der Duden. Deutsches Universalwörterbuch. – 3. Auflage. – Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich : Dudenverlag, 1996. – 1816 S.

[1] Более подробно о сращениях и эвфемизации в связи с усилительными элементами см. нашу статью [3].

7. *Grimm J. und W.* Deutsches Wörterbuch: Vierten Bandes zweite Abtheilung. – Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1877. – 2408 Sp.
8. *Kluge F., Seebold E.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. – 24. Auflage. – Berlin ; N. Y. : de Gruyter, 2002. – 1023 S.
9. *Seitz R.* Der Leuchtturm Thorde. – Altenmünster : Jazzybee Verlag, 2012. – 236 S.
10. Wörterbuch der deutschen Umgangssprache [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://umgangssprache_de.deacademic.com/

УДК 81’374

Е. М. Солнцев

канд. филол. наук, доц. каф. французского языка, МГЛУ;
e-mail: snopf@list.ru

РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ: К ВОПРОСУ О КАЧЕСТВЕ СЛОВАРНЫХ СООТВЕТСТВИЙ (на материале русского и французского языков)

Статья посвящена проблеме качества словарных соответствий, предлагаемых основными двуязычными словарями общей лексики для религиозных терминов. Отмечается, что для подбора удовлетворительных соответствий необходимо принимать во внимание современный речевой узус, конфессиональный контекст, а также подробно анализировать объём соответствующих понятий с учетом указанных факторов. Исследование выполнено на материале русского и французского языков.

Ключевые слова: религиозная терминология; словарные соответствия; перевод религиозных терминов; конфессиональный контекст в переводе.

Solntsev E. M.

Ph.D., Ass. Prof., French Language Department, MSLU;
e-mail: snopf@list.ru

RELIGIOUS TERMS IN RUSSIAN AND FRENCH: THE QUALITY OF DICTIONARY EQUIVALENTS

The paper discusses the quality of equivalents that general bilingual dictionaries offer for religious terms. The author makes the point that choosing a satisfactory equivalent implies taking into account contemporary usage and confessional context, as well as analysing denotation. The study draws on examples from Russian and French.

Key words: religious terminology; dictionary equivalents; translation of religious terms; confessional context in translation.

При переводе текстов на религиозную тематику обращает на себя внимание ограниченность соответствий, предлагаемых неспециализированными двуязычными словарями.

В настоящей статье данная проблема рассматривается на материале русского и французского языков.

Чем более частотной является та или иная единица, тем сильнее закрепляется в практике двуязычной коммуникации и перевода ее эквивалент, нередко оказывающийся не вполне удовлетворительным.

Проанализируем несколько примеров в русско-французской (французско-русской) языковой паре.

Неспециализированные двуязычные словари предлагают в качестве единственного перевода русской единицы *храм* слово *temple*. Оно, однако, не может быть признано однозначным эквивалентом, поскольку слово *temple* во французском языке обозначает:

1) ветхозаветный Иерусалимский храм (*Temple de Jérusalem*);
2) языческий храм;
3) протестантский храм, особенно в местностях, где традиционно соседствует католическое и протестантское население (например, во франкоязычной Швейцарии и в Эльзасе: здесь реформатские храмы называются, как правило, *temple*, католические – *église*).

Таким образом, из словарных статей недопустимым образом выпадает эквивалент *église*, который, на наш взгляд, и должен применяться при переводе слова *храм*, относящегося к католическому церковному зданию. Более того, современные французские источники [3; 4, с. 144] используют слово *église* и для обозначения православного церковного здания. При этом в современном русском словоупотреблении, особенно в официальных церковных документах и в речи воцерковленных верующих, при обозначении такого здания слово *храм* явно преобладает над словом *церковь*. Таким образом, эквивалент *храм* → *église* неправомерно выпадает из поля зрения словарей, что является следствием недостаточного внимания к речевому узусу, а также к объему и содержанию понятий, обозначаемых словом *храм* – в русском языке, словами *temple* и *église* – во французском языке.

Для русского слова *алтарь* словарями общей лексики неизменно предлагается соответствие *autel*. При этом не принимается во внимание тот факт, что данное слово в русском языке имеет по меньшей мере три значения, и одно из них (восточная часть православного храма, отделенная от средней части алтарной преградой, иконостасом) в данном случае полностью выпадает из словарной статьи.

Французское *autel* обозначает:

1) стол для совершения Евхаристии в христианском храме (при этом в русском языке в православном контексте употребляется слово *престол*, в католическом – обычно *алтарь*);
2) место для языческих жертвоприношений.

Восточную часть православного храма (алтарь, в котором находится престол) специализированные французские источники [3; 4, с. 9]

предлагают называть словом *sanctuaire*. Отметим также, что у слова *алтарь* в русском языке может быть выявлено еще одно значение: алтарная (заалтарная) картина или резная композиция, встречающаяся преимущественно в католических храмах и обозначаемая французским словом *retable* (от лат. *retro tabula altaris*: например *Гентский алтарь – retable de Gand*).

Следовательно, соответствующая статья русско-французского словаря могла бы выглядеть, с учетом наличия различных значений, примерно следующим образом:

алтарь *м*

1) (*восточная часть православного храма*) sanctuaire *m*;
2) (*стол для совершения Евхаристии в западнохристианской традиции*) autel *m*;
3) (*алтарная картина или резная композиция, преимущественно в католическом храме*) retable *m*;
4) (*место для языческих жертвоприношений*) autel *m*.

Ограничение предлагаемых эквивалентов единицей *autel* является следствием невнимания лексикографов к конфессиональному контексту, который, как видим, зачастую оказывает на перевод подобных единиц решающее влияние.

Еще одним примером, иллюстрирующим важность учета конфессионального контекста, является русское слово *собор* в значении особо значимого православного церковного здания. Единственным эквивалентом, предлагаемым словарями общей лексики, остается *cathédrale* – слово, обозначающее в западнохристианской традиции исключительно кафедральный собор, который в подавляющем большинстве случаев бывает единственным в епархии. В русской же традиции слово *собор* может обозначать не только главный храм епархии, но и иной особо важный, памятный храм, который может быть относительно небольшим (Покровский и Казанский соборы на Красной площади в Москве), а также главный (соборный) храм монастыря. Применение единицы *cathédrale* для обозначения таких храмовых зданий представляется неоправданным, а вопрос о предпочтительном эквиваленте – открытым. Так, предлагаемые некоторыми специализированными источниками приблизительные соответствия *collégiale*, *basilique*, *abbatiale* хорошо передают отдельные аспекты понятия, но страдают излишней доместикацией за счет переноса

внутрь рамок католической традиции (*collégiale* – храм, при котором существует капитул каноников, *basilique* – статус, присваиваемый храму Папой Римским, *abbatiale* – слово происходит от *abbaye* «аббатство»). На наш взгляд, в ряде случаев для обозначения собора, не имеющего статуса кафедрального, особенно находящегося в городе, возможно применение соответствия *église* (пример гиперонимического перевода), что позволяет снять недоумение франкоязычного реципиента по поводу наличия нескольких *cathédrales* в одном месте (ср. рус. *соборный храм*).

Схожая проблема наблюдается в связи с переводом с французского языка на русский единицы *chapelle*. Ее основные значения таковы:

1) помещение для богослужений в частном доме;
2) храм, не являющийся приходским;
3) часть церковного здания с отдельным алтарем.

Данная проблема более или менее успешно решается авторами лексикографических изданий: в отличие от слова *собор* в русско-французских словарях *chapelle* во французско-русских обычно имеет несколько переводных эквивалентов, соответствующих различным значениям: *домовая церковь, домовый храм, придел, капелла.* Последний эквивалент сразу переносит читателя в западнохристианский контекст и позволяет избежать не всегда правомерного употребления русской единицы *часовня* (обозначающей в православной традиции небольшой – обычно отдельно стоящий – храм без алтаря). Действительно, использование этого слова для обозначения парижского дворцового храма Сент-Шапель или приделов католических соборов с малыми алтарями вряд ли можно признать оправданным.

Проблема иного характера возникает в связи с переводом на русский язык многозначного французского слова *relique* (мн. ч. *reliques*). Двуязычные словари обычно выделяют «церковное» значение данной единицы и предлагают переводить ее словом *мощи*. Однако данное французское слово в религиозном (христианском) контексте обозначает не только телесные останки святых, но и связанные с их жизнью и мученичеством предметы. Поскольку почитание мощей и предметов, связанных со святыми, существует – с некоторыми известными отличиями – как в православии, так и в католицизме, в данном случае имеет место асимметрия не межконфессионального, а межъязыкового характера. Она связана с несовпадением объема и содержания

понятий. В религиозном контексте данная проблема возникает особенно часто [1, с. 30]. При этом вопрос о применимости в данном случае таких русских соответствий, как, например, *реликвия, святыня*, на наш взгляд, заслуживает обсуждения. По сути, каждый перевод французского слова *relique* в его религиозном значении на русский язык оказывается контекстуальным, поскольку переводчику следует выяснить, ***что*** именно представляет собой почитаемая святыня. Впрочем, следует отметить, что и в русской православной традиции под *мощами* иногда понимаются не только останки святых, но и различные вещи, от святых оставшиеся [2], однако в повседневной практике наблюдается тенденция к более узкому пониманию данного термина.

Таким образом, при подборе переводческих эквивалентов в области религиозной терминологии следует принимать во внимание речевой узус, конфессиональный контекст, а также подробно анализировать объём и содержание соответствующих понятий, не полагаясь на кажущиеся незыблемыми словарные соответствия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Массалитина В. Г.* Лексикографический анализ французских эквивалентов литургического термина «ектенья» // Вестник ПСТГУ. – М., 2007. – № 2 (8). – С. 20–31. – (Сер. III. Филология).
2. Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://azbyka.ru/dictionary/12/moschi-all.shtml
3. *Castaing P.* Dictionnaire russe-français des termes d'architecture religieuse en Russie. – Paris : Institut d'études slaves, 1993. – 189 p.
4. *Roty M.* Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Eglise russe. Paris : Institut d'études slaves, 1992. – 189 p.

УДК 81:1

Е. А. Ставицкая
зав. каф. теологии, МГЛУ;
e-mail: e.kortasheva@mail.ru

ДИАЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена рассмотрению диалогической концепции культуры (по трудам М. Бубера, М. М. Бахтина и В. С. Библера), а также краткому обзору такого понятия, как «диалог культур».

Ключевые слова: культура; диалог; диалогическая концепция; диалог культур; лингвосоциокультурная компетенция.

Stavitskaya E. A.
Head of Theology Department, MSLU;
e-mail: e.kortasheva@mail.ru

DIALOGICAL THEORY OF CULTURE

The article is devoted to the consideration of the dialogical theory of culture (according to the works by M. Buber, M. M. Bakhtin, V. S. Bibler) and to a short overview of the notion of «dialogue of cultures».

Key words: culture; dialogue; dialogical theory; dialogue of cultures; linguo-sociocultural competence.

Понятие «культура» является одним из самых сложных и насчитывает множество определений. Существуют различные подходы к осмыслению феномена культуры, однако общим для них является постулат о том, что культуру можно описать как соединение многих сторон человеческой деятельности, она имеет всепроникающий характер и в целом должна способствовать духовному развитию человека.

Диалогическая концепция культуры развивается с начала XX в., тогда она главным образом была представлена М. Бубером и Ф. Эблером, в России – А. Мейером и М. М. Бахтиным, далее она нашла свое отражение в трудах В. С. Библера, Ю. Хабермаса и К. О. Апеля. В современной науке продолжается рассмотрение диалога, его осмысление в отношении культуры и межкультурных отношений.

Можно отметить, что существовало некое противостояние между трансцендентальной философией, допускающей единый субъект познания, и диалогической философией, которая исходит из разнородности субъекта познания и предполагает погружение знания

в культуроопределяемое взаимодействие и «диалог» как центральное понятие.

Различные подходы к толкованию «диалога» (М. Бубера, М. М. Бахтина и В. С. Библера) дают представление о его объёме и содержании.

М. Бубер трактовал «диалог» как бытие, предполагающее взаимоотношение двух равноправных начал: Я и Ты, Я и Оно. При этом понимание «диалога» как встречи пронизано религиозно-теологическим содержанием (отдавая предпочтение учению хасидизма, согласно которому Бог присутствует в каждой вещи, М. Бубер полагал, что любое Ты может привести к Богу, ведь Бог разлит и в Ты). Культура в данной концепции понимается как совместное бытие, пронизанное пламенем свободного акта творчества, а диалог рассматривается как принцип человеческого бытия [7]. Диалог, согласно М. Буберу, бывает трех видов:

– технически-инструментальный (диалог данного типа обусловлен необходимостью осуществления повседневных забот и предметной направленностью понимания);
– монолог, выраженный в форме диалога (он направлен не на другого, а на самого себя);
– подлинный диалог (в данном типе диалога «актуализируется не просто личное знание, а все бытие человека … бытие-у-себя совпадает с бытием-в-другом, с бытием партнера по диалогу» [7]).

Соответственно только последний – подлинный – диалог является онтологически обоснованным.

Несколько иной подход к идее «диалога» связан с М. М. Бахтиным и В. С. Библером. М. Бахтин стремится построить гуманитарную концепцию мышления в диалоге как особом речевом жанре, мышление должно опираться на текст как на источник мировой культуры и быть ориентировано на смысл вне текста, заключенный в личности и в поступках автора. Таким образом происходит смысловое общение, в котором слышится творческое многоголосье [2]. Важным отличием концепции М. М. Бахтина является введение понятия диалога, неотъемлемого от идеи ответственности; культура же становится результатом процессов, происходящих в сознании субъекта культуры, выражается в произведениях-объектах и является основой постоянного внутреннего самоизменения. Таким образом, М. М. Бахтин понимает

культуру и как форму общения людей разных культур, и как механизм самодетерминизации личности, и как форму обретения, восприятия мира впервые. Новый акцент М. М. Бахтин сделал на преображающую духовную роль формы в произведениях культуры – соответственно читатель, слушатель, художник, все участники культуры должны быть творцами для того, чтобы воспринять читаемое, слышимое, видимое.

В. С. Библер вводит диалог в логику, мышление, развивая идею диалога культур и подчеркивая, что идея взаимопонимания должна стать господствующей (а не идея понимания мира как предмета познания, которая являлась центральной в Новое время) [4]. Важно отметить, что в диалог вступают также коренные образы личности – образы культуры различных исторических эпох (Прометей, Эдип, Христос, Гамлет, Дон Кихот, Фауст) – они общаются в нашей душе [3, с. 7–8]. Для того, однако, чтобы такое общение состоялось, необходима личность, индивид, являющийся главным инициатором и создателем культуры.

В настоящее время диалогичность культуры и бытия в целом требует обращения к этим концепциям и их тщательного изучения. Опираясь на концепции В. С. Библера и М. М. Бахтина, исследователи, вероятно, могли бы выявить принципиально новые подходы к анализу произведений культуры, к анализу взаимодействия субъектов и объектов культуры. Может показаться, что в ситуации постмодернизма диалогический подход лишь доказывает невозможность целостности восприятия, целостной картины мира вообще, ведь каждый человек, обладая разными знаниями и опытом, неизбежно воспринимает произведения культуры по-своему. Однако, учитывая, что для участия в диалоге, по В. С. Библеру и М. М. Бахтину, необходимо личностное становление, которое затем в процессе довольно трудной работы над собой приводит человека к пониманию, можно сказать, что только тогда и возможен будет диалог, когда будут точки соприкосновения: иначе все субъекты культуры останутся в разобщенном состоянии кажущегося, но не истинного диалога. Истинный диалог предполагает не принятие, но понимание. Текст как произведение (в широком смысле), по выражению В. С. Библера, имеет смысл лишь тогда, когда он понятен другим. Это возможно при выполнении следующих условий:

– текст должен иметь внутреннюю логику каждого смысла, заложенного в нем;

– текст должен быть построен в системе общего для общающихся языка и жанровой традиции данной культуры;
– текст как произведение должен быть понятен своими контекстами (контексты автора и читателя должны полностью или хотя бы частично совпадать, необходим приблизительно одинаковый кругозор личностей, взаимодействующих с текстом) [5].

Произведение понимается как диалогическая встреча двух субъектов, погруженных в бесконечный культурный контекст; эта встреча включает в себя восприятие, узнавание и понимание в контексте данной культуры, активное диалогическое понимание смысла. Такому диалогическому пониманию необходимо учиться, так же, как необходимо учиться «словесному», повседневному диалогу, недопонимание или непонимание в котором оборачивается ссорами на бытовом уровне и войнами на дипломатическом. Большая монография Е. С. Никитиной «Коммуникативный подход в анализе диалога» [6] посвящена рассмотрению диалога, его классификациям и формированию диалогического сознания. Глубинное общение, согласно Г. С. Батищеву, сугубо онтологический, объективный процесс – со-бытие, это позволяет сделать вывод, что то общение, которое носит утилитарный характер, не является истинным. Автор описывает техники восприятия, понимания диалога и их важность.

В современном мире часто говорят, помимо прочих видов диалога, о диалоге культур. Стоит отметить, что это явление представляется, с одной стороны, слабоконтролируемым, но, с другой стороны, именно сейчас, как кажется, необходимо принять активное участие в данном диалоге с тем, чтобы он был подлинным.

Диалог культур должен быть направлен на сближение и взаимное обогащение культур личностей, на расширение духовного и культурного диалога, на освоение универсальных общечеловеческих ценностей. Выше уже были описаны условия, при которых возможно понимание, повторим, однако, что диалог – это действительно форма бытия и общения, которой необходимо учиться, а учиться диалогу культур необходимо, на наш взгляд, приобретая знания и учась пониманию сначала родной культуры, а затем и контекстов других культур.

Концепция диалога культур также является одной их теоретических основ развития лингвосоциокультурной компетенции. Согласно М. М. Бахтину, истинно, а не шаблонно мыслящая личность вообще не

может осуществлять мыслительные операции монологично. С монологом в данном случае обычно связывают авторитарность, нетерпимость к чужому слову и мнению. «Понять чужое высказывание – значит ориентироваться по отношению к нему, найти для него должное место в соответствующем контексте. На каждое слово понимаемого высказывания мы как бы наслаиваем ряд своих отвечающих слов. … Всякое понимание диалогично» [1, с. 280]. Поэтому представляется, что именно образование должно сыграть основную роль в процессе обучения пониманию и диалогическому общению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – М. : Художественная литература, 1979. – 412 с.
2. *Бахтин М. М.* Pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли / сост., вступ. ст. и комм. К. Г. Исупова. – СПб. : Изд. Русского христианского гуманитарного института, 2001. – С. 7–44.
3. *Библер В. С.* Нравственность. Культура. Современность (Философские размышления о проблемах) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bibler.ru/bim_ng_nravstv.html
4. *Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М. : Политиздат, 1991. – 413 с.
5. Диалоговая концепция культуры М. М. Бахтина – В. С. Библера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.countries.ru/library/rusidea/ribb.htm
6. *Никитина Е. С.* Коммуникативный подход в анализе диалога. – М. : Учреждение РАН. Институт языкознания РАН, 2010. – 188 с.
7. *Buber M.* Das dialogische Prinzip. Heidelberg, 1973 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.quickiwiki.com/de/Martin_Buber

УДК 81’42:82-97:72.033.4:7.033.1

М. А. Таривердиева

проф., д-р филол. наук, зав. каф. классической филологии, МГЛУ;
тел.: 8 (499) 245-11-72

ХРИСТИАНСКИЙ ДИСКУРС И АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА

Раннее Средневековье – время соприкосновения и синтеза двух культур – античной, насчитывавшей несколько столетий, и христианской, делавшей первые шаги на европейском географическом пространстве. Главным инструментом взаимодействия были общераспространенные в ареале их сосуществования языки – греческий и латинский. В статье исследуется роль античного культурного и языкового наследия в становлении материальной, интеллектуальной и духовной жизни Церкви.

Ключевые слова: христианский дискурс; античная культура; Церковь; христианские архитектура и искусство; греческий язык; латинский язык; ранние христианские тексты.

Tariverdieva M. A.

Ph.D. (higher doctorate degree), Prof.,
Head of Department of Classical Philology, MSLU;
Tel: +7 (495) 612-48-96

CHRISTIAN DISCOURSE AND ANTIQUE CULTURE

The early Middle Ages were the period of contact and synthesis between the antique culture numbering several centuries and the Christian culture taking the first steps in the European geographical space. The main languages of the interaction were Greek and Latin, generally used in the area of their coexistence. The role of the antique cultural and linguistic heritage in the material, intellectual and spiritual life of the Church is investigated.

Key words: Christian discourse; antique culture; Church; Christian architecture and art; Greek; Latin; early Christian texts.

Термин «дискурс» широко употребляется в лингвистике, где этим словом принято обозначать связный текст в совокупности с экстралингвистическими факторами [6, с. 136–137]. В современной исследовательской практике понятие *дискурс* используется и в более широком значении – как межличностная коммуникация, охватывающая различные формы социального взаимодействия институтов, индивидов и социальных групп. Дискурс понимается как информационное пространство конкретного социума [5, с. 56–57; 14].

Мы избираем расширенную интерпретацию понятия *дискурс*, объединяющую разные (а не только языковые) формы коммуникации, предполагающие использование разных семиотических кодов [1, с. 9].

Объектом нашего изучения является христианский дискурс; цель настоящего исследования – рассмотрение связи средневекового христианского дискурса с античной культурной традицией.

После раздела Римского государства (395 г.) Империя ромеев (официальное название Восточной Римской империи), или Византия (название, возникшее и введенное в научный обиход в середине XVI в.) представляла собой государство с сильной центральной властью, юридическим законодательством, армией. В Византии господствовала концепция особой предназначенности империи, являющейся центром православного мира. Но византийское общество сохранило и древнее эллинское культурное наследие: сложившиеся научные школы, высокий уровень образованности, знание античной литературы. Немаловажным поддерживающим фактором здесь явилось сохранение в восточной части бывшей Римской империи общего языка повседневного общения и носителя культурных традиций – греческого.

Земли Западной Римской империи, потерявшей в результате раздела прочное государственное управление (прежняя столица, Константинополь, находилась в восточной части), подверглись насильственному заселению различными германскими племенами. Междоусобицы германских правителей, территориальные переделы, крушение всего прежнего жизненного уклада привели к серьезным утратам в духовной сфере, и прежде всего – в области образования и культуры. Однако и здесь античная культурная традиция не исчезла бесследно, получив продолжение и развитие в новой религии – христианстве.

В первые века распространения христианства Церковь для общения с паствой нуждалась в формах, не вызывавших отторжения в душах обращавшихся к ней людей. Поэтому она восприняла многие формы культурной жизни античного общества, наполнив их новым содержанием и ориентировав на новые цели.

Наиболее заметны следы античного влияния во внешнем проявлении церковной жизни.

В раннесредневековой церковной архитектуре получают развитие две архитектурные формы, восходящие к Античности – базилика и купол. Базилика вызывала в памяти греческие храмы и римские

общественные здания; форма купола была унаследована от античных терм. В античной храмовой архитектуре купол встречался редко (выдающийся пример – римский Пантеон, II в.). Но именно купол стал знаковым для христианского зодчества: куполу было придано символическое значение – воплощение неба, небесного свода. Вначале куполом венчали мартирии (усыпальницы мучеников) и баптистерии (крещальни). Поскольку базилика имела практические преимущества – более вместительна, более легка в исполнении, – для храмов была создана композиция купольной базилики, а затем разработана крестово-купольная система [13, с. 8–32]. Выдающиеся образцы ранних купольных церквей – храм св. Софии в Константинополе и храм Сан Витале, построенный по повелению императора Юстиниана I в столице византийской Италии Равенне (оба храма датируются VI в.).

Мозаика в убранстве церквей является наследием античного искусства мозаики, получившего яркое развитие в Византии. Сохранились ранние мозаики в константинопольском храме св. Софии, знаменитые мозаичные панно в равеннском храме Сан Витале, мозаики в других храмах, баптистериях, мавзолеях Равенны, Рима, прочих городов бывшей Византии и Италии.

Ранняя христианская фресковая живопись, восходящая к росписям катакомб, напоминает о фресках античных Помпей. Традиция скульптурных изображений христианских святых, получившая особое распространение в католицизме, вызывает в памяти статуи античных богов и героев. Алтарь в церквях расположен в дальнем от входа конце центрального нефа – там, где в античных храмах находилась статуя божества, которому посвящен храм. К Античности восходит и традиция религиозной эпиграфики: надписи на церковных зданиях, надгробиях, реликвариях, на предметах церковной утвари.

Выразительной формой публичного дискурса в Античности был театр. С распространением христианства театр, связанный с античной мифологией, встречал осуждение Церкви. Этому способствовал и тот факт, что в последние века Римской империи снижение общего культурного уровня привело к изменению театральных вкусов: на смену античным трагедиям и комедиям со сложной проблематикой пришли буффонадные комедии, пантомимы, потешные процессии, выступления акробатов и прочие развлекательные номера. Иоанн Златоуст (344/354–407) указывал на аморальность таких театральных

представлений, обращал внимание на непристойные тексты и внешний вид актеров. Церковные постановления в IV в. запрещали актерам входить в храм, а клирикам – посещать празднества с участием мимов [4, с. 120–121].

Отвергнув театральные представления эпохи заката Античности, средневековое христианское общество сохранило отдельные элементы классического античного театра во внешней стороне церковного богослужения (алтарь с трехстворчатой дверью подобно тройной двери античной скенэ; торжественные одеяния клириков и процессии, напоминающие об античной трагедии; хор, разделенный на два полухория, как в античном театре). Однако существовало важное отличие: движущей силой античного театрального действа была сюжетная новизна, а содержание христианской литургии – воспроизведение в памяти и в сознании прихожан евангельской истории и их участие в совместных молитвенных действиях.

Во время церковной службы, кроме чтения богослужебных текстов, исполнялись литургические песнопения, иногда включались и диалогические элементы. Так зарождалась идея духовной драмы (мистерии). Средневековая мистерия, основанная на библейских и агиографических сюжетах, получила широкое распространение в Западной Европе, что объяснялось внешними причинами – смешанным в этническом и языковом отношении населением, низким уровнем общей грамотности. В этих условиях мистерии оказывались наиболее доступным способом постижения библейской истории [4, с. 122–125].

Другим видом публичного дискурса в Античности являлось ораторское искусство, риторика, имевшее большой резонанс в жизни античного общества. Этот опыт публичного общения с аудиторией был воспринят Церковью и получил отражение в проповедях. Вначале предполагалось, что проповедничество – исключительно дар Святого Духа. Но уже Ориген, христианский богослов и философ (185–254), указывал на активную роль проповедника; а эпоха Возрождения на Западе ознаменовалась почти полным подчинением церковного проповедничества правилам риторики [11, с. 423].

Еще во времена единой Римской империи, в связи с нарастающим духовным кризисом в древнеримском обществе, к христианству обращалось всё больше людей из образованных кругов. Многие из них, благодаря своей учености, обретали авторитет в Церкви.

В значительной мере благодаря их участию в жизни Церкви античное интеллектуальное наследие не исчезло с распространением христианства, а, наоборот, стало его культурной составляющей.

Во второй половине IV в. центром церковной политики и образованности на греческом Востоке становится знаменитый каппадокийский кружок. Его ядро составляли Василий Кесарийский (Василий Великий, 329–379), Григорий Назианзин (Григорий Богослов, 329–389) и Григорий Нисский (ок. 335–394). Оценивая культурный вклад каппадокийского кружка в церковную жизнь, выдающийся филолог, философ и культуролог С. С. Аверинцев писал: «Творчество каппадокийцев – это вершина усвоения языческой философской культуры христианской Церковью» [7, с. 45].

Проповеди Василия Великого свидетельствуют о его блестящей риторской подготовке, сочинения по догматике – о философской одаренности. Василий Великий отмечал важность изучения античной литературы. Большое влияние на него оказало творчество Плутарха и Платона [7, с. 45–69].

Григорий Богослов получил блестящее светское образование, среди его учителей – известные языческие риторы того времени. Будучи одним из главных защитников христианства в борьбе с арианами, Григорий Богослов – и крупнейший поэт-лирик, оставивший большое поэтическое наследие (автобиографические произведения, стихотворения назидательного характера, глубокие поэтические размышления) [7, с. 70–83; 10, с. 28–39].

Среди сочинений Григория Нисского – догматические трактаты, толкования на библейские темы, проповеди. Его философское мировоззрение также сформировалось при огромном влиянии античной традиции [7, с. 84–86].

Один из величайших отцов Церкви Иоанн Златоуст (344/354–407) – блестящий продолжатель античной культурной традиции, автор псалмов, эмоциональных панегириков святым и мученикам, экспрессивных гомилий, виртуозных в риторическом отношении и ценных в культурно-историческом плане [7, с. 87–103; 8, с. 228; 11, с. 625–627].

В V веке важным литературным явлением становится эпос, также во многом основывавшийся на античных традициях. Среди дошедших до нас эпических сочинений этого времени – поэма «О святом Киприане», автор которой – Евдокия, жена императора Феодосия II;

мифологические поэмы Квинта Смирнского, Нонна Панополитанского. К эпохе Юстиниана (527–565) относится творчество поэта-панегириста Павла Силенциария, опиравшегося в своем творчестве на античные образцы – язык Гомера, александрийскую поэзию, творчество Горация [10, с. 39–58].

Среди римских деятелей культуры поздней Античности особого упоминания заслуживает выдающийся христианский поэт Пруденций, в творчестве которого воплотился синтез античной культуры с христианскими верованиями. По тщательной отделке стиха и изяществу формы его сравнивали с Горацием [8, с. 468].

Яркими представителями античной культуры в западном средневековом обществе были Боэций (ок. 480–525) и Кассиодор (~ 490–585/590).

Боэций, «последний римлянин» и «отец Средневековья», был для современников бесспорным авторитетом в области философии, логики, образования. Ему принадлежит идея семи «свободных искусств», ставших основой средневекового образования. Известны трактаты Боэция по математике, логике; комментарии к сочинениям Аристотеля, Цицерона; теологические трактаты [9, с. 19–72].

Кассиодор задался целью осуществить на практике новые подходы к системе образования. Став монахом бенедиктинского ордена, он основал в своем поместье монашескую обитель «Виварий». В библиотеке «Вивария» были представлены священная литература и сочинения философов, медиков, математиков; труды крупнейших авторитетов риторики и педагогики. Важная деталь просветительской деятельности «Вивария» – осуществление переводов с греческого языка на латинский, что было очень актуально на Западе, где из-за утраты знания греческого языка сочинения греческих авторов оказывались недоступными для читателей [9, с. 73–144].

Отцы западной Церкви осознавали значимость духовного наследия прошедших эпох. Иероним Стридонский (блаж. Иероним, 347–419), «муж трех языков» [9, с. 152], посвятивший двадцать лет жизни скрупулезному труду над упорядочением рукописей и переводом Библии с греческого и древнееврейского на латинский язык, признавался, что ему трудно удержаться от чтения сочинений Плавта и Цицерона – книг из его личной, собранной в годы учения, библиотеки античных авторов [12, с. 185].

Амвросий Медиоланский (ок. 340–397), блестящий проповедник, активно выступавший против язычества, находился под сильным влиянием творчества Цицерона [9, с. 152]. Амвросий Медиоланский известен и как преобразователь церковного пения: он ввел антифонное пение – попеременное на двух клиросах (вспомним полухория в античном театре); ему же принадлежит введение четырех церковных ладов, заимствованных из музыкальной системы греков [11, с. 66–67].

Блаж. Августин, епископ Гиппонский (354–430) испытал влияние идей Платона. Интеллектуальные стремления и духовные искания определили характер его сочинений: это философские труды и теологические трактаты. Комментируя Священное Писание, блаж. Августин опирался на филологические правила, почерпнутые в трудах Цицерона и Квинтилиана [3, с. 97; 9, с. 153–168; 11, с. 16–28].

Исидор Севильский (570–636) – «последний филолог Античности» и «первый энциклопедист Средневековья». Вся его творческая деятельность была обусловлена стремлением к сохранению античного культурного наследия, к его синтезу с христианской традицией. Исидор Севильский – автор исторических сочинений, естественнонаучных трактатов, морально-назидательных сборников, церковных и монастырских правил. Его сочинение «Этимологии» – первая всеобъемлющая энциклопедия Средневековья [9, с. 196–199].

Важной составляющей и инструментом процесса преемственности античной культурной традиции в новом, христианском, социуме были греческий и латинский языки. Являясь фундаментом античной цивилизации, они сохранили свой статус языков письменной и устной культуры в переломный период смены духовных ориентиров. В Византии традиционно использовался греческий язык, а в Западной Европе на протяжении всего Средневековья при параллельном функционировании в устной практике разных местных наречий единым общим средством научного и церковного общения и творчества являлся латинский язык.

Кроме обеспечения коммуникации в разноязыкой христианской среде, греческий и латинский языки выполнили в этот важный для Церкви период распространения и укоренения христианской веры актуальную задачу, явившись основой церковного терминотворчества. Христианская терминология по историческим причинам изначально формировалась на грекоязычной основе. С распространением

христианства на землях Западной Европы, где большинство населения не владело греческим языком, возникла необходимость в терминологии, которая была бы доступной для понимания и усвоения. Эта задача решалась посредством латыни. Наряду с непосредственным заимствованием церковной терминологии из грекоязычной традиции (christianus, ecclesia, symbolum, apostolus, diabolus, neophytus, haereticus, monachus, evangelium, baptismus, hymnus, mysterium, episcopus и т. д.) происходит пополнение терминологического ряда путем придания общеупотребительным латинским словам терминологического значения (Sacra Scriptura, Testamentum, persona, fides, spes, caritas, gratia, providentia, Trinitas; два последних термина – кальки с греческого).

Итогом всего изложенного может служить высказывание известного ученого-медиевиста О. А. Добиаш-Рождественской: «Рождение средневекового западного общества, с которым вдвинулись в оборот истории новые территории и народы, совершается в грандиозном крушении средиземноморского греко-римского мира… Социально и художественно Средневековье живет наследством этого мира, ищет путей среди его развалин и (как в переносном, так и в прямом значении) строит свое здание из его материалов… Уместно подчеркнуть, что для жизни и искусства всего огромного периода Средневековья характерно влияние той организованной силы, которая в известном аспекте представляется в нем доминирующей – религии и Церкви» [2, с. 19–20].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Анисимова Е. Е.* О гетерогенности религиозного дискурса // Семиотическая гетерогенность языковой коммуникации: теория и практика. Часть II. – М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2013. – С. 9–22. (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 15 (675). Серия Языкознание).
2. *Добиаш-Рождественская О. А*. Культура западноевропейского средневековья. Научное наследие. – М. : Наука, 1987. – 351 с.
3. *Жильсон Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. пер. с фр. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
4. *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. – М. : Наука, 1973. – 152 с.
5. *Казанцева Ю. М.* Ментальная база перевода религиозных текстов // Религиозная коммуникация: конфессиональный и лингвистический аспекты. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2010. – С. 55–70. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 4 (583). Серия Языкознание).

6. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.
7. Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М. : Наука, 1968. – 355 с.
8. Словарь античности. / пер. с нем. – М. : Прогресс, 1989. – 704 с.
9. *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья. – М. : Наука, 1989. – 320 с.
10. *Фрейберг Л. А.* Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература / отв. ред. С. С. Аверинцев. – М. : Наука, 1974. – С. 24–76.
11. Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. – Т. I. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. – 863 с.
12. *Шишмарев В. Ф.* Латинская литература и народная поэзия Италии (раннее средневековье) // Шишмарев В. Ф. История итальянской литературы и итальянского языка. Избранные статьи. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1972. – С. 182–207.
13. *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии средневековой архитектуры. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1985. – 152 с.
14. *Kornerding, Kl. P.* Diskurslinguistik – eine neue linguistische Teildisziplin // Sprache. Heidelberger Jahrbücher. – Band 53 / Hrsg. Ekkehard Felder. – Berlin – Heidelberg : Springer Verlag, 2009. – S. 155–177.

УДК 81-112.2

Е. Н. Цветаева

канд. филол. наук, доц., зав. каф. лексикологии и стилистики немецкого языка, МГЛУ; e-mail: elenatsvetaeva@yandex.ru

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ ЗА СЕМАНТИЧЕСКИМИ ПЕРЕХОДАМИ В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ: «WETTER», «TROST», «ELEND»

Немецкие лексемы *Wetter*, *Trost*, *Elend* рассматриваются в статье как каждая в отдельности, так и в рамках одного из сочинений лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555–1621), где присущий им синкретизм, обусловленный их отнесенностью к сфере сакрального, проявляется наиболее наглядно и напрямую связан с семантическими переходами определенного свойства.

Ключевые слова: семантический переход; метонимия; метафора; мифосемантика; синкретизм.

Tsvetaeva E. N.

Ph.D., Ass. Prof., Head of Department of German Lexicology and Stylistics, MSLU;
e-mail: elenatsvetaeva@yandex.ru

CERTAIN OBSERVATIONS ON SEMANTIC SHIFTS IN RELIGIOUS DISCOURSE: “WETTER”, “TROST”, “ELEND”

The article approaches the German lexical items *Wetter*, *Trost*, *Elend* both as separate words and within the context of a work by the Lutheran theologian Johann Arndt (1555–1621), where they plainly reveal their syncretism which is conditioned by their belonging to the sphere of the sacred and is directly linked to particular semantic shifts.

Key words: semantic shift; metonymy; metaphor; mythosemantics; syncretism.

Проблемы лексики и семантики, связанные с понятием семантического перехода, являются сегодня одним из наиболее важных предметов рассмотрения в лингвистике[1]. Семантический переход расширяет понятие полисемия. Сюда включаются факторы диахронической семантической эволюции, диалектного варьирования и морфологической деривации. Под *семантическим переходом* понимается наличие некой концептуальной смежности между двумя языковыми значениями А и В, проявляющееся в том, что значения совмещаются в пределах одного слова в широком смысле [2]. Отечественных лексикологов

[1] Ср. [2; 4].

эти явления занимают, в частности, в связи с проблемами лексической типологии, для нас они имеют концептуальную и методологическую ценность.

Нетрудно себе представить, насколько актуальным становится этот вопрос при чтении исторических текстов. Здесь проблема адекватной текстовой интерпретации до некоторой степени тождественна адекватной семантической интерпретации отдельной лексемы. Особенное значение приобретает необходимость правильного толкования лексемы при чтении религиозных (в нашем случае также исторических) текстов, которым присуща многослойность смыслов, совмещение профанного и сакрального, обращение к архетипическим глубинам сознания, причудливо реализуемым языком в определенном контексте в рамках конкретного дискурса.

Выделение ряда чрезвычайно продуктивных в слово- и фразеообразовании лексем, имеющих, как правило, древнее – индоевропейское – происхождение и анализ их не только синтагматических, но и парадигматических отношений позволил проследить и особенности их семантических трансформаций.

Для адекватной интерпретации семантики исследуемых единиц нам не избежать обращения к контексту в рамках исследуемого дискурса. На подробном анализе контекстов и особенностей употребления, а тем самым и стоящих за ними реальных ситуаций, настаивал еще Э. Бенвенист, полагавший, что семантическая реконструкция должна идти «путем внимательного изучения совокупности контекстов» и что причины того или иного соотношения значений «надо искать в более точном описании употреблений» [1].

В предлагаемом кратком исследовании о семантических переходах немецких лексем будут рассмотрены слова *Wetter*, *Trost*, *Elend* как каждое в отдельности, так и в рамках одного контекста, а именно в одном из сочинений лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555–1621), где присущий им синкретизм, обусловленный их отнесенностью к сакральной сфере, проявляется наиболее наглядно. Интересующий нас фрагмент катехизиса выглядит следующим образом:

> ligt nicht die Kirche als ein Schaf-Stall mitten unter den Wölfen? ligt ſie nicht der Römiſchen Beſtien im Rachen drinnen? Muß ſie nicht auch heutiges Tags winſeln und klagen: *Jch bin die* ***Elende*** *und* ***Troſtloſe*** */ über die* ***alle Wetter*** *der Trübſal gehen.*

> ...не окружена ли наша церковь, как овчарня, волками? не попала ли она в прожорливую пасть римских бестий? Не приходится ли ей и сегодня стенать и причитать: Я несчастная и безутешная / открытая всем скорбным ветрам.

Автор, сокрушаясь о плачевной участи своей церкви, обращается, с одной стороны, к весьма образным сравнениям, а, с другой – казалось бы сегодня – к весьма абстрактным и клишированным понятиям. Сплошная выборка в корпусе немецких текстов, относимых к позднему Средневековью и к текстам более позднего времени, показала устойчивый, клишированный характер употребления выделенных лексем именно в такой последовательности для выражения примерно одинакового содержания. Кроме того, это влияние мы обнаруживаем и в текстах не строго религиозного, но, тем не менее, христианского содержания: так, например, в историческом контексте вдóвы характеризуются практически дословно, контекст усиливается лексемой *Verstoßene* – «отверженные», с которой все и начинается, а *alle Wetter* представлены, скорее, как просто явление природы, хотя и в метафорическом смысле, без добавления абстрактного *Trübsal*, как в катехизисе:

> Witwen seien Verstoßene, *Elende und Trostlose*, über die alle **Wetter** hinweggingen (*Witwen: Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter*...).

> ...вдóвы – отверженные, несчастные и безутешные, открытые всем ветрам.

Вне религиозного контекста с помощью поисковых систем также было выделено достаточно частотное клишированное употребление в собственно атрибутивном виде прилагательных *elend und trostlos*, как правило, для характеристики плачевной ситуации: *elende und trostlose Situation*.

Предвосхищая анализ, заметим, что появление упомянутых лексем в подобном контексте неслучайно, да и «соседство» их также закономерно. Вызвано это спецификой их семантической структуры, особенностями развития семантики в истории языка и уходящей корнями в архетипическое прошлое ментальных конструктов, обозначаемых этими лексемами и позволяющих выделить некие мифосемантические мотивы, способствовавшие именно такому развитию семантики и сочетаемости.

Начнем с существительного *Elend* и соответствующего прилагательного *elend*. Само существительное сегодня имеет следующие значения:

elend *сущ.* беда, бедствие; жалкое, бедственное состояние; нищета; *прил.* – **1.** жалкий, убогий (*нищенский*); плачевный, плохой; (глубоко) несчастный (напр., ein elendes Zimmer – «убогая комната»); **2.** (*применительно к самочувствию, внешнему виду*) sie fühlte sich *elend*: 1) она чувствовала себя очень плохо (*была больна*); 2) она чувствовала себя несчастной; **3.** подлый, презренный (например, elender Schurke – «подлец, мошенник», *elendes Zeug* – «дрянь»).

Прилагательное *elend* имеет и сугубо усилительную функцию:

Sie war an dem Tag elend müde.

В этот день она страшно устала.

Заметим, что прилагательное часто субстантивируется (это мы наблюдаем и в исходном фрагменте текста); именной компонент является частью многих сложных слов, устойчивых выражений разной степени идиоматичности.

Требуют отдельного комментария и синтагматические отношения, в которых участвует существительное *Elend*: сегодня это глагольно-именные предложные сочетания, в которых глагол, как правило, обозначающий конкретное действие и весьма экспрессивный, может быть как переходным, так и непереходным, со значением соответственно либо «разорить, ввергнуть кого-л. в критическое состояние, в бедственное положение, в нищету, сделать несчастным *кого-л.*, обездолить и т. п.»: *jmdn. ins Elend stürzen* / *bringen* / *treiben* / *verjagen*, либо «попасть, оказаться в бедственном, критическом положении, в нищете и т. п.»: *ins Elend geraten* / *fahren* / *stoßen* / *stürzen*.

Следующий этап – обращение к этимологии рассматриваемой лексемы. Исторически она представляет собой производное от корня *Land*. При всей абстрактности и диффузном характере современного *Elend* мы оказываемся в сугубо конкретной, пространственной парадигме. Пара «e-lend – land» находится в антонимических отношениях и вербализует архетипическую бинарную оппозицию «*свой – чужой*» [5]. Известно, что для мифологического пространства, откуда происходит эта пара, характерна способность моделировать *иные*, непространственные (семантические, ценностные и т. д.) отношения» [3].

То есть противопоставляется *своя земля*, *своя территория, чужой земле* (*чужим землям*), *чужбине*: собств. свн. *eli-lend,* двн. *elilent*. «Нейтральное», пространственное, значение сохранилось, например, в современном названии территории *Elsass* (двн. *eli-sâzzo* «житель другого берега Рейна»), а значение первого словообразовательного компонента становится очевидным при обращении к этимологии и к параллелям в других языках: ср. в гот. *alijs* «anderer» северогерм. *alja-markiR* «Ausländer», англ. alien «strange, foreign»; и.-е. **al-* «beyond», санскр. *anya* «другой». Но *чужой* и *другой* – с одной стороны, а с другой – и тот, кто оказывается на чужбине. И вот он-то достоин сожаления, ибо участь его плачевна. Причем чужбина, другая, иная земля, а также другая, отличная от собственного восприятия территория приобретает в средневековой культуре целую полифонию значений, наблюдаемых в свн.: *elilenti, ellende:* 1) «другая страна, заграница, чужбина; жизнь на чужбине, ссылка» (с *elilent* ассоциируются несчастье и враждебность); 2) «тот, кто пришел из чужих земель, кто живет в чужой стране; тот, кто на чужбине, высланный за пределы своей земли, отлученный, влачащий жалкое существование, несчастный, лишенный прав» [9].

Этот семантический мотив не уникален. Так, если говорить о романских корнях, то в ит. употребляется не *alieno* (заимств. из лат., книжн.), а *straniero* (как соотв. во фр. из лат. *extraneus*), где сегодня элиминирована морфема *extra-*, осталось лишь *strano*, ср. с рус. *странный* (однокоренн. со *страна*, *пространство*).

Сопоставим этот семантический мотив и с развитием семантики рус. лексемы *нищий*: праслав. **nīstio-* родственно др.-инд. *nístyas «чужой, нездешний»,* а рус. *нищий* (жалкий) сопоставимо с корнем *nih* «наружу»;. в србх. одно из производных имеет значение «ничтожный», сближается с санскр. корнем со значением «внешний» [6].

Итак, пространственная сема, содержащаяся в этимоне нем. *elend*, содержит в себе мифосему «пространство», базирующуюся, в частности, на противопоставлении «своего» и «чужого». Семантический переход, который мы можем наблюдать, начинается в мотиве «внешний», переходит в мотив «чужой», а затем становится «ничтожным, убогим».

Лексема *Trost*, интересующая нас постольку, поскольку она входит в состав производного субстантивированного прилагательного

trostlos в рассматриваемом контексте, как и лексема *Wetter*, появляющаяся в относительно устойчивой коллокации с глаголом (*hinweg*) *gehen*, не потребуют от нас настолько подробного анализа, так как их мотивация, связанная с мифопоэтическим восприятием действительности и определенно относимая к сакральной сфере, на наш взгляд, более очевидна.

Так, в современном употреблении лексема *Trost* имеет лишь одно значение, соответствующее рус. «утешение», этимологически восходит к и-е. корню, имеющему в рус. соответствие в лексеме *дерево*, *древо* (ср. также другой герм. корень: англ. *tree*). В истории своего развития слово имело, например в двн., еще и значения «помощь», «надежность», т.е. речь идет о чем-то твердом, надежном, о том, на что можно опереться и, следовательно, в горе и печали получить утешение. Этимологи указывают, что речь идет о сердцевине дерева, о са́мой надежной, прочной его части, оттуда и берется мотив надежности [7; 8]. «Опора и поддержка» переходят благодаря мифопоэтическому мотиву о прочности и надежности дерева (как оси мироздания) в «утешение» (поддержку в трудную минуту).

Лексема *Wetter* также потребует от нас не только обращения к истории и этимологии, но и к синхронному рассмотрению синтагматических и парадигматических отношений слова. Почему в приведенном контексте *alle Wetter*, к тому же в сочетании с приведенным глаголом? – Современное значение «погода» явно не позволит адекватно интерпретировать фрагмент катехизиса. Но найти ответ возможно: во-первых, схожесть с русским *ветер* не случайна – оба слова восходят к одному и.-е. корню, рус. *ветер* (изначально одушевленное название ветра, м. р. на -*ер*), родств. *веять*, ирл. *feth* «воздух», лит. *vètra* «буря», лтш. *vętra* «буря, непогода»; в словообразовании: ср. нем. *Gewitter* «гроза»; в швейц. варианте немецкого композит *Wettertuft* имеет значение «(Süd-) Westwind, Regenwind», а композиты, называющие обувь на соответсвующую погоду – *Wetterstiefel*, и даже *Wind- und Wetterstiefel* – «непромокаемые, резиновые, на плохую погоду», букв. «погодные», или «всепогодные»; до XIX в. лексема *Wetter* имела в немецком языке еще и значение «молния», ср. также поговорку *Dich soll das Wetter schlagen!* (рус. *Разрази тебя гром!*) и разг., устар. *alle Wetter*! (выражает крайнюю степень удивления, сопоставимо с рус. *Черт возьми!*). Не случайна и аллитерационная коллокация

Wind und Wetter, входящая в состав устойчивых выражений, с давних пор известных в немецком языке. Это сочетание объясняется не только аллитерацией, но и тавтологическим его характером, так как оба слова обозначают, прежде всего, «ветер», метонимически называющий именно *плохую погоду*. Один из основных элементов мифопоэтической картины мира – воздух, связанный с явлениями природы, как правило, враждебными человеку, предстает перед нами.

И именно о ситуации незащищенности, «предоставленности всем ветрам» (*über die alle Wetter…gehen*), отсутствии надежды, опоры, утешения (*Trostlose*), убогая, несчастная, чужая (*Elende*) и соответственно *чуждая* интересам римской католической церкви, поэтому лишенная всякой защиты, предстает перед нами лютеранская церковь в катехизисе богослова Арндта. Все три рассмотренных нами элемента несут в себе негативную составляющую, соотносимую с мифопоэтической картиной мира: чужое (и поэтому враждебное) пространство (*Elend*), отсутствие опоры, безутешность (*trostlos*), враждебные силы природы, а именно, плохая погода с ветром (в прямом и переносном смысле) (*alle Wetter*), т. е. беззащитность и отверженность носят исключительный, многоаспектный характер. Все эти составляющие обращены к глубинным, архетипическим структурам и потому выглядят особенно экспрессивно, так как этого требует риторическая составляющая текста катехизиса. Можно осторожно предположить, что рассмотренные семантические явления были отчасти вызваны частотным характером употребления этих лексем именно в таких ситуациях и именно в религиозном дискурсе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.classes.ru/grammar/167.Benvenist-common-linguistics/source/worddocuments/xxii.htm
2. *Зализняк А. А.* Семантический переход как объект типологии // Вопросы языкознания. – № 2. – М. : Наука, 2013. – С. 32–51.
3. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : Искусство – СПб, 2010. – С. 525–543.
4. *Рахилина Е. В., Резникова Т. И.* Фреймовый подход к лексической типологии // Вопросы языкознания. – № 2. – М. : Наука, 2013. – С. 3–31.
5. *Цивьян Т. В.* Модель мира и ее лингвистические основы. – Изд. 3-е, испр. – М. : КомКнига, 2006. – 280 с.

6. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка (онлайн версия). [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer.htm
7. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. – 16 Bde. – Leipzig : S. Hirzel, 1854–1960 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://woeterbuchnetz.de/DWB
8. *Kluge, F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1960. – 1023 S.
9. Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer [Электронный ресурс]. – URL : http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/woerterbuecher/lexer/wbgui

Раздел II

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ

УДК 008.001:21

Ф. Т. Ахунзянова

канд. культурологии, доц. каф. культурологии и филологии
Костромского государственного технологического ун-та (КГТУ);
e-mail: farida.ahunzyano@mail.ru

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС В РОМАНЕ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО «ИИСУС НЕИЗВЕСТНЫЙ»

Автор статьи показывает, что в процессе художественных исканий Д. С. Мережковский находит форму, позволяющую наиболее полно выразить религиозную идею «Третьего Завета». В этом смысле книгу «Иисус Неизвестный» можно рассматривать как воплощение единства формы и содержания, когда фрагмент как литературная форма, подразумевающая процесс обретения, становится определяющим художественным принципом в отражении Д. С. Мережковским процесса поисков религии для себя и себя в религии.

Ключевые слова: религиозный дискурс; поиски оптимальной художественной формы; фрагментарность как идеальный способ отражения религиозной рефлексии.

Akhunzyanova F. T.

Ph.D. (Culturology), Ass. Prof., Department of Cultural Studies
and Philology, Kostroma State Technological University (KSTU);
e-mail: farida.ahunzyano@mail.ru

RELIGIOUS DISCOURSE IN D. S. MEREZHKOVSKIY'S NOVEL «JESUS UNKNOWN»

The author of the article reveals that during his artistic striving D. S. Merezhkovskiy finds the form which allows one to express rather absolutely the religious idea of «The Third Testament». In this sense one can consider «Christ Unknown» as an attempt to show the unity of form and content when the fragment as a literary form implying the process of acquiring becomes the determining artistic principle in D. S. Merezhkovskiy's reflection of the process of seeking religion for himself and himself in religion.

Key words: religious discourse; search for optimal artistic form; fragmentation as a perfect way to reflect religious contemplation.

В период создания Д. С. Мережковским романа «Иисус Неизвестный» идея появления Богочеловека Христа – сына Бога и человеческой женщины – была подтверждением правомерности «обóжения» плоти. В образе Христа выразилось явление Слова Божьего. Слово изначально подразумевает нечто, соотносимое с человеческой природой, обращение к чувственной природе человека, в данном случае – к слуху, зрению. Слово Божье – Христос – предстает именно во плоти, то есть одна божественная ипостась намеренным образом воплощается. Плоть как будто бы реанимируется Христом, то есть обретает дух. Из поклонения образу Христа и рождается некая параллель возможности признания святости плоти человека.

В «Иисусе Неизвестном» Д. С. Мережковский пытается воссоздать «неизвестный» путь земной жизни Иисуса Христа, чтобы окончательно расстаться с канонами ортодоксального христианства. Уже в начале повествования, соглашаясь с тем, что Евангелие есть «чудо из чудес, удивление бесконечное», Д. С. Мережковский сообщает, что надпись на переплете «Новый Завет» «стерлась так, что едва можно прочесть; золотой образ потускнел; бумага пожелтела; кожа переплета истлела, корешок отстал, листки рассыпаются и кое-где тоже истлели, по углам свернулись в трубочку. Надо бы отдать переплести заново, да жалко и, правду скажу, даже на несколько дней расстаться с книжечкой жалко» [3, с. 6].

Этот эпизод можно назвать «эпиграфом» ко всему последующему тексту. Д. С. Мережковскому очевидно, что историческое христианство, как и та «книжечка», устарело, многие его догматы безжизненны, «затерты» – «едва можно прочесть», церковь, духовенство, как тот «корешок»,− отошло от жизни человечества, а рассыпающиеся, истлевшие местами «листки» − это и есть собственно содержание Евангелия или, шире, Библии в том понимании, в котором оно находится в современном Д. С. Мережковскому мире. Автор искренне сочувствует христианству, но в то же время понимает, что «книжечку» нужно «переплести заново», т. е. переписать.

Создание Д. С. Мережковским нового «Евангелия» объясняется еще и тем, что окончательно сложившаяся к началу 1930-х гг. религиозная концепция нуждалась в итоговом изложении и требовала систематично и концептуально развернутого «вероучения». В. В. Розанов пишет о Д. С. Мережковском еще в 1903 г.: «Итак, ему предстоит

выпустить Евангелие в окружении нового комментария: заметить, подчеркнуть и дать истолкование бесчисленным изречениям Спасителя и событиям в жизни Его, которые до сих пор… не попали на острие человеческого внимания» [4, с. 153–154].

В «Иисусе Неизвестном» Д. С. Мережковский отчетливо обозначает новую формально-композиционную структуру своего романа: «Девять зеркал: видимых нами – четыре – наши Евангелия, и пять невидимых… девять зеркал поставлены друг против друга так, что одно в другом отражается… С каждым новым отражением возрастает сложность сочетаний в геометрической прогрессии, что делает простейшую книгу, Евангелие, сложнейшею. Друг в друге отражаясь, углубляют друг друга до бесконечности; противоположнейших светов лучи пересекаются, преломляются, и между ними всеми – Он. Только так и могло быть изображено Лицо Неизобразимое» [3, с. 71].

Явный подтекст не вызывает сомнений: истинное религиозное знание соединяется с лучами света, который изначально ассоциируется Д. С. Мережковским со Святым Духом. Пересекаясь, разум «оплодотворяется» потоком световых частиц-монад и преображается, меняет свою прежнюю природу, обретая способность постигать непостигаемое. Данный процесс является важным аспектом гностического восприятия, по которому следовало, что человек состоит из тела, души и духа. Первые два компонента исходят от низших сил, наделивших человека своими свойствами, а дух (пневма) исходит от Бога как Его отблеск. Только тот, кто открывает в себе этот отблеск, становится избранным. Избранные могут спастись путем интуитивного познания – раскрытия в себе Духа. В древних организациях гностиков познание происходило и передавалось посредством творчества – создания тайных Писаний, отличающихся особой формой выражения [5, с. 261–273]. Поэтому Д. С. Мережковский констатирует, что творчество как доминирующий механизм Божественного преображения мира должно быть охвачено единой Божественной идеей, которая воплощается не *в* форму, как это было характерно для классической литературы, а *через* форму, такую же идеальную, как и сама идея.

Главная идея в романе – Иисус Христос. В своем образе Он замыкает все элементы религиозной системы Д. С. Мережковского. В этом контексте значимым становится название романа, представляя Иисуса, которого мир не познал, не понял, не увидел. В описании

«неизвестных» моментов сущности и бытия Христа писатель даже не ищет, а утверждает справедливость истинной, по его мнению, религии «Третьего Завета». Использование определений «неизвестный», «неизвестное» в сочетании с именем Иисуса Христа и Евангелием сразу вводит читателя в пространство парадоксальной мысли, где соединяются историческая реальность и миф, знание и вера.

Прежде всего, писатель предлагает расширить евангельский канон как, якобы, «застывший» и «омертвелый» «живым» словом «аграфов», т. е. гностических апокрифов. По сути, Д. С. Мережковский призывает к признанию подлинности гностических евангелий и даже к корректировке на их основании, как более истинном и древнем, канонических Евангелий. Потому «Иисус Неизвестный» построен исключительно по образцу гностических «евангелий». В нем названы практически все значительные гностические школы вкупе с доминантными моментами их учения либо ссылки на них.

В частности, большинство гностиков свидетельствуют о том, что человек должен распознать в себе андрогина, в результате чего он вступит в сферу Духа, где получит не только полное «знание», но и полное преображение: станет в «сыновнее» отношение к Отцу. Христос есть центр, который является одновременно и началом, и концом, и каждый человек обязан найти такой центр в себе. Собственно, в обозначенных постулатах и заключается суть «нового религиозного сознания» по Д. С. Мережковскому.

Соответственно гностическим Евангелиям жизнь Христа не рассказывается и не пересказывается: писатель сопоставляет тексты, апокрифы, предания отцов церкви («девять зеркал»), сводя их в единый «метод изумления» (Б. Вышеславцев). В «Тайне Трех» Д. С. Мережковский писал: «Может быть, самое первичное во всякой религии, в христианстве же особенно, – чувство изумления. “Многие народы приведет Он в изумление <…> ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали”… Быть изумленным, значит видеть Его; не изумляться – не видеть» [2, с. 588]. Изумление, по Д. С. Мережковскому, – способ обнаружения истинного смысла, поскольку «изумиться» значит абстрагироваться от ума (из-умить) и приобрести особое внутреннее зрение с целью опять-таки постичь непостигаемое.

Мыслитель считает, что образ Спасителя представлен в историческом христианстве как «тень», «призрак», тогда как он – живая и реальная плоть. Прочесть Евангелие должным образом означает увидеть Земного Иисуса, узнать Его во плоти и таким образом поверить в Богочеловека и в способность воскресения во плоти богоподобной личности.

Начиная свой «комментарий», Д. С. Мережковский сразу же делает акценты на «излюбленных» метафорах: солнце–свет–радость означают рождение Христа посредством Духа Святого. Но современные люди не понимают, не видят ни радости, ни страха от этой небывалой радости, потому что «“темная вода” тысячелетней привычки в нашем глазу, – *неудивленность* (читай: неизумленность. – *Ф. А.*), безрадостность» [3, с. 80].

По Д. С. Мережковскому, мать Иисуса – Мария (Мирьям) – живет среди всех остальных, обладая удивительной красотой и кротким нравом. Но писатель тут же наделяет ее и особыми приметами избранности: помимо того, что Мирьям называется «белой голубкой» (в раннем романе «Петр и Алексей» данный эпитет ассоциировался с Иисусом Христом), «широко раскрытые от *удивления*» глаза подчеркивают ее сопричастность к высшему, она может видеть другое измерение; а старый, очень набожный иерусалимский книжник видит на ее лице «три поцелуя Господни» – на лбу отеческий, в глазах братский и в устах – поцелуй Жениха, что отсылает нас к «чуду неземной любви», также прослеживаемому в ранних романах Д. С. Мережковского.

Лицо зачавшей Мирьям «сияет, как солнце», отчасти потому, что «Солнце уже было в ней», отчасти потому, что сама сравнилась с солнцем: «Мать проснулась, взяла младенца и начала кормить грудью. Иосиф же, Телка и Осел повернулись к ним лицом и увидели в темной пещере два Солнца» [3, с. 85, 87]. Солнце и сияние, свет, от него исходящие, есть сущность Святого Духа, а Дух – есть одна из ипостасей Бога-Отца. Мирьям, зачав от Святого Духа посредством Его света – потока фотонов, монад (каждая из которых целостна и обладает животворящей силой), тем самым зачала и от Бога-Отца и сама преобразилась в обóженую сущность. Так Д. С. Мережковский выстраивает одно из главных положений своей теории, в котором объясняет, каким образом происходит нисхождение Святого Духа и процесс преображения человека вообще. Если же учитывать, что Дух, по каноническому

Евангелию, нисходит в виде голубя, а Мирьям у Д. С. Мережковского – «белая голубка», то становится очевидным именно обозначенный контекст. В дальнейшем Д. С. Мережковский и вовсе отождествляет Дух и мать Иисуса: «…“Дух Святой”, Rucha, – женского рода: Я *родила* Тебя. Матерь Небесная, дух, так говорит, в вечности; так же могла бы сказать и матерь земная, Мария, во времени. Здесь уже между двумя Рождествами нет противоречия…» [3, с. 176]

Развитие и окончательное утверждение обозначенной мысли происходит и в описании самого Иисуса: «Имя, рождение, рост, жизнь, лицо, – всё, “как у всех”», т.е. Сын Божий на протяжении тридцати лет ничем не отличается от любого человека. Д. С. Мережковский возражает тем каноникам, которые, практически ничего не сообщая о последующих годах жизни Иисуса, о Его детстве и юности, утверждали, что Христос – «сразу велик, сразу весь». «Нет, – пишет он, – не “с неба сошел” и не “сразу велик”: медленно растет, “возрастает”, “воспитывается”, “учится”, “исполняется премудрости”, “укрепляется духом”, “страдает”, “достигает совершенства”, может быть, не только в те тридцать лет, до явления миру, но и потом, всю жизнь, до последнего вздоха» [3, с. 91]. Кажется, что ни к чему достигать совершенства и мудрости Сыну Божиему, если Он по своей божественной сущности мудр и совершенен. Однако Д. С. Мережковский подразумевает иное: Иисус – не просто одна из ипостасей Бога, это Бого-*человек*, следовательно, каждый человек, может уподобиться Ему. Но, стремясь к перевоплощению, к Богочеловечеству, человек должен пройти долгий и трудный путь духовного преображения.

Основополагающий аспект теории Д. С. Мережковского – андрогинность как божественная двуполость. Так, описывая лицо Иисуса Христа, Д. С. Мережковский собирает свидетельства того, что Спаситель был похож на свою Мать, и делает следующий вывод: «Когда Он появился, то как солнце, затмил Собою звезды. Чем же красота Его больше всех красот мира? Тем, что она ни мужская, ни женская, но “сочетание мужского и женского в прекраснейшей гармонии”. <…> Он в Ней – Она в Нем; вечная женственность – Девственность – в Мужественности вечной: Два – Одно» [3, с. 231].

Дух по своей природе в представлении Д. С. Мережковского двупол, андрогинен. При Крещении, снизойдя на Иисуса, Дух возводит и его до уровня андрогина. Согласно писателю, происходит это

следующим образом. Поток света – Дух – входит в сознание Иисуса. При этом тело преобразиться не может, поэтому преображается пол в теле, который представляется Д. С. Мережковским как ноуменальный план человека. Вознесясь через перевоплощение, Сын Божий «занимает свое место» в Троице. Но поскольку и Дух, и Сын суть есть не отдельные сущности, а две ипостаси Бога (третья – Бог-отец), следовательно, и сам Бог андрогинен.

Таким образом, андрогинизм в структуре религии Д. С. Мережковского выполняет миропреобразовательную функцию, служа важнейшим инструментарием религиозной эсхатологии, связывая «землю» с «небом» и переводя мир в «четвертое измерение».

Особое внимание Д. С. Мережковский уделяет проблеме спасения человечества, которое становится органичным итогом и целью всей его религиозной концепции. Писатель замечает, что все могут спастись, но могут и погибнуть: «Все ли спасутся или не все, а только “избранные”?» [3, с. 585]. Здесь особенно важен эпизод с истинным воскрешением Христа, когда Его ученики встречают своего воскресшего Учителя. Пока они не узнают Его, Он с ними; как только у них «открываются глаза», Он исчезает: «…как бы выпал вдруг отсюда туда, из трех измерений – в четвертое» [3, с. 620]. Четвертое измерение, по Д. С. Мережковскому, − это та сфера, где Богочеловек своим преображенным умом-духом посредством Святого Духа соприкасается с Богом. В этой сфере обитает Иисус до своего воплощения в Сыне Божьем, и туда же Он нисходит как Сын Божий перед тем, как явиться человечеству.

Д. С. Мережковский специально подчеркивает тот факт, что Христос воскрес во плоти: «Незачем бы Христу жить, умирать и воскресать, если бы дело шло о такой общеизвестной истине, как “бессмертие души”: люди и до Христа верили в него и после Христа будут верить. Если Христос не победил смерти физически – не воскрес во плоти, то “напрасно умер” (Гал. 2, 21), и “вера наша тщетна” (I Кор. 15, 17)» [3, с. 624]. Это делается в следующих целях. Плоть человека, чей ум и пол преображен, также преображается; дух освящается плотью, а плоть – духом, в результате чего Христос уподобляется Богу не только духовно, но и во плоти и в таком состоянии получает доступ в четвертое измерение – междуумное пространство: «Он с нами везде и всегда. В этом-то вечном Присутствии – Пришествии Господа <…> главный смысл свидания Воскресшего с учениками» [3, с. 630].

Д. С. Мережковский утверждает: чтобы слиться с Христом и во Христе, стать неотделимым от Него, а значит, максимально приблизиться к Богу, человек должен облечься в освященную Христом плоть. Человечеству присуще это стремление хотя бы в виде полового влечения, которое, по мнению писателя, есть ни что иное, как восхождение к трансцендентному (читай: к спасению).

Таким образом, на протяжении всего творчества Д. С. Мережковского основная религиозная идея является неизменной – синтез духа и плоти. Однако, если в ранних романах писатель только обозначает этот синтез как проблему, то в поздних своих произведениях он ищет пути ее решения, т. е. как синтез может обрести бытийствование. Ко времени написания «Иисуса Неизвестного» Д. С. Мережковский уже твердо знает, что осуществить синтез возможно лишь через признание и познание единосущности, «потустороннего мистического единства» духа и плоти, реальность которых наглядно, эмпирически доказана явлением Христа, воплощением Логоса и воскресением Его из мертвых, что подтверждает не только бессмертие души, но и, прежде всего, бессмертие, нетленность преображенной плоти. А поскольку человек изначально обладает двумя природами (Божественной и человеческой), то ему открывается возможность если не стяжать, то хотя бы созерцать, постигать высшую, преображенную, божественную плоть. Возможность и реальность синтеза духа и плоти, явленные Христом, указуют человечеству путь к спасению и обóжению.

Современный исследователь Я. В. Сарычев отмечает, что композиционно романы Д. С. Мережковского явно перекликаются со структурой гностических «евангелий» [5]. И там, и здесь эзотерические смыслы располагаются некими организованными «блоками», а сюжет в обычном значении этого слова корректируется и восполняется системой опять же определенным образом подобранных и организованных «изречений» (например, в «Воскресших богах» это система «изречений» «учителя» – Леонардо – и ее сложное преломление в сознании «учеников»). Но простого указания на «гностичность» познания у Д. С. Мережковского явно недостаточно, важна его специфика – отталкиваясь от чисто метафизического созерцания, автору необходимо выйти за пределы человеческого познания, дабы приобретенным «духовным зрением» увидеть «незримое». В этом отношении показательно исходное значение формы для гностических текстов.

Так, например, В. В. Болотов пишет: «Что касается формы, в которую гностики облекали свои воззрения, то она, конечно, теснее примыкает к восточным теософическим мифам, чем к греческой философии… Он (гносис. – *Ф. А.*) распространялся не в виде философских трактатов. Скорее, это были опыты *поэтического* изложения, не философские системы, а *религиозные эпопеи*… (курсив наш. – *Ф. А.*)» [1, с. 177–178].

Очевидно, что текст с гностическим содержанием по своему строю должен приближаться к поэтизированному − оформленному небольшими фрагментами, ритмизованному − тексту. На наш взгляд, это можно объяснить изначальной устной традицией в изложении всех Священных Писаний, которая не предполагала объёмных форм. Характерными для Писаний были речения, притчи, сказания о чудесах, эпизоды, иллюстрирующие библейские пророчества, т. е. жанры, отличающиеся *краткостью и содержательностью*.

По мнению М. К. Трофимовой, «Индивидуализация и конкретизация содержания, достигаемая в произведениях искусства с помощью эстетической формы, имеет параллель в мифологическом языке гностических текстов. <…> При сходстве гносиса с художественным творчеством по сути, естественно ожидать, что это сказывается и на форме гностических произведений. Действительно, композиция многих из них подчинена не движению понятий, а, скорее, началу эстетическому <…> Ритмична речь гностических памятников, ритмична их мифология. Повторы, подъемы и спады, соответствия и противопоставления – в образах, положениях, мелких подробностях – изнутри скрепляют произведения, создают ту уравновешенность и законченность, которую форма сообщает содержанию в подлинно художественных творениях» [7, с. 49–50].

Если учитывать при этом ключевой постулат Д. С. Мережковского о том, что вся литература «вышла из поэзии», неудивительной и даже необходимой становится небольшая и «лиризованная» форма его эмигрантских произведений, в том числе и «Иисуса Неизвестного».

В книге «Иисус Неизвестный» соблюдены абсолютно все критерии, присущие религии, прежде всего в силу того, что роман показывает реальные пути обóжения человеческой природы, т. е. отвечает на центральный для любой религии вопрос – как: как человеку «измениться физически» и «стать равным Богу»? От стихийного и во многом хаотичного «нагнетания» диссонансов и контрастов Д. С. Мережковский

переходит к их более осознанному художественному воспроизведению. Короткие, четко оформленные тексты не только «Иисуса Неизвестного», но и «Тайны Трех», «Атлантиды» глубоки и значительны по своему содержанию, обладают собственной оригинальностью и явственными лейтмотивами.

В процессе художественных исканий Д. С. Мережковский находит форму, позволяющую наиболее полно выразить религиозную идею религии «Третьего Завета» При внешней фрагментарности «Иисус Неизвестный» представляет собой целостный текст. Каждый фрагмент описывает определенный момент из жизни Христа: вполне земную внешность и жизнь Марии-Мирьям, рождение, крещение, деяния и чудеса Иисуса, его распятие и воскрешение, учеников-апостолов. Ни один из этих фрагментов не может быть исключен из повествования, поскольку тогда образ Иисуса Христа будет неполон и так и останется *неизвестным,* тогда как перед Д. С. Мережковским стоит задача наиболее полно раскрыть все «тайны Христовы».

Общая идея «нового религиозного сознания» – не единственный скрепляющий элемент. По всему тексту проходит определенный образный ряд: образ Святого Духа, нисходящий сначала на Мирьям, затем на самого Христа, дающий андрогинную сущность и возводящий до Божественной ипостаси (на лексическом уровне это яркий свет, Солнце, белый голубь, вообще белый цвет); «широко раскрытые», «горящие» или «изумленные» глаза тех героев, которые связаны с Богом и имеют возможность видеть непостигаемое и т. д. Многочисленные цитаты из гностических Священных Писаний не только подтверждают мысль Д. С. Мережковского, но и скрепляют текст, отсылая читателя к одной книге – Евангелию.

Стремление избавиться от традиционной литературной формы как «омертвевшей» и найти более непосредственные, «живые» способы выражения религиозных идей в какой-то степени тождественно стремлению автора оживить настолько же «омертвевшее» христианство. Для Д. С. Мережковского в обретении истинной религии важен не результат, а путь к нему. И фрагментарность текста подразумевает только процесс обретения, а не само обретение, воссоздание «бесконечного» посредством фиксации «конечного» и отдельного. Поэтому писатель обращается к выстраиванию своих мыслей отрывками, короткими частями. Другими словами, фрагмент становится

определяющим художественным принципом в художественном воплощении Д. С. Мережковским именно религиозных идей как отражение процесса поисков религии для себя и себя в религии. В определенном роде это – реальная, хотя бы и теоретическая, возможность осуществления «воплощенного Царствия Божиего на земле», возможность «тождества» идеала и действительности, слова и дела, теории и жизни.

Таким образом, очевидно следование Д. С. Мережковского, одного из самых ярких представителей культуры Серебряного века, к относительно интуитивному обретению фрагментарного способа фиксации «жизненного целого» (когда «дух» и «плоть» целостны), что, в свою очередь, учитывая сходные мотивы в творчестве других мыслителей Серебряного века (В. В. Розанов, А. Белый и др.) возможно представить как определенную тенденцию в культуре Серебряного века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви : в 4 т. – Т. 2: История Церкви в период Константина Великого. Посмертн. изд. / под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. – СПб. : Тип. Меркушева, 1907. – 1910. – XVIII, 474 с.
2. *Мережковский Д. С.* Собрание сочинений. Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида-Европа / Редкол.: О. А. Коростелев, А. Н. Николюкин и С. Р. Федякин. ; сост. и подг. текста А. Н. Николюкина ; послесл. О. А. Коростелева. – М. : Республика, 1999 (октябрь). – 608 с.
3. *Мережковский Д. С.* Собр. соч.: Иисус Неизвестный / Редколл.: О. А. Коростелев, А. Н. Николюкин, С. Р. Федякин. Подготовка текста В. Н. Жукова и А. Н. Николюкина. Послесл. В. Н. Жукова. – М. : Республика, 1996. (октябрь) – 687 с.
4. *Розанов В. В.* Собр. соч. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1995. – 733 с.
5. *Сарычев Я. В.* Религия Дмитрия Мережковского: Неохристианская доктрина и ее художественное воплощение. – Липецк : ГУП ИГ ИНФОЛ, 2001. – 224 с.
6. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1988. – 336 с.
7. *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6. 7). – М. : Наука, 1979. – 216 с.

УДК 821.112.2.

Н. А. Бакши

канд. филол. наук, доц. каф. германской филологии
Института филологии и истории Российского государственного
гуманитарного университета (ИФИ РГГУ);
e-mail: nataliabakshi@mail.ru

ЛИТЕРАТУРА И ТЕОЛОГИЯ. К ВОПРОСУ О МЕТОДЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ДИАЛОГА В НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В статье рассматриваются различные подходы к интердисциплинарному полю исследования «литература и теология» в Германии со времен Второй мировой войны вплоть до нашего времени. Автор приходит к выводу, что данные исследования теряются в культурологии и предлагает дискурсный подход и исследование взаимопроникновения различных дискурсов литературы и теологии.

Ключевые слова: литература и теология; христианская литература; междисциплинарность; дискурс.

Bakshi N. A.

Ph.D., Ass. Prof., Germanic Philology Department,
Institute for History and Philology of Russian State University
for the Humanities (IHP RSUH); e-mail: nataliabakshi@mail.ru

LITERATURE AND THEOLOGY. ON THE METHOD OF INTERDISCIPLINARY DIALOGUE IN THE GERMAN-SPEAKING AREA

The article demonstrates different interpretations of the interdisciplinary field of research «literature and theology» in Germany from the Second World War up to our time. Research data seem to be lost in cultural studies, so the author proposes investigating interpenetration of literature and theology discourse within a framework of the corresponding approach to study.

Key words: literature and theology; Christian literature; interdisciplinarity; discourse.

Интерес к теологии в литературе, как правило, возникал в переломные моменты истории и угасал с наступлением относительной стабильности. Так было во времена Тридцатилетней войны 1618–1648 гг., на которую Мартин Опиц отреагировал «Книгой о немецкой поэзии». Произведенное им сближение и взаимопроникновение

литературы и теологии он определил формулой, что поэзия по своей сущности является «скрытой теологией» [19, с. 7].

Подобное сближение и объединение дискурсов вызвала и Вторая мировая война. Через триста лет в той же ситуации послевоенной разрухи к литературе как «скрытой теологии» в немецкоязычном пространстве обращаются не только писатели традиционного толка, такие как Элизабет Ланггессер (Elisabeth Langgässer, 1899–1950), Райнхольд Шнайдер (Reinhold Schneider, 1903–1958), Гертруд фон ле Форт (Gertrud von le Fort, 1876–1971), но и представители авангарда, такие как Пауль Целан (Paul Celan, 1920–1970), Ильза Айхингер (Ilse Aichinger, 1921), Вольфганг Борхерт (Wolfgang Borchert, 1921–1947). Взрыв интереса к теологии в литературе можно снова наблюдать в настоящее время.

Систематическое осмысление подобного сближения дискурсов начинается в Германии после Второй мировой войны. В первое послевоенное десятилетие можно говорить об особом ответвлении немецкого литературоведения – религиозном литературоведении, представленном такими фигурами, как В. Гренцман (Wilhelm Grenzmann), Х. Э. Хольтхузен (Hans Egon Holthusen), В. Кольшмидт (Werner Kohlschmidt), В. Рем (Walther Rehm) [6]. Хайнц Киндерман рассматривает в статье «Кризис литературоведения» (Heinz Kindermann, «Krise der Literaturwissenschaft», 1951) новый подход к исследованию современной литературы и возможность выхода из этого кризиса с помощью религиозного литературоведения и трудов В. Гренцмана и В. Рема.

Статьи Кольшмидта «Возможности и границы теологической ориентации в литературоведении» («Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Orientierung in der Literaturwissenschaft», 1951) и «Теологическое и поэтическое высказывание об истине» («Theologische und dichterische Aussage der Wahrheit», 1957) являются единственными, рассматривающими эту проблему на методологическом уровне. Кольшмид предпринимает пересмотр истории литературы и приходит к выводу, что зарождение германистики в начале XIX в. напрямую связано с «оптимистической антропологией» романтизма и с позитивистской концепцией человека, приведшим литературоведение к кризису. Необходимо, по его убеждению, пересмотреть историю литературы с позиций «христианской антропологии».

К религиозно ориентированному литературоведению можно отнести и вышедшую в 1951 г. книгу известного литературного критика Ханса Эгона Хольтхузена «Бездомный человек» («Der unbehauste Mensch»). Не ситуация литературы, а сознание человека в современную эпоху является предметом его исследования, или, говоря философским языком, «conditio humana» в эпоху модерна. Он программно переходит от более узкого горизонта истории литературы к более широкому истории философии, кроме того расширяет временны́е границы, в данном случае охватывающие не только двенадцать лет национал-социализма, но включающие и творчество Фридриха Ницше, с которого, по Хольтхузену, начинается эпоха модерна. Именно здесь он ищет культурно-исторические предпосылки сознания первых послевоенных лет, считая эти предпосылки более обширными и интернациональными, нежели те, что выделяются при изолированном анализе немецкого фашизма.

Невозможно говорить о соотношении обоих дискурсов, не обратившись к понятию христианской литературы. Под христианской литературой как в творчестве писателей, так и в работах литературоведов различных поколений часто понималось разное.

В 1940–1950 гг. под «христианской литературой» понималась личность писателя, поэта как вестника, предначертанного Богом нести благую весть [16, с. 41]. Не столько содержание, сколько отношение и мировоззрение автора определяло «христианскую литературу».

В 1960–1970 гг. христианскую литературу определяли на основании исключительно формальных признаков: либо это была литература, где упоминались духовные лица, либо литература, в которой делался акцент на моральной проблематике. Теология как таковая не бралась в расчет.

Если литературный критик В. Рос (Werner Ross) в 1967 г. провокационно формулирует, что с традиционной формой христианской литературы покончено, то германист, теолог и писатель П. К. Курц (Paul Konrad Kurz) задается вопросом, «почему христианская литература закончилась», а литературовед Э. Й. Кживон (Ernst Josef Krzywon) вслед за Курцем пытается определить, «что составляет христианскую литературу», и приходит к выводу, что ни один из отдельно взятых конститутивных элементов автор–текст–реципиент, ни все они вместе не определяют христианской литературы.

В сущности, все они ставят вопрос, в чем заключается христианство христианского литературоведения – в исследовании христианской тематики в литературе или же в особом христианском подходе к литературе вообще, что такое «христианская литература» и насколько о ней вообще возможно говорить [9; 11; 14; 15; 17; 23], – вопросы, с новой силой вспыхнувшие в литературе и литературоведении в послевоенные годы [5; 27].

Австрийский германист Констанце Флидль (Konstanze Fliedl) в своей диссертации о Ланггессер характеризует ситуацию в литературоведении 1950–1960 гг. следующим образом: интерес литературоведения в 1950 гг. обратился к проблеме «религиозной поэзии» (religiöse Dichtung), которая уже десятилетие спустя вместе с этим интересом полностью исчезла. В настоящий момент исследования в этой области ограничиваются выделением «христианских» элементов в основном в нерелигиозной литературе или же оперируют понятиями «христофоричной» литературы, то есть литературы, несущей Христа, чтобы, с одной стороны, расширить область исследований, с другой, – избежать дилеммы неопределимости понятия «религиозной» или «христианской» поэзии. Вместо уточнения терминов, по мнению литературоведа Дитриха Шлютера (Dietrich Schlüter), дискурс 1950–1960 гг. оставил после себя полную сумятицу, шкала высказываний простирается от категорического отрицания феномена «религиозного» романа, высказанного Генрихом Бёллем, до попытки Гертруд фон ле Форт определить поэзию вообще как излияние «anima christiana naturaliter» [24]. Тем не менее понятия «религиозный роман» и «христианский писатель» продолжают свое активное существование, хотя при ближайшем рассмотрении сомнительность их применения по отношению к таким произведениям, как «Избранник» или к авторам вроде Генриха Бёлля, лишний раз доказывает отсутствие приемлемых категорий.

Важным представителем традиционной литературной теологии был писатель и теолог Гизберт Кранц (Gisbert Kranz), выступивший в конце 1950 – начале 1960 гг. с целой серией энциклопедических работ о христианской литературе. В то время когда литературная теология пыталась утвердиться, он написал две книги: «Христианская литература нового времени» («Christliche Literatur der Neuzeit») и «Христианская литература современности» («Christliche Literatur der

Gegenwart»), которые через некоторое время переработал и расширил до внушительного тома «Христианская литература Европы с 1500 по 1960 г.» («Europas christliche Literatur von 1500 bis 1960»). Второе переиздание этого тома вышло в 1968 г. и в том же году было дополнено еще одним большим томом «Христианская литература Европы с 500 по 1500 г.» Во всех четырех трудах материал представлен сплошных текстом, разделенным на главы по отдельным авторам. Критерием отбора авторов Кранц считал «литературный ранг». Взяты были авторы, «чьи книги оказали влияние за пределами общины верующих, своей страны и своего времени» [10]. Г. Кранц привлек литературный, историографический и теологический материал, который не был посвящен специальным вопросам. Всю эту разнонаправленную литературу Кранц объединил под названием христианской «мировой литературы» и неоднократно подчеркивал в качестве критерия отбора авторов их историческое влияние. В то же время именно широкий спектр христианской литературы служил доказательством ее значимости.

Гизберт Кранц сформулировал в 1975 г. также довольно расплывчатую дефиницию: «Христианское христианской словесности находится не в материале, а в духе, в позиции, в мировоззрении» [10, с. 42]. Понятие христианской литературы было введено исследователями и не ощущалось самими писателями как адекватное. Теолог и литературовед Ян Бауке-Рюгг (Jan Bauke-Ruegg) видит в нем тенденцию к «амальгамированию литературы и теологии» [1], поэтому многие требуют отказаться от этого понятия из-за его нечеткости.

В своей диссертации 1978 г. теолог и германист Карл-Йозеф Кушель (Karl-Josef Kuschel) предпринял попытку заново обосновать христианскую литературу. К.-Й. Кушель формулирует, что главной составляющей христианской литературы является Христос. При этом «Он должен нарямую или косвенно, открыто или скрыто, реально или трансфигурально лично или символично служить мерилом и иметь решающее значение для понимания сути текста» [14, с. 2]. К.-Й. Кушель разделяет христианскую литературу послевоенного периода на традиционную и современную.

Подобное деление на традиционную и современную христианскую литературу представляется нам несколько упрощенным. В него явно не вписываются такие писатели, как Райнхольд Шнайдер и Элизабет Ланггессер, к которым намного более подходит определение,

данное австрийским германистом Вольфгангом Висмюллером (Wolfgang Wiesmüller) подобному типу христианского писателя в австрийской литературе – «умеренный авангард» («gemäßigte Avantgarde») [3, с. 49]. Кроме того, «христианские писатели», однозначно принадлежащие сегодня к христианскому канону, такие, как Э. Ланггессер, Г. фон ле Форт, Р. Шнайдер, в послевоенный период имели большие сложности с церковью. Э. Ланггессер за роман «Неизгладимая печать» («Das unauslöschliche Siegel», 1946) была обвинена в порнографии, и ее книгу хотели включить в индекс запрещенных церковью книг. Та же участь постигла Г. фон ле Форт, будущего доктора теологии, за роман «Венок ангелов» («Der Kranz der Engel», 1946), в котором католическая церковь усмотрела антицерковные тенденции. Райнхольд Шнайдер в конце 1940 гг. был несправедливо обвинен в принятии коммунизма и уходе из католической церкви.

Далее, в 1970–80 гг., разгорается спор между К.-Й. Кушелем и Г. Кранцем о более точном определении «христианской литературы». К.-Й. Кушель называет ее также «христофоричной литературой» (т. е. несущей Христа) [14, с. 44], тем самым считая, что она может быть написана не только христианами. Он доказывает, что понимание Кранца, исходящее, прежде всего, из интенции самого автора, находится под влиянием христианской догматики, и тем самым переносит акцент с *личности автора* на *содержание*.

С 1967 по 1981 г. под редакцией Доротеи Зеле, Курта Марти и Вольфганга Фиткау выходит «Альманах литературы и теологии» («Almanach für Literatur und Theologie»), в котором наряду с литературными текстами размещены критические статьи по проблемам смежных областей теологии и литературы. Основная идея альманаха – близость интересов литературы и теологии, что доказывают «Тезисы о критериях теологического интереса к литературе» Д. Зеле в 4-м Альманахе. Именно там она формулирует свою основную идею о конкретике или «реализации» теологических понятий в литературе: «Содержание застывших в религиозной номенклатуре понятий должно быть открыто, необходимо найти их нынешнюю конкретизацию» [26, с. 207].

И еще один важный пункт вносит Д. Зеле в дискуссию между теологией и литературой. Интерес теологии к литературе не предметный, а функциональный, т. е. он лежит за гранью личности автора или предмета описания: «<…> поэтому критерий теологического

интереса к литературе не может быть предметным, он всегда функционален. Теологически релевантно то, что нас раскрывает, что “открывает в нас новый орган” (Гете), что лишает нас уверенности в познанном, заставляет конфронтировать с собственными клише, разоблачает нас, изменяет наше отношение к миру, а тем самым и нас самих» [26, с. 207]. Однако то, что Д. Зеле описывает в религиозных категориях, является не чем иным как аристотелевской идеей катарсиса, свойственного древнегреческой трагедии и вообще литературе. Тем самым «функциональность», призванная выделить общее для литературы и теологии начало, одновременно размывает его, функционально перенося любое произведение литературы в сферу теологического интереса.

В настоящий момент, однако, понятие «христианской литературы» не может считаться основополагающим для теологически литературного дискурса. На смену ему приходят новые понятия такие, как «литературный католицизм», «диалог», «интертекстуальность» и т. д.

Хотя в немецком литературоведении не прекращаются попытки выработать новый понятийный аппарат в междисциплинарном диалоге теологии и литературы [16; 25], проблема методологии, тем не менее, остается и решается не столько на теоретическом, сколько на историческом уровне – с помощью ухода в описательность и энциклопедичность. Примером может служить долгосрочный исследовательский проект по влиянию католицизма на культуру, разрабатываемый в католическом университете Айхштетта. С 2008 г. в рамках этого проекта начало выходить периодическое издание «Catholica. Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus». Первый том, посвященный влиянию *renouveau catholique* на немецкую литературу, носит многообещающее название «Модерн и антимодерн» [18], однако в нем нет ни одной статьи, включая вводную, посвященной теоретическому освящению этой крайне важной и интересной для XX в. проблеме. Параллельно в Айхштетте ведется работа над трехтомным «Справочником литературного католицизма в немецкоязычном пространстве в XX в.».

В 2009 г. вышел справочник «Своенравие и общность. Католические немецкие интеллектуалы XX в.» [4], в котором также на примере отдельных представителей дан исторический абрис католической интеллигенции XX в.: «Изложенное здесь открывает захватывающий

путь сквозь социальную, политическую и духовную историю немецкоязычного католицизма, от прорыва из культурного гетто рубежа веков через немецкий „Renouveau Catholique“, отказ от приспособленчества во времена национал-социализма, реформированные (такие, как “Бенсбергское общество” (Bensberger Kreis) и “Политическая ночная молитва” (Politisches Nachtgebet)) и консервативные проявления вплоть до наших дней после распада единой католической среды» [4, с. 26].

В 1995, 1997 и 1999 гг. в Иннсбруке прошли международные коллоквиумы, посвященные проблеме «Религия–литература–искусства», по материалам которых были выпущены сборники [20; 21; 22]. За основу принята бахтинская теория диалога, а также методология сравнительного литературоведения с ее основными категориями – «интертекстуальность», «диалогичность» и «чужой» (Alterirät). Понятие диалога, лишь недавно возникшее в литературно-теологическом дискурсе, четко определяет взаимоотношения теологии и литературоведения. Оно подразумевает определенное распределение ролей и общественное местоположение теолога и литератора, подчеркивает не только их неустранимое различие, но и интерес друг к другу. В этой коннотации понятие диалога близко по значению «симпозиуму» – философской традиции, при которой целью является не диспут как таковой, а взаимопроникновение различных содержаний, приводящее к познанию и осознанию если не истины, то, по крайней мере, того, что ложно. Диалог между литературоведением и теологией является не только спором о приоритетности той или иной дисциплины. Постоянно повторяющиеся высказывания о плодотворности подобного диалога доказывают также противоположность обеих дисциплин.

Одним из первых о проблемности диалога между литературой и теологией со стороны литературоведения высказался Рихард Бринкман в статье «Об отношениях и „логике“ литературного и религиозного языка» («Zum Verhältnis und zur ‘Logik’ literarischer und religiöser Sprache», 1981). Он отказывает теологии в праве «исследовать языковые и содержательные феномены литературы также, как и религиозные феномены вне литературы...» [2, с. 121].

Литературовед Дитрих Шлютер, пытаясь найти методологическое обоснование диалога между литературой и теологией, различает «перспективу участника» и «перспективу наблюдателя», разница

между которыми находится не в структуре, а в функции и задачах интерпретации. Тем самым Шлютер в очередной раз прибегает к идеи «функции», выдвинутой Доротее Зеле в 1970 г. [8, с. 80].

Компаративист Зоран Константинович считает междисциплинарную область литературы и теологии частью компаративистики. В его хрестоматийной работе по компаративистике есть специальная глава, посвященная взаимоотношениям литературы и религии [7, с. 106–109], которые относятся к «транслитературным связям»: «Для компаративиста эта тема означает, с одной стороны, исследование образов и мотивов, ощущаемых в качестве религиозных. При этом компаративиста интересует их эстетическая функция. С другой стороны, он исследует их историко-культурную преемственность. Вопрос же о теологическом значении подобных высказываний и образов остается областью теологии» [7, с. 109].

Среди широкого спектра теологического освоения литературы можно выделить различные дискуссионные традиции, при которых происходит не просто теологическая интерпретация литературы, а вырабатываются поэтологические критерии, применяемые к понятию «христианской литературы» – либо легитимирующие ее, либо эксплицитно или имплицитно опровергающие ее. Для определения подобного дискуссионного поля, являющегося посреднической инстанцией между литературой и теологией, возникло и утвердилось понятие литературной теологии (Literaturtheologie) [12, с. 644]. В 2001 г. Дитрих Шлютер в своей диссертации «Христианская литература и ее канонизация с 1945 года» («”Christliche Literatur“ und ihre Kanonisierung seit 1945») дает определение особому феномену литературной теологии: «В литературоведении и литературной критике 1950-х гг., занимавшейся проблемами христианской литературы, – далее эта область исследований будет именоваться «литературной теологией» – утвердился принцип рассмотрения, при котором, хотя конфессиональные различия христианской литературы и принимались во внимание, и интерпретировались в условиях послевоенного времени и Федеративной Республики, все же возобладало внеконфессиональное связующее начало» [24, с. 8]. Это явление он считает исключительно феноменом 1950 гг.

Эрнст Йозеф Кживон предпринял попытку утвердить литературную теологию как ответвление литературоведения, определив ее

следующим образом: «Литературная теология как дисциплина или одна из теорий литературоведения является наукой или теорией литературы по отношению к обусловливающей ее и испытавшей ее влияние теологии» [13, с. 112].

Кживон заимствовал теорию трансформационной порождающей грамматики Хомского (Noam Chomsky) и перенес ее на высказывание о религиозно значимой литературе.

В ответ на подобные поиски диалога между теологией и литературой Лангенхорст заканчивает свою монографию-справочник о теологии и литературе главой «Прощание с парадигмой диалога» [16, с. 214–237], где утверждает, что этот диалог всегда велся в первую очередь теологами, а отнюдь не литературоведами, а потому никак не может быть равноценен для обеих сторон и непродуктивен в методологическом плане: «Научного диалога с общими интересами между литературоведами и теологами никогда не существовало, не может существовать и к нему не нужно стремиться» [16, с. 217]. «Целью, скорее, является основополагающая ориентация, подтверждающаяся исключительно на практике» [16, с. 229]. В заключение Лангенхорст констатирует: «Четкое теоретическое обоснование „теологии и литературы“ в герменевтических дискурсах современности и будущего остается – возможно никогда невосполнимым – дезидератом» [16, с. 236].

В целом, можно констатировать, что модернистская научная ориентация немецкого литературоведения приводит к неудовлетворительным результатам: хотя религиозная парадигма находится в междисциплинарном контексте, т. е. ведутся попытки нахождения новой общей методологии, новой реальности, нового языка и дисциплины, на данный момент она более похожа на один из сегментов культурологии.

Стараясь избежать непродуктивных споров о сущности христианской литературы, а также желая остаться в русле литературоведческого, а не культурологического подхода к междисциплинарной области исследования литературы и теологии, мы предлагаем использовать дискурсный подход и исследовать взаимопроникновение различных дискурсов теологии и литературы. При этом предлагается делать акцент не на выделении определенных мотивов и образов, имеющих христианскую специфику, а на выявлении дискурсных полей, представляющих равный интерес как для литературы, так и для теологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Bauke-Ruegg J.* Theologische Poetik und literarische Theologie?: systematisch-theologische Streifzüge. – Zürich : TVZ, 2004. – 648 S.
2. *Brinkmann R.* Zum Verhältnis und zur 'Logik' literarischer und religiöser Sprache. // Franz Böckle et al. (Hgg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. – Bd. 2. Zweite, unveränderte Auflage. – Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1981. – S. 106–122.
3. *Busta Ch.* Texte und Materialien / M. Hansel (Hg.). – Wien, 2008. – 224 S.
4. Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts / H.-R. Schwab (Hg.). – Kevelaer : Butzon & Bercker, 2009. – 812 S.
5. *Fort G. v. L.* Vom Wesen christlicher Dichtung // Fort G. v. L. Aufzeichnungen und Erinnerungen. – Einsiedeln, Zürich, Köln : Benzinger, 1956. – S. 45–49.
6. *Kemper D.* Ansätze zu einer religiös orientierten Literaturwissenschaft in der ersten Nachkriegsdekade // Religiösen Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit (1945–1955) / N. Bakshi, D. Kemper, I. Bäcker (Hg.). – München : Fink Verlag, 2013. – S. 183–199.
7. *Konstantinović Z.* Vergleichende Literaturwissenschaft. – Bern, Frankfurt a.M., N.Y, Paris : Lang, 1988. – 206 S.
8. *Kopperschmidt J.* Methodik der Argumentationsanalyse. – Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1989. – 242 S.
9. *Kranz G.* Was ist christliche Dichtung? – München : Verlag J. Pfeiffer, 1987. – 122 S.
10. *Kranz G.* Europas christliche Literatur von 1500 bis heute. 2. Auflage. – München : Schohning, 1968 [1. Auflage unter dem Titel: Europas christliche Literatur 1500–1960]. – 656 S.
11. *Krzywon E. J.* Was konstituiert christliche Literatur? // Stimmen der Zeit 98/1973. – H. 10. – S. 672–680.
12. *Krzywon E. J.* Christliche Literatur als Weltliteratur [Rez. von Gisbert Kranz, Lexikon der christlichen Weltliteratur] // Stimmen der Zeit 196 (1978). – S. 642–644.
13. *Krzywon E. J.* „Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie" //Stimmen der Zeit 192. – 1974. – S. 108–116.
14. *Kuschel K.-J.* Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. – München, Zürich : Piper, 1987. – 394 S.
15. *Kurz P. K.* Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen. – Frankfurt : Knecht, Bd. 1–3 (1967–1971); Bd. 4 (1973).
16. *Langenhorst G.* Theologie und Literatur. Ein Handbuch. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005. – 271 S.

17. *Mieth D.* Braucht die Literatur (wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz 'literaturtheologischer' Methoden // Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs / Jens W., Küng H., Kuschel K.-J. (Hgg.). – München : Kindler, 1986. – S. 164–177.
18. Moderne und Antimoderne. Der Renouveau catholique und die deutsche Literatur / W. Kühlmann, R. Luckscheiter (Hg.). – Freiburg i. Br. ; Berlin ; Wien : Rombach, 2008. – 608 S.
19. *Opitz M.* Buch von der Deutschen Poeterey. – Tübingen : Niemeyer, 1963. – 57 S.
20. Religion-Literatur-Künste. Aspekte eines Vergleichs / P. Tschuggnall (Hg.). – Salzburg : Müller-Speiser, 1998. – 558 S.
21. Religion-Literatur-Künste. Ein Dialog / P. Tschuggnall (Hg.). – Salzburg : Müller-Speiser, 2002. – 593 S.
22. Religion-Literatur-Künste. Perspektiven einer Begegnungam Beginn eines neuen Millenniums / P. Tschuggnall (Hg.). – Salzburg : Müller-Speiser, 2001. – 558 S.
23. *Ross W.* Ist die christliche Literatur zu Ende? // Moderne Literatur und christlicher Glaube / Hg. F. Henrich (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 41). – München : Kösel, 1969. – S. 127–146.
24. *Schlüter D.* Christliche Literatur' und ihre Kanonisierung seit 1945 : Diss. – Dortmund, 2001. – 456 S.
25. *Schöne A.* Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 . – 252 S.
26. *Sölle D.* Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur // Almanach 4 für Literatur und Theologie / D. Sölle, W. Fietkau, A. Juhre, K. Marti (Hg.). – Wuppertal : Peter-Hammer Verlag, 1970. – S. 206–207.
27. Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? – München : Zink, 1960. – 163 S.

УДК 821.111.09-21‘255.2 + 929 ШЕКСПИР

Н. Н. Дуринова

канд. филол. наук, доц. каф. английского языка
и методики его преподавания Саратовского государственного
университета (СГУ);
e-mail: ninadurinova@yandex.ru

«СВЕТСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ» В. ШЕКСПИРА («Макбет»)

В статье рассматриваются духовные основания одной из «высоких» трагедий В. Шекспира. Особое внимание уделяется сценам, слабо связанным с основным сюжетом, в которых действующими персонажами являются сверхъестественные существа (ведьмы). Показывается, что эти сцены, несмотря на необычность «участников», играют решающую роль в раскрытии христианской концепции, заключенной в трагедии.

Ключевые слова: духовные основания; «высокая» трагедия; основной сюжет; сверхъестественные существа; христианская концепция.

Durinova N. N.

Ph.D., Ass. Prof.,
Department of the English Language and Methods of Teaching it,
Saratov State University (SSU);
e-mail: ninadurinova@yandex.ru

«SECULAR GOSPEL» BY W. SHAKESPEARE («Macbeth»)

The article views the spiritual origin of one of W. Shakespeare’s «lofty» tragedies. The main emphasis is laid on the scenes with supernatural creatures (witches), loosely tied in with the plot line. It is inferred that in spite of the odd characters, acting there, these scenes play a decisive role in revealing the Christian conception of the tragedy.

Key words: spiritual origin; «lofty» tragedy; main plot; supernatural creatures; Christian conception.

Каждая высокая трагедия Шекспира, по нашему убеждению, содержит в себе сокровенное духовное знание, тайну, в которую нельзя проникнуть при помощи традиционных литературоведческих или лингвистических методов. Невидимой своей плотью она уходит в другой мир, но оставляет зримые, видимые знаки читателю. Неизбежно возникает вопрос: что скрыто за стихийно-демоническим, языческим началом в трагедии?

К «темной силе», являющей себя в «Макбете», отношение литературоведов двойственное. Англоязычная критика, не одобряющая иррациональное начало в пьесе, считает демонический компонент внешним по отношению к сюжету (он, действительно, является таковым), а, следовательно, ненужным антуражем. Например, пятая сцена третьего акта считается излишней. На этом основании делается предположение, что она была написана (или в значительной степени заимствована) другим автором, Т. Мидлтоном (пьеса «Ведьма»), тем более что начальные слова песен ведьм совпадают [7].

Отечественная критика советского периода старалась по известным причинам не объяснять происходящее, ссылаясь на средневековые суеверия и рассматривая мистический компонент как побудительное демоническое начало. При внимательном прочтении трагедии нельзя согласиться ни с одной из сторон, потому что истина в данном случае лежит не посередине, как принято думать, а совсем в другой плоскости – в сфере христианской культуры.

Раскрытие внутреннего смысла трагедии может идти, вероятно, многими путями. Постараемся показать это, объяснив, какое значение имеет темное (демоническое) и светлое (христианское) начало в трагедии. Христианскому миру противостоит языческая (демоническая) стихия, представленная сверхъестественными существами неопределенного антропологического типа, что по средневековым представлениям было допустимо: ведьмы, но с бородами.

Английский историк XVI в. Рафаэль Холиншед, у которого Шекспир заимствовал сюжет «Макбета» («Хроники Англии, Шотландии и Ирландии»), полагал, что эти действующие лица – не ведьмы в привычном понимании этого слова, а три «вещие сестры», то есть богини судьбы, или иные волшебные существа. В древнескандинавских верованиях «вещими сестрами» назывались властвовавшие над судьбами людей три нормы, соответствовавшие трем паркам древнеримской мифологии. Так это или нет, убедимся позже, сейчас подчеркнем, что эта демоническая стихия только подтверждает существование христианского мира и христианского закона в нем.

В трагедии несколько сцен, где действуют эти сверхъестественные персонажи. Полный и подробный обзор литературоведческой критики содержится в Арденовском издании «Макбета» [6]. Исходя из него, можно прийти к выводу, что у англоязычных исследователей самая

благоприятная оценка – неопределенная, какой придерживается, например, Сэмюэль Кольридж:

> …Истинная причина появления «вещих сестер» – задать тональность всей пьесе (перевод наш. – *Н. Д.*). – The true reason for the first appearance of the Weird Sisters is to strike the keynote… of the whole play» [Ibid., p. 3].

Что это за тон, поэт обходит молчанием.

Кольриджу вторит Найтс (C. L. Knights):

> В первом акте заявлены все основные темы трагедии. Первая сцена, каждое слово которой должно быть тщательнейшим образом изучено, задает основную тональность (перевод наш. – *Н. Д.*). – Each theme of the play is started in the first act. The first scene, every word of which will bear the closest scrutiny, strikes one dominant chord [Ibid., p. 4].

Безоговорочно можно согласиться только с тем, что «каждое слово… должно быть тщательнейшим образом изучено».

Менее доброжелательно настроены другие исследователи творчества Шекспира, например Каннингем (C. L. Cunningham), который считает первую сцену «не подлинной», поскольку она не преследует никакой драматургической цели:

> This scene is spurious, because no dramatic object was gained by its introduction [Ibid., p. 4].

Мысль о ненужности этой сцены подчеркивает английский актер, режиссер и драматург Х. Гренвилл-Баркер (Granville-Barker, Harley):

> Маловероятно, чтобы эти строки принадлежали Шекспиру, в той же степени, что и сцена с Гекатой, имеющая тот же привкус. Сцена очень слабая и бессмысленная (перевод наш. – *Н. Д.*). – The lines themselves are as little Shakespearean as Hecate is and indeed have all the tang of Hecate's lines. The scene is a poor scene and pointless scene [6, p. 4].

Гренвилл-Баркер рассуждает как актер: «играть» в этой сцене, действительно, нечего. Что же касается смысла, то вряд ли отрицанием можно приблизиться к пониманию трагедии. Каждая сцена несет в себе огромную концептуальную нагрузку.

Первая сцена первого акта чрезвычайно важна для понимания всей трагедии, но обманчива по форме. Это свойство присуще и всей трагедии, восприятие которой, особенно при внимательном чтении, постоянно «двоится»: прямое повествование соседствует в ней с иносказанием, и даже иносказание имеет «двойное дно».

При поверхностном взгляде кажется, что идет приготовление к колдовству, так как главные персонажи в этой сцене – ведьмы, готовые к совершению магических ритуалов. Эта внешняя оболочка, по всей видимости, дань Шекспира своему времени: по всей Англии пылали костры, на которых сжигали женщин, обвиненных в колдовстве. Само слово «ведьма» должно было настраивать читателя негативно по отношению к этому персонажу.

Предвосхищая дальнейшее развитие драматургического действия, ведьмы говорят о двух событиях, названных словами «hurly-burly» и «battle». Арденовское издание «Макбета» отмечает, что «hurly-burly» означает «uproar, tumult, confusion, esp. the tumult of sedition or insurrection» [6, с. 3], т. е. «подстрекательство к бунту, мятежу», в то время как слово «battle» относится к происходящей в момент действия битве, в которой одна из сторон одерживает победу. Читателю об этих двух событиях пока ничего не известно, для него эти слова – отдаленные предвестники будущего.

Ведьмы называют победителя в битве, храброго полководца и родственника короля Макбета, и ждут встречи с ним.

Таким образом, уже в са́мом начале пьесы содержится завязка того, что произойдет в трагедии.

В оригинале переносное значение выражено сильнее. Оно подкрепляется словами короля Дункана, когда он говорит о судьбе изменника – тана Кавдора: «What he has lost, noble Macbeth hath won», имея в виду не военную победу, а заслуги и достоинство человека. Становится очевидным, что «битва» имеет значение не только «ратного поединка», но и того сражения, которое ведется за душу человека («Поле битвы – сердца людей»).

Последствия столь блестящей победы, одержанной Макбетом, оказываются для него трагичными, поскольку несут в себе зерно поражения («семя тли»), если рассматривать их с нравственной точки зрения. Эта тема вложена в уста Банко, когда тот предостерегает Макбета, поверившего в предсказания ведьм:

> ...to win us to our harm,
> The instruments of darkness tell us truths (Акт I, сц. 3).

В первой сцене сверхъестественные существа произносят те слова, которые, варьируясь, проходят через всю пьесу. Они столь же многозначны, сколь и непонятны: «Fair is foul and foul is fair», и могут

быть осмыслены только в макроконтексте всей трагедии. Вопреки распространенному мнению, добро со злом в ней никак не смешивается. Предполагается, что хорошие поступки могут иметь плохие последствия, и, наоборот, плохие поступки не исключают возможности для человека поступить достойно.

Так, предательство гнусно и беззаконно, но предатели в пьесе ведут себя по-разному. Мятежник Макдонвальд противоборствовал до конца и в сражении был рассечен мечем, а тан Кавдора перед казнью искренне раскаялся в содеянном, как передает сын Дункана Малькольм:

> ...he confessed his treasons,
> Implored your highness' pardon, and set forth
> A deep repentence (Акт I, сц. 4).

Смерть мятежника тана Кавдора оказалась более достойной (fair), чем прожитая им жизнь (foul), что подтверждается словами самого Дункана, который дает своему подданному такую оценку:

> Nothing in his life
> Became him like the leaving it: he died
> As one that had been studied in his death,
> To throw away the dearest thing he owned
> As 't were a careless trifle (Акт I, сц. 4).

Из первой сцены еще нельзя понять, **что** представляют собой эти странные персонажи. Это начинает проясняться в третьей сцене первого акта. Одна из ведьм спрашивает другую, чем та занималась, и первая ведьма отвечает: «killing swine». Известно, что одним из распространенных обвинений против ведьм было то, что они наводили порчу на домашний скот, особенно на свиней.

Однако действие не замыкается на бытовой стороне происшествия, достаточно вспомнить, что произошло в Гадаринской стране: свиньи – те животные, в которые Христос позволил войти бесам, выгнав их из бесноватого, и которые под их воздействием бросились в море и погибли.

> И просили его все бесы, говоря: пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них.
>
> Иисус тотчас позволил им. И нечистые духи вышедши, вошли в свиней, и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч, и потонули в море [4; Мк. 7:12].

Наложение двух планов: обиходно-суеверного (очевидного) и библейского (глубинного), – не случайно, а преднамеренно. Читатель может осознать реально, что перед ним бесы, о чем в примечаниях к «Макбету» с необходимыми оговорками отмечал, например известный шекспировед А. А. Аникст.

В трагедии с видимой стороны маскируется бесовский характер этих существ, подчеркивается их ведьминский характер. Вторая ведьма говорит, что она преследовала корабль, «как крыса без хвоста». Современники Шекспира наверняка знали, что ведьма могла превратиться в крысу, но ни одна ее часть не могла превратиться в хвост:

> ...it is a belief of the times that though the witch could assume the form of any animal she pleased, the tail would still be wanting [6, с. 12].

За что же ведьма несет наказание человеку? Она предлагает жене моряка поделиться с ней каштанами, но женщина отказывается. Не значит ли это, что бесы таким способом проверяют, как люди следуют христианским заповедям: поделись с ближним, накорми голодного. Оказывается, что не всегда, и тогда бесы чуют свою власть, но она не безгранична. Бесы действуют в том мире, где существует христианский закон. И они это знают. «Полчище демонов нигде не подвластно быть, если ему не попущено и не позволено» [3, с. 195]. Но грех – врата бесов в человеческую душу.

В толковании на этот стих из Евангелия Свят. Григорий Палама спрашивает:

> Зачем Господь позволил бесам войти в свиней? Затем, чтобы люди на этом примере увидели, что бесы хотят предать человека конечной гибели [3, с. 196].

Когда расставлены смысловые акценты, появляется Макбет. Он идет с таким же доблестным, как сам, полководцем Банко, но ведьмы не обращают на последнего никакого внимания, их цель – Макбет. Когда его приветствуют как короля, Макбет вздрагивает, на что обращает внимание Банко, который по благородству своей натуры не видит в этом ничего дурного:

> Why do you start, and seem to fear
> Things that do sound so fair (Акт I, сц. 3).

Банко, правда, удивлен, что сверхъестественные существа его не замечают, и тогда они приветствуют его «Lesser than Macbeth, and

greater». Банко благороден и выше духом, бесы не в силах овладеть его душой – в этом смысле можно понять эту фразу, но она значит и много больше.

Макбет взволнован: слова ведьм и его помыслы совпали. Напрасно Банко стремится убедить его в том, что это обман, он прямо называет источник этих пророчеств: «Can the devil speak true?».

На свою беду Макбет получает подтверждение тому, о чем говорят ведьмы. Ему сообщают, что к нему перешел титул «тан Кавдора». Ликованию Макбета нет предела. Ему кажется, что теперь недалеко до шотландской короны. Банко снова предостерегает его;

> ...to win us to our harm
> The instruments of darkness tell us truths,
> Win us with honest trifles, to betray's
> In deepest consequence (Акт I, сц. 3).

Макбету, напротив, кажется, что исполнившееся пророчество не нужно оценивать с нравственной точки зрения:

> This supernatural soliciting
> Cannot be ill, cannot be good: – if ill
> Why hath it given me earnest of success
> Commencing in a truth? (Акт I, сц. 3).

В третьей сцене самым «туманным» представляется эпизод с дальним морским путешествием. Как всё, что говорят ведьмы, он двусмысленен. Первая ведьма рассказывает такую историю. Некий мореплаватель отправляется в дальний путь. В отместку за то, что его жена не поделилась с ней каштанами, ведьма обещает истрепать корабль ветрами, а мореплавателя лишить сна. В этом же разговоре та же ведьма хвастается тем, что овладела большим пальцем кормчего, который потерпел кораблекрушение по пути домой. Такая странная (и не только на первый взгляд) история.

Макбет не знает, но читатель осознает, что ведьмы могут сделать с человеком. Хозяина корабля они лишили сна. На поверхностном уровне бессонница – не слишком приятное ощущение. Однако, как известно, сон уподобляется смерти, которая разлучает человека с грехом. Символически лишенный сна человек обречен грешить вечно и не наследовать Царствия Небесного.

В этом контексте более понятен и рассказ ведьм о моряке (кормчем), потерпевшем кораблекрушение. Он направлялся домой, но погиб

в пути. Нам кажется, что в тексте указаны и причины, приведшие к гибели несчастного. Одна из ведьм хвастается, что получила палец погибшего кормчего. Использование частей мертвого тела – обычная практика, к которой прибегают «темные» силы. Однако уточнение «большой палец» не случайно.

Нам представляется, что это кельтский след – намек на легендарного героя Финна Мак Кумалла, которому достаточно было прикусить большой палец, чтобы получить какое-либо предсказание или магический совет от духов [2]. Не к ним ли прибегал мореплаватель, оказавшись в опасной ситуации? То, что мифологически воспринималось как спасительное, достойное восхваления средство, в христианской культуре оценивается как бесовское и гибельное.

Макбет, как и Финн Мак Кумалл, воин и предводитель воинов. Он также хочет получить предсказание и получит его на свою погибель: все предсказания имеют бесовскую природу, на этом пути нет спасения. Приведем слова Афанасия Великого: бесы «нападают иным еще способом: принимают на себя вид прорицателей, предсказывают, что будет чрез несколько времени. <…> Поэтому, если выдают они себя за предсказателей, никто да не прилепляется к ним. Делают же это демоны не по заботливости о внимающих им, но чтобы возбудить в них веру к себе, и потом, подчинив уже их себе, погубить. Посему, не должно слушать демонов, а надобно возражать на слова их, что не имеем в них нужды» [1, с. 31].

Менее всего понятна в пьесе пятая сцена третьего акта, в которой к ведьмам присоединяется Геката – богиня мрака и чародейства в греческой мифологии. До сих пор этой сцене не найдено удовлетворительного объяснения, настолько она выбивается из сюжетной колеи. Конечно, если определять смысл «Макбета» как борьбу с тиранническим режимом, то эта сцена, действительно, не нужна. Но присмотримся к ней внимательнее, какое место (композиционно) она занимает в трагедии.

Макбет совершает двойное убийство: короля Дункана, Помазанника Божия, после чего происходят сверхъестественные события, и приближенного короля – доблестного полководца Банко, поскольку по пророчеству ведьм дети Банко будут наследовать шотландский трон. Макбет на этом не останавливается и замышляет новое убийство.

В этой сцене несколько важных признаний, сделанных злыми силами: никто не хочет служить злу ради него самого, а только ради

своих корыстных целей. Макбет – не отъявленный злодей, и он не хочет убивать, но иначе ему не стать королем. Ведьмы не могут, существуя в христианском мире, обещать безнаказанность за содеянное, но, прельщая Макбета блеском короны, создают иллюзию его всемогущества («Security is mortals' chiefest enemy»).

Посмотрим на эту сцену с христианской точки зрения. Человек, совершивший такое преступление, должен покаяться. Макбет этого не делает, после чего и появляется Геката. Не хочет ли Шекспир тем самым сказать, что отсутствие покаяния отбрасывает человека в дохристианскую эпоху, в мир зла и язычества, где ему нет помощи и спасения, где он становится игрушкой в руках темных сил, неумолимо влекущих его к гибели? Убеждена, что основная духовная проблема, которая поставлена в этой трагедии Шекспира – сотериологическая, то есть проблема спасения души. Она и определяет композицию трагедии, без нее она распадается на несколько значительных эпизодов и сводится, как считалось до сих пор, к «преступлению и наказанию», «трагедии тщеславия».

Эта сцена имеет скорое продолжение – в первой сцене четвертого акта. Геката настаивает, чтобы ведьмы окончательно завлекли Макбета в свои сети. Читатель знает, что Макбет готов к новым преступлениям, но боится возмездия и отправляется к «вещим сестрам», чтобы те развеяли его сомнения. Ведьмы встречают его во всеоружии зла. Они обманывают Макбета при помощи семантической игры слов, недомолвок и прямого искажения смысла. Показывая механизм обмана, Шекспир предостерегает, насколько осторожно нужно относиться к пророчествам, поскольку мы не можем знать, от кого они исходят.

Кульминация сцены – появление трех призраков, вид которых принимают бесы. Это событие настолько многозначно, что отсутствие единодушия среди комментаторов не вызывает удивления. Арденовское издание Шекспира приводит наиболее распространенные точки зрения на то, кого они воплощают.

Первый призрак – «голова в доспехах». Согласно одной точке зрения, она символизирует отрубленную голову Макбета, принесенную Макдуфом как знак победы над злом Малькольму, будущему королю Шотландии.

> The armed head represents symbolically Macbeth's head cut off and brought to Malcolm by Macduff [6, c. 114].

Согласно другой – «голова в доспехах» принадлежит Макдуфу, победившему Макбета. Менее распространено то мнение, что это – голова мятежника – Макдонвальда:

> The armed head, recalling Macdolwald's head [Ibid., c. 114].

Несколько иначе видится эта сцена комментаторам Оксфордского издания. Не отрицается, что призрак «голова в доспехах» может принадлежать как Макбету, так и Макдуфу, но определить это, считают авторы, невозможно, потому что смысл этой сцены неясен, как и должно быть.

> There have been various interpretations of the symbolism of the apparitions, including probable assumptions that the armed head is Macbeth's or Macduff's. They remain as they undoubtedly should cryptic [8, c. 173].

Таким образом, прийти к определенному выводу оказалось невозможно.

Второй призрак – «окровавленный младенец». По предположению Арденовского издания, это – Макдуфф, «вырезанный из чрева матери до срока» [6, с. 114].

Третий призрак – «коронованный младенец с веткой в руках». Предположительно, это – король Малькольм, который приказал солдатам срубить ветви деревьев и нести их перед собой, когда они пойдут на штурм Дунсинана, замка Макбета [6, с. 115].

Все доводы, приводимые комментаторами, как говорится, имеют право на существование и в равной степени убедительны. Однако не учитывается одно важное обстоятельство. Явления призраков задуманы бесами, чтобы окончательно запутать Макбета (признаться, порой читатель испытывает сходные чувства.) Появление призраков построено на возможном двояком толковании каждого символа: одно предназначено для Макбета и призвано внушить ему надежду на безнаказанность за его преступления, другое – отражение реальных событий в будущем. Рассмотрим символику призраков с такой позиции.

Что говорит появление первого призрака Макбету? Его предупреждают, чтобы он остерегался Макдуфа. Для того, чтобы Макбету ничто не угрожало, нужно устранить потенциального врага. Поэтому Макбету, видимо, представляется, что «голова в доспехах» – голова поверженного им противника. В реальности, как убедится читатель, это может предвосхищать поражение Макбета и, как следствие,

отсечение головы. В обобщенном смысле «голова в доспехах» может быть интерпретирована как голова тирана и беззаконника, например мятежника Макдонвальда, которую Макбет посадил на кол.

Второй призрак наставляет Макбета не выбирать средства в достижении своей цели. Поэтому Макбет может думать, что окровавленный младенец – сын Макдуфа, которого он собирается убить. Для него дети его приближенных представляют опасность, как младенцы для Ирода. Для читателя, знакомого с происходящими событиями, этим младенцем может быть Макдуф в момент своего появления на свет. «Для закрепления успеха» ведьмы прибегают к семантической уловке. Во фразе «of woman born (от женщины рожденный)» в привычном употреблении выделяется первое слово (в соответствии с актуальным членением предложения – рема), в то время как в этой фразе семантический акцент смещается на второе слово: «рожденный», в противоположность «вырезанному из чрева». Макбет об этом не подозревает и обретает преступную уверенность в своих силах.

Макбет настолько укоренился во зле, что, перестраховываясь, на всякий случай, следуя дьявольской логике своих мыслей, решает убить Макдуфа, который ему, как он сам считает, в соответствии с предсказанием, не в состоянии угрожать.

Третий призрак – ребенок с короной на голове и ветвью в руке – Макбету может представляться наследником Банко, который унаследует трон. Этого больше всего опасается Макбет, так как зеленая ветвь в руке символизирует плодородие (потомство). На самом деле, как становится известным позже, это – сын убитого короля Малькольм, по приказанию которого солдаты срубили ветки деревьев и несли их перед собой для прикрытия при штурме замка Дунсинан, оплота Макбета. Таким образом, можно сказать, что двинулся «наперерез Бирнамский лес».

Окончательно сбитый с толку, Макбет проклинает ведьм и тех, кто им верит. Ведьмы (бесы) более не появляются. После того, как они уверились в том, что бесповоротно погубили Макбета, он им больше не нужен. Таким образом, падение Макбета предопределено в пьесе с самого начала: встречей с бесами и гнездящимся в нем грехом – непомерным тщеславием, открывающим бесам врата в его душу. Устав от собственных грехов, духовно опустошенный, Макбет жаждет не только своей гибели, но и гибели всего мира («И зол на то, что мир еще стоит»).

Таким образом, сцены со сверхъестественными существами, с бесами, расставляют смысловые вехи в пьесе, показывая существование в мире христианского закона. Разве человек не знает, по каким законам он будет судим, чтобы вести себя так преступно легкомысленно? Не случайно трагедии Шекспира называют «светским Евангелием» (Генрих Гейне) не в том смысле, что великий драматург иллюстрирует Евангелие, но в том, что в его трагедиях разыгрывается действо, всякий раз доказывающее, что нравственной опорой мироздания является единственно учение Христа. Они представляют собой, по словам о. Павла Флоренского, «потрясающие откровения глубинной жизни мира» [5, с. 256].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Афанасий Великий*. Житие Антония Великого / подгот. по 1-му печ. изд. 1903 г. ; сост. А. В. Горский. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www. odinblago.ru/afanas_t3
2. Кельтская мифология [Электронный ресурс]: энциклопедия / пер. с англ. С. Головой и А. Голова. − М. : Эксмо, 2002. − Режим доступа : http: // lib. ru /MIFT/ kelty.txt.
3. *Палама Григорий.* Беседы. − М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – 195 с.
4. Толковая Библия : в 3 т. – Т. 3. Новый Завет / под общ. ред. А. П. Лопухина. – Репринтное воспроизведение издания 1904–1913. – Стокгольм : Институт перевода Библии, 1988. − 609 с.
5. *Флоренский П. А.* Сочинения [Текст] : в 4 т. – Т. 1. / Павел Флоренский ; сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева под общ. ред. игумена Андроника. – М. : Мысль, 1994. – 277 с.
6. New Arden Shakespeare. Macbeth / ed. by K. Muir. – London : Methuen & Co, 1957. – 207 p.
7. The Critical Heritage: Shakespeare : in 6 vol. – V. 1. Macbeth / ed. by B. Vickers. − Oxford : Oxford Univ. Press, 1993. − 749 p.
8. The Oxford Shakespeare. Macbeth / ed. by N. Brooke. − Oxford : Oxford Univ. Press, 2008. − 249 p.

УДК 808.51

Е. С. Забавникова

аспирант каф. журналистики и издательского дела
Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина;
e-mail: eva20038@yandex.ru

МОТИВ НЕНАВИСТИ В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ПУБЛИЦИСТИКИ АРХИЕПИСКОПА ЛУКИ (профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого)

В статье автор обращается к публицистическому наследию архиепископа Луки (профессора-хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого). Предлагается анализ его творческой деятельности в «Журнале Московской Патриархии» периода Великой Отечественной войны. Показано, как реализуется мотив ненависти в религиозно-публицистическом дискурсе профессора и архиепископа. Непримиримая позиция относительно фашистских захватчиков в статьях Войно-Ясенецкого была обусловлена, в том числе, государственной установкой на пропаганду ненависти к интервентам.

Ключевые слова: архиепископ Лука; В. Ф. Войно-Ясенецкий; «Журнал Московской Патриархии»; пропаганда ненависти; христианская нравственность; религиозно-политическая публицистика; проповедь.

Zabavnikova Y. S.

Postgraduate student, Department of Journalism and Publishing,
Tambov State University (TSU); e-mail: eva20038@yandex.ru

MOTIVE OF HATRED IN THE RELIGIO-POLITICAL DISCOURSE OF SOCIAL AND POLITICAL ESSAYS BY ARCHBISHOP LUKA (Professor V. F. Voino-Yasenetskiy)

The article submits to analysis creative work by archbishop Luka (professor V. F. Voino-Yasenetskiy) in «Moscow Patriarchate Journal» in the time of the Second World War regarding the mentioned activities as journalistic heritage. The author shows the way the motive of hatred for the fascist invaders is revealed in religio-political discourse by the archbishop and the professor. The researcher concludes that V. F. Voino-Yasenetskiy's unreconcilable position on the issue under consideration was in particular conditioned by state's propagating hatred for the interventionists.

Key words: archbishop Luka; V. F. Voino-Yasenetskiy; «Moscow Patriarchate Journal»; propagating hatred; Christian morality; religio-political journalism; sermon.

Имя архиепископа Луки (в миру профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого) известно практически всем. Он являет собой одну из тех

удивительных личностей, чья слава стремительно возрастает, несмотря на давний уход из жизни. Его жизненный путь как священнослужителя, великого ученого, богослова и гениального хирурга «является образцом уникального синтеза религиозного и научно-практического опыта» [6, с. 4]. Многогранность публицистической деятельности В. Ф. Войно-Ясенецкого, несмотря на немалое количество исследовательских работ биографического, философского, культурологического, медицинского характера, осталась вне поля зрения ученых.

Актуальность обращения к публицистическому наследию архиепископа Луки обусловлена значением традиций православного дискурса в современной религиозной журналистке. Выяснение особенностей православной публицистики, ее целей, задач и функций позволит журналистам выработать максимально объективные подходы к освещению религиозной проблематики [3, с. 60]. Обращение к идейному наследию В. Ф. Войно-Ясенецкого актуально еще и потому, что мыслитель внес большой и, к сожалению, до сих пор не вполне оцененный вклад в постановку и решение многих важных для российской и мировой общественности гуманитарных проблем: вопросы этики, антропологии, гносеологии, деонтологии, сотериологии, философии смерти и бессмертия, вопрос о взаимоотношении веры и знания [8, с. 3]. В работах профессора-архиепископа мы можем рассмотреть своеобразные попытки постановки и осмысления насущных нравственных вопросов в достаточно широком контексте политико-публицистических, социально-философских и теологических размышлений. Именно в этом смысле его творческое, в частности публицистическое, наследие представляет собой совершенно особое явление в истории отечественной духовно-нравственной культуры и религиозной журналистики.

В современном гуманистически направленном мире трудно представить себе христианского священника, призывающего в своих проповедях, публичных выступлениях, письмах к духовным детям, в статьях к ненависти, к безжалостному уничтожению врага. В годы Великой Отечественной войны это антагонистическое по своей природе явление было нормой: несовместимое стало единым – проповедь, взывающая к ненависти, пробуждающая гнев, готовность ответить ужасами на ужасы, кровопролитием на кровопролитие. Достаточно вспомнить, на какие рельсы была поставлена официальная государственная идеология:

с первых дней войны в средствах массовой информации выходили материалы, имеющие патриотическую направленность и пропаганду «святой» для советского народа ненависти к фашистским захватчикам. Автор «Истории новейшей отечественной журналистики» Р. П. Овсепян подчеркивает, что «свою главную задачу» многие известные публицисты в годы Великой Отечественной войны видели «в воспитании у народа ненависти к тем, кто посягнул на его жизнь, кто желает его поработить, уничтожить» (например, статьи И. Эринбурга «О ненависти», «Оправдание ненависти» и др., очерки М. Шолохова «Наука ненависти», «Гнусность» и др.) [7, с. 134].

Следует также отметить, что во время Великой Отечественной войны у советской власти существовали объективные причины для налаживания союзнических отношений с Православной Церковью. Во-первых, это были внешнеполитические интересы: общественность стран – союзников СССР настоятельно требовала прекращения религиозных гонений в советском государстве, а правительства демократических стран, в частности США, не могли игнорировать требования населения. Руководство СССР понимало, что в сложившейся ситуации необходимо любыми способами заручиться поддержкой союзников. Во-вторых, на оккупированных территориях фашисты предоставляли населению так называемое «право свободного религиозного самоопределения», что, на первый взгляд, давало им несомненное преимущество перед советским режимом. А в-третьих, советское руководство намеревалось использовать идеологическое воздействие религии в целях повышения боевого духа солдат и патриотического сознания в тылу [1].

12 сентября 1943 г. Русская Православная Церковь возобновила выпуск своего официального печатного органа – «Журнала Московской Патриархии» (далее – «Журнал»). Возобновленное издание вынуждено было подчиняться «правилам игры» советского руководства и находилось под жестким цензурным контролем Совета по делам РПЦ [10, с. 143–144], поэтому, едва возродившись, «Журнал» «присоединился к хору официальной пропаганды, и в этом хоре мощным соло зазвучал голос архиепископа Луки» – прекрасного богослова и проповедника [9, с. 400–401].

Профессора-архиепископа к участию в «Журнале» привлек Патриарх Сергий (Страгородский). Это сотрудничество продолжалось

десять лет. Среди опубликованных сочинений В. Ф. Войно-Ясенецкого можно найти и проповеди, и богословские эссе, и некрологи, и политические речи «в защиту мира». Темы статей год от года менялись, но неизменным оставалась верность автора государственным установкам. Религиозно-политический дискурс профессора-архиепископа явно соответствует линии, проводимой в то время советской властью, однако лишь в той мере, в которой с ней был согласен сам архиепископ, но речевые обороты, несомненно, носят гомилетический характер. Лука выстроил для себя четкую иерархию властей. «В Кремле знают, что хорошо, а что плохо для России». Он был уверен, что «власть кремлевская от Бога», и в этом находил ей моральное обоснование. «Сталин – податель Закона, а Закон для Луки – высшая моральная категория. Исполняющий Закон творит высшую справедливость, у него нет и быть не может расхождений с интересами государства. Законы Лука чтил» [9, с. 400].

В соответствии со вкусами эпохи, первое свое публицистическое сочинение он назвал «Кровавый мрак фашизма» [4]. С горечью восклицает архиепископ: «Как нам теперь проповедовать Евангелие любви и братства людям, не знающим Христа, но видящим дьявольское лицо немца, числящегося христианином?!» [4, с. 25] Лейтмотивом данной статьи служит жестокое утверждение – фашистам невозможно найти оправдания, им нет прощения за их зверства и беззакония, они должны понести заслуженное наказание за свою жестокость, возмездие для них неотвратимо. Сама статья напоминает по своим стилистическим характеристикам жанр плача. Словно подражая ветхозаветному св. пророку Иеремии, вспоминая его плач о гибели Иерусалима, архиепископ Лука многократно задает вопросы трагического содержания, не находя ответа, реалистично описывая великие страдания советского народа, используя прием эмоционального преувеличения: «Кто остановит сердце мое, рвущееся из груди при мысли о миллионах братьев и сестер наших, истребленных немцами <…>? Стоят перед глазами груды трупов заживо сожженных людей, слышится из-под земли стон живыми зарытых детей, женщин и стариков, идут толпы угоняемых в рабство людей. Кто поднимет голову мою? Она низко опустилась и не может подняться от тяжкого гнета воспоминаний о двухстах пленных красноармейцах, заживо сожженных в Верейском соборе <…>, о руинах и пепле тысяч городов и селений,

о миллионах разоренных, ограбленных и обреченных на голод людей, детей <…> О, как страшны их страдания, с каким недоумением смотрят огромные невинные глазки трехлетнего ребеночка с оторванной бомбой ножкой! <…> Горе, горе бесчисленного множества людей и их семейств, горе целых народов!» [4, с. 24]. Проповедник уверен, что Десница Божия неминуемо «опустит свой грозный меч над главой извергов рода человеческого» [4, с. 25]. Но архиепископ Лука не останавливается только на этом, он считает, что фашистов не то, чтобы «надо», их необходимо убивать. Мотив ненависти становится доминантой его статьи «Праведный суд народа» [5], опубликованной в феврале 1944 г. Поводом для написания этой статьи послужило событие в Харькове, где были казнены через повешенье фашистские захватчики. Это были абсолютно законные действия со стороны народа, так как на Тегеранской конференции «Большой тройки» (Сталин, Рузвельт и Черчилль 29 октября 1943 г.) было решено, что любое демократическое государство вправе судить виновников мировой войны и всех исполнителей их бесчеловечных приказов.

> «Неслыханные злодеяния захватчиков-фашистов не могут ни в коем случае оставаться безнаказанными. Абсолютно необходимое наказание их решено, – пишет Лука. – <…> Совесть народа не терпит и в своей среде нарушений нравственных требований, имеющих всеобщее значение, и настоятельно требует смерти злодеев. Всеобщность тягчайших преступлений против безусловных норм человеческого общежития, не говоря уже о высшей норме христианской любви <…> не только не уменьшает их значения, но, напротив, в самой крайней степени увеличивает его» [5].

Парадоксальными для современного человека звучат слова из уст духовного лица: «А казнь обер-фюрера орды палачей и его ближайших сообщников-нацистов будет великим праздником для попранного нравственного чувства всей той части человечества, в которой живет закон правды, а не закон насилия. И Церковь Христова, высшая носительница закона правды, не останется в стороне от этого праздника, ибо это будет победа над силами зла, возмутившими всё человечество, наказание антихристов, поправших закон братства и любви» [5], – однако публицист не имеет в виду гнев и ненависть в качестве страсти, потому что личную обиду перенести возможно и даже необходимо, но если враг уничтожает твоих ближних, если фашисты посмели ворваться в жизнь миллионов людей, ненависть к таким врагам оправдана.

Поэтому архиепископ, апеллируя к Священному Писанию, вспоминая о том, что «смертная казнь узаконена в боговдохновенном законе Моисеевом» [5], соглашается с действиями харьковского и краснодарского суда, поддерживает правоту пострадавшего народа и категорично доказывает справедливость мести «извергам-фашистам»:

> «Господь Иисус Христос отклонил от себя санкцию смертной казни в известной истории с приведенной к нему женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8), – продолжает рассуждать Войно-Ясенецкий. – Да, он не подтвердил обязательности побиения ее камнями по закону Моисееву, а ответил глубочайшими и святейшими словами: “Кто из вас без греха, первый брось в нее камень”. Над суровостью ветхозаветного закона восторжествовал свет нового закона милости, превозносящейся над судом. Мог ли сердцеведец Христос признать правду казни слабой женщины за грех, в котором были повинны и ее судьи – законники? Сопоставьте столь обыкновенную вину этой несчастной женщины с сатанинскими преступлениями немцев, закапывающих живыми и бросающими в огонь крошечных детей, и станет очевидным, что нельзя святой ответ Сына Божия о женщине, взятой в прелюбодеянии, приводить как аргумент против казни палачей, истребляющих тысячи невинных людей в своих дьявольских “душегубках”» [5].

Речи архиепископа соответствуют христианскому учению, полны любви к ближнему, но он четко разделяет ближних и врагов Божиих. Лука считает, что заповедь Христа «любите врагов ваших» невозможно отнести к фашистам: «Изверги-немцы не только наши, но Божьи враги, – пишет он, – и кто же может, кто смеет говорить о любви к врагам Божьим!». В статье Луки мотив ненависти выражается в следующих языковых единицах: вражда, неприязнь, отвращение, месть. В конце своей статьи В. Ф. Войно-Ясенецкий подчеркивает свою глубокую антипатию к фашистам: «Я назвал немецких оккупантов антихристами. По праву ли, по справедливости? Это право дал мне Св. Апостол Иоанн Богослов, вот что сказавший: “Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего” (1 Ин. 3, 10)» [5].

В 1946 г. советскому руководству снова потребовалась поддержка Патриархии. Речь шла об освещении событий в Нюрнберге, где судили, а затем казнили немецких военных преступников. Снова понадобилась помощь богословов, чтобы они обосновали и поддержали приговоры суда с точки зрения христианской религии. Задание

сформулировал Г. Г. Карпов – председатель Совета по делам РПЦ, но идея принадлежала Сталину.

В «Журнале» снова появился ряд публикаций, главной темой которых было то, что фашистов невозможно ни простить, ни оправдать, ни помиловать, их наказание – это смерть. Архиепископ Лука, с одной стороны, в полном соответствии с «госзаказом», а с другой стороны, воспользовавшись возможностью высказать свою позицию, выступил со статьей «Возмездие свершилось» [2]. Она была опубликована (№ 1 за 1946 г.) уже после того, как приговор суда в Нюрнберге был приведен в исполнение. Но Сталин очень предусмотрителен, ему «не терпится выловить и уничтожить 50000 военных специалистов вермахта» [9, с. 403]. И вот архиепископ Лука, по словам М. А. Поповского, «берет на себя обязанность адвоката будущей бойни» [9, с. 403]. Аргументы он находит самые авторитетные: «Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, будет злодействовать в земле правых и не будет взирать на величие Господа» (Ис. 26, 10), – цитирует он пророка Исайю. В. Ф. Войно-Ясенецкий вспоминает самые страшные злодеяния, совершенные нацистами над миллионами ни в чем не повинных людей: вспоминает концлагеря и тюрьмы, «заживо зарытых в землю и сожженных живыми детей, женщин и стариков», с содроганием пишет о «неслыханном по зверству антисемитизме», называя «исчадием ада» всех, кто стоял за «чудовищным лицом» нацизма. Проповедник убежден в том, что Бог всё равно покарает смертью «антихристов». Вспоминая Закон Божий, «через Моисея данный», архиепископ указывает на то, что «за убийство даже одного человека, за оскорбление или злословие отца и матери <…>» [2, с. 28] следовало казнить, а если казнь не совершалась, то жестокой смертью потом воздавал Сам Бог.

> Тяжела и морально мучительна необходимость кого-нибудь казнить, трудно выносима страшная картина повешения, и мы, конечно, не радуемся ей. Тяжелая скорбь наполняет наши сердца при мысли о том, какие страшные вечные мучения предстоят этим извергам рода человеческого. Но закон правды Божией и совести всего человечества неотвратимо требует их казни, ибо они создали на земле ад… [2, с. 29].

Эти строки звучат страшно для любого человека, тем более из уст духовного лица – ведь мы привыкли слышать от этих людей призывы к любви. Так, первый биограф архиепископа Луки – М. А. Поповский, – будучи

на момент написания своего очерка человеком, чуждым христианской религии, категорично утверждает, что В. Ф. Войно-Ясенецкий идет на поводу у высшей власти, которую воспринимает, как и любую власть, – от Бога, «а коли ей, божественной, понадобилась кровушка, то значит и быть по сему. <…> Иначе никак нельзя, ослушание высшей власти – ослушание власти Божеской. Апостол же велит служить ей не за страх, а за совесть… Я не могу найти никакого другого объяснения для публицистических упражнений архиепископа Луки во время войны…» [9, с. 404].

Думается, что мнение М. А. Поповского не лишено некоторой доли истины (по крайней мере, оно отражает восприятие определенных высказываний архиепископа человеком нецерковным), но и полностью согласиться с позицией биографа мы не можем. Профессор-архиепископ всегда в своих поступках был искренним, не терпел лицемерия и лжи, согласуя свои действия с совестью и с глубокой христианской верой, выстраданной в тюрьмах и ссылках. И то, что было написано относительно ненависти к фашизму и казни «душегубцев и палачей», полагаем, вполне соответствовало его внутренней позиции. Архиепископ Лука личную обиду мог перенести с удивительным смирением и кротостью, но не мог терпеть несправедливости по отношению к ближнему и тем более внутренне вынести массовое зверское уничтожение миллионов людей. С людским страданием хирург и священнослужитель сталкивался, без преувеличения, тысячи раз. И поэтому строки о «науке ненависти» были искренней болью священника и врача. Любая деятельность архиепископа Луки – будь то медицина, служение Богу, сотрудничество со СМИ – всегда имела проповеднический характер. Имея великий дар проповедничества, архиепископ сумел совместить антифашистскую пропаганду и идеалы христианства в своих публицистических статьях.

Работы архиепископа Луки в «Журнале Московской Патриархии» следует считать образцом публицистического творчества по следующим критериям: во-первых, непосредственное отражение действительности (описание кровавых расправ фашистов с советскими солдатами и мирными жителями); во-вторых, отклик на самые острые проблемы современности (казнь фашистов в Нюрнберге); в-третьих, воздействие последовательной аргументации на аудиторию и использование в качестве доказательства своих тезисов авторитетных

источников (в частности, Священное Писание – Ветхий и Новый Заветы); в-четвертых, пропаганда общей идеи (ненависть к фашизму, призыв к борьбе).

Также доказанным фактом является то, что тематика публицистических статей архиепископа Луки (кроме опубликованных в «Журнале» в середине 1940-х гг. проповедей) всегда соответствовала «госзаказу», но в своих трудах во всем принципиальный врач и священник искренне выражал свои убеждения. Церковь, несмотря на внешнее расположение со стороны советской власти, во время Великой Отечественной войны и после нее находилась под строгим надзором Совета по делам РПЦ, поэтому ее официальный печатный орган «Журнал Московской Патриархии» также должен был подчиняться требованиям политического режима. Для Луки справедливость смыкалась с точно и строго исполняемым законом. «Исполнение закона (Божественного и человеческого) и есть, по его понятиям, высшая справедливость, которую надо отстаивать, за которую надлежит бороться, а то и пострадать» [9, с. 397]. Профессор-архиепископ не искал личных выгод, но твердо и искренне верил в возрождение Церкви после большевистского террора и поэтому с радостью использовал возможность послужить своему священному институту словом и делом. Да, приходилось христианскую проповедь совмещать с пропагандой ненависти к фашистским захватчикам или писать пафосные обращения «в защиту мира», что и делал архиепископ Лука. Однако мыслитель, по нашему мнению, вполне искренне, помимо проповеди с амвона, использовал еще одну возможность для того, чтобы защитить и укрепить позицию Церкви в условиях советского атеистического режима и привести как можно большее количество людей к Богу.

Взгляд архиепископа Луки на государственные порядки преломлялся через призму православия, он оценивал ситуацию с позиции верующего человека, с позиции богослова и архипастыря, основной задачей которого является проповедничество.

Во время войны внешнее благоволение советской власти к Церкви внушало надежду на то, что такое отношение будет сохраняться и после победы. Однако коммунистические порядки всегда были чужды любой религии, поэтому в начале 50-х гг., как только помощь Церкви и церковных иерархов была уже не особенно нужна, нежелательные элементы из среды церковников (в число которых вошел архиепископ Лука) были под строгим надзором НКВД.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аксенова Е. Э., Якунин В. Н.* Деятельность архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в годы Великой Отечественной войны [Электронный ресурс] // Credo.Ru : портал. – Режим доступа : http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=999 (дата обращения: 27.09.2012).
2. Архиепископ Лука Тамбовский и Мичуринский. Возмездие свершилось // Журнал Московской Патриархии. – 1946. – № 1. – С. 28–29.
3. *Забавникова Е. С.* Публицистика архиепископа Луки (профессора Войно-Ясенецкого) в «Журнале Московской Патриархии» в годы Великой Отечественной войны // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2012. – № 37. – С. 60–65.
4. Лука, архиепископ Тамбовский и Мичуринский. Кровавый мрак фашизма // Журнал Московской Патриархии. – 1943. – № 4. – С. 24–25.
5. Лука, архиепископ Тамбовский и Мичуринский, доктор медицинских наук. Праведный суд народа // Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://stalinism.ru/stalin-i-tserkov/pravednyiy-sud-naroda.html.
6. *Мостицкая Н. Д.* Христоцентричная модель творческого развития личности: на примере творчества В. Ф. Войно-Ясенецкого : дис. … канд. культурологии. – Красноярск, 2006. – 167 с.
7. *Овсепян Р. П.* История новейшей отечественной журналистики (февраль 1917 – 90-е гг.) : учеб. пособие / под ред. Я. Н. Засурского. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1999. – 304 с.
8. *Попова В. В.* Этические воззрения В. Ф. Войно-Ясенецкого : автореф. дис. … канд. филос. наук. – Шуя, 2009. – 22 с.
9. *Поповский М. А.* Жизнь и житие Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга. – 2-е изд-е, перераб. и доп. – Tenafly, N. J. : Hermitage Publishers, 1996. – 562 с.
10. *Родченко В. А.* Типологические особенности «Журнала Московской Патриархии» как официального общецерковного издания // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 2 (9). – С. 142–147.

УДК 81’22

Е. И. Карпенко

канд. филол. наук, доц. каф. лексикологии и стилистики
немецкого языка МГЛУ, e-mail: elena_karpenko@list.ru

ОБ ОДНОМ СИМВОЛЕ ‘ГАЛИЦИЙСКОГО ТЕКСТА’ ЙОЗЕФА РОТА (от наглядности к образности)

Разве можно унести с собой свою родину
на подошвах сапог?
Ж. Ж. Дантон (1759–1794)

В статье рассматривается механизм символизации предметных сущностей, объединяющий принципы конвенциональности и иконичности. На материале ‘галицийского текста’ Й. Рота показано, как в контексте творчества писателя объекты реального мира получают символическую функцию.

Ключевые слова: локальный текст; символ; метонимия; наглядность; образность.

Karpenko E. I.

Ph.D., Ass. Prof., Department of German Lexicology and Stylistics, MSLU;
e-mail: elena_karpenko@list.ru

ON ONE SYMBOL IN JOSEPH ROTH’S «GALIZIEN TEXT» (from Demonstrativeness to Figurativeness)

The article specifies the mechanism of symbolization based on conventionality and iconicity. The analysis of Joseph Roth’s «Galizien text» shows how real objects receive symbolic function in literature.

Key words: local text; symbol; metonymy; demonstrativeness; figurativeness.

Понятие регионального сверхтекста в современном литературоведении хотя и не идентично, но тесно связано с понятием локального (сверх)текста в семиотике.

Как известно, работа В. Н. Топорова «Петербург и петербургский текст русской литературы» положила начало активным разысканиям исследователей в данной области. В названии труда уже заложены две опции для понимания локального текста: условно их можно назвать культурно-семиотической и литературоведческой. С одной стороны, семиотическое пространство города Петербурга может быть

«прочитано» как своеобразный текст, «языком» которого будут природный и архитектурный ландшафт; памятные, исторические места города, с которыми связаны локальные легенды, фольклор и т. п. С другой стороны, совокупность текстов русской литературы о Петербурге понимается как «петербургский текст русской литературы».

Литературный сверхтекст представляет собой «сложную систему интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» (Меднис, 2003)[1].

Не каждый локус может создавать свой литературный сверхтекст. Для этого он должен обладать наряду с исторической, культурной и социальной значимостью также и мифологическим, символическим смыслом, переживаться как мифологизированное образование [1; 2].

В данной статье мы не можем вдаваться в тонкости литературоведческого спора относительно условий возникновения региональных литературных сверхтекстов [1]. Как нам представляется, факт существования ‘галицийского сверхтекста’ европейской литературы никем не оспаривается. Современной доминантой данного регионального сверхтекста является идея гибридного культурного пространства как места не только контактов, но и столкновений между культурами и внутри них [10, с. 29]. Й. Рот относится к числу ярких представителей ‘галицийского сверхтекста’. О Галиции также писали и пишут А. Дёблин, Дж. Эрпенбек, Ю. Андрухович и др. Осознавая сверхтекстовый характер этого литературоведческого конструкта, мы предпочитаем говорить о ‘галицийском *тексте*’, так как анализируем довольно небольшой его фрагмент – два произведения Й. Рота, объединенные одним символом и одной эпохой. В ходе лингвистического анализа мы надеемся показать, что ‘галицийский текст’ Йозефа Рота тесно связан с религиозным мироощущением писателя и действительно переживается, по крайней мере, им самим как архетипический конструкт. В качестве такового ‘галицийский текст’ имеет свои языковые символы, которые формируют его архетипическое, библейское измерение.

Строго говоря, местом действия многих произведений Й. Рота является не только Галиция, но и Волынь с той частью Подолья, которые после разделов Речи Посполитой в конце XVIII в. были присоединены

[1] Цит. по [1].

к Российской Империи. В качестве самой большой «коронной земли» Австро-Венгрии Галиция просуществовала до 1918 г.[1]

Независимо от государственной принадлежности эти исторические территории всегда находились на «периферии» империй, отличавшейся культурным, социальным, историческим и этническим разнообразием. Галиция для Й. Рота это, прежде всего, метонимия Австро-Венгрии, символ заката Габсбургской монархии. Волынь символизирует ашкеназийскую культуру, особый уклад жизни восточноевропейского штетла. В Российской Империи Волынская и Подольская губернии входили в «черту оседлости» (1791–1917), в Галиции крупная еврейская община существовала с XIV в. Эти две темы – распад империи и исчезновение ашкеназийской культуры – отражают внутреннюю двойственность писателя. Й. Рот родился на границе двух империй в городе Броды в еврейской семье. Блестящий журналист, окончивший Венский университет, он долгое время был убежденным монархистом. Все изменилось с приходом к власти национал-социалистов, которых, по мнению писателя, мог остановить только союз Габсбургской монархии и Католической церкви. В эмиграции во Франции Й. Рот начинает испытывать тягу к своим корням, к уюту и защищенности штетла. Еврейской теме посвящены эссе «Дороги еврейских скитаний» (1927), роман «Иов» (1930), рассказ «Левиафан» (1940). На протяжении жизни Й. Рот проявлял интерес к католицизму, но достоверных данных о его крещении нет.

В произведениях Й. Рота практически всегда описывается типичный восточно-европейский провинциальный ландшафт с его специфическим «славянско-еврейским» населением. «Поскольку речь идет об одном и том же ландшафте, и о похожих человеческих типажах, представляется обоснованным говорить о ‘галицийской родине’ и в тех текстах Й. Рота, в которых действие происходит на российской Волыни»[2] [13, с. 6].

[1] В 1918–1921 гг. Восточная Галиция находилась в составе Западно-Украинской Народной Республики (1918 г.), Украинской Народной Республики (1919 г.), Галицкой Социалистической Советской Республики (1920 г.). В 1921 г. по условиям Рижского мира вошла в состав Польши. В 1939 г. по условиям пакта Молотова-Риббентропа вошла в состав Украинской Советской Социалистической Республики. С 1991 г. объединяет территории Ивано-Франковской, Львовской и западной части Тернопольской областей современной Украины.

[2] Говоря о разноаспектном единстве Галиции и Волыни, можно вспомнить о Галицко-Волынском княжестве (1199–1392).

Доминирующей смысловой установкой описываемого локального текста является мотив потери ‘малой родины’. В романе «Иов» автор размышляет о внутренних причинах гибели ашкеназийской культуры: писатель видел их в стремлении к ассимиляции, охватившем к концу XIX в. широкие круги восточно-европейского еврейства, в отходе от веры предков. Действие романа происходит на Западной Волыни после Русско-японской и перед Первой мировой войной (т. е. между 1905 и 1914 гг.) в вымышленном городе Цухнов. Он ничем не отличается от типичного волынского штетла, например от соседнего Клущика:

> Die schmale gewundene Straße bedeckte der silbergraue Schlamm, in dem die hohen Stiefel der Vorüberkommenden versanken und die halben Räder der Fuhre[1] [18, c. 14].

> Kluczýsk bestand aus ein paar tausend niedrigen stroh- und schindelgedeckten Häusern, einem kilometerweiten Marktplatz, der wie ein trockener See war, umkränzt von Gebäuden. Die Fuhrwerke, die in ihm herumstanden, erinnerten an steckengebliebene Wracks; übrigens verloren sie sich, winzig und sinnlos, in der kreisrunden Weite. Die ausgespannten Pferde wieherten neben den Fuhrwerken und traten mit müden klatschenden Hufen den klebrigen Schlamm[2] [18, c. 15].

В этом образно-наглядном[3] описании улицы и рыночной площади бросается в глаза одна деталь – серебристо-серая грязь[4] / der silbergraue Schlamm. Прежде чем углубиться в лингвостилистический

---

[1] Ср. пер. Ю. Архипова: «Узкая и петлистая дорога была в каше из красноватого ила, в котором застревали ноги пеших и колеса колясок» [5].

[2] Ср. пер. Ю. Архипова: «Клущик состоял из нескольких тысяч низеньких, крытых соломой и дранкой домов да чуть не с километр длиной рыночной площади, похожей на высохшее озеро, которое обступили постройки. Телеги, на ней стоявшие, напоминали останки кораблей бессмысленно и жалко затерянных среди бескрайних пространств. Выпряженные лошади у повозок ржали, устало шлепая копытами по липкой грязи» [5].

[3] Наглядность (Bildhaftigkeit) и образность (Bildlichkeit), по Э. Г. Ризель, два компонента общей образности языка и речи (Bildkraft) [17, с. 205]. Наглядность (или в другой трактовке нетропеическая образность) основывается на употреблении слов в прямом значении, в то время как (тропеическая) образность опирается на вторичную номинацию [7, с. 256].

[4] Юрий Архипов переводит слово «Schlamm» и как «ил», и как «грязь». Это многозначное слово, среди его значений находим также «буровой шлам, осадок, отстой» с пометой *нефт.* [15].

анализ, зададимся вопросом: может ли эпитет «серебристо-серый» быть наглядной характеристикой местной почвы, стоящей в одном ряду с исключительно наглядным описанием «узкой, кривой улицы» и «крытых соломой и дранкой домов»? Известно, например, что разные виды почв различаются по цвету.

Согласно толковому словарю «silbergrau / серебристо-серый» означает «hellgrau und mit silbrigem Schimmer / светло-серый с серебристым отливом» [12]. Дело в том, что в XIX в. в Галиции были обнаружены запасы нефти и озокерита. Центром Прикарпатского месторождения являлся город Дрогобыч, где в 1810 г. два предпринимателя открыли первое в мире предприятие по перегонке осветительного керосина из нефти. В 1837 г. Пражский магистрат закупил у предприятия 300 центнеров керосина, который предполагалось использовать для уличного освещения города. Однако плачевное транспортное сообщение между двумя регионами не позволило вовремя осуществлять поставки, и предприятие разорилось. Второе рождение Нафта – так назывался и называется сейчас этот регион – получила в 1852 г., когда львовский фармацевт Игнатий Лукасевич создал метод получения керосина путем дистилляции сырой нефти и в 1853 г. изобрел керосиновую лампу. За несколько десятилетий Дрогобыч из захолустья превратился в *галицкую Пенсильванию* или *Калифорнию*. Развивающиеся технологии добычи всегда преследовали лишь одну цель – увеличение объемов добытого сырья, которое часто не помещалось в немногочисленные резервуары и затапливало луга и поля Прикарпатья:

> Die Luft war erfüllt vom beißenden Geruch von Naphta und rohem Erdwachs. Zwischen den einzelnen Gruben rannen träge kleine Bächlein des schmutzig-gelben Grundwassers dahin, auf denen dunkle Augen von Naphta-Öl schwammen, die in der Sonne metallen schimmerten (*A. Gruszecki*)[1].

Итак, смешанная с нефтью и грунтовыми водами земля «переливалась на солнце металлическим цветом». Поэтически *металлический* цвет можно назвать и *серебристо-серым*. Поэтому серебристо-серая грязь Клущика изначально представляет собой наглядную характеристику местного ландшафта, но именно в конкретности лежит начало любого символа.

Развивая культурно-семиотическую концепцию символа применительно к естественному языку, Д. О. Добровольский и Э. Пиирайнен

[1] Цит. по: [16, с. 47].

отмечают, что языковой символ – это элемент первичной знаковой системы, который в своем прямом значении указывает на **предметную сущность**, а, с другой стороны, наделяется в определенных контекстах вторичной («символической») функцией (выделено нами. – *Е. К.*) [11, с. 60].

Разбирая с лингвостилистической точки зрения тонкую разницу между символом и аллегорией, Э. Г. Ризель пишет: «В отличие от аллегории исходным моментом в образовании символа служит **конкретное явление действительности**, чаще всего какой-либо предмет, растение, животное, реже человек, однако в качестве основания для символа могут использоваться и **реальные процессы общественной жизни**» (выделено авт. – *Э. Р.*) [4, с. 162].

Серебристо-серая грязь в ‘галицийском тексте’ Й. Рота – это, с нашей точки зрения, символ Галиции, потерянной родины. Как и любой символ, он первоначально представляет собой конкретную данность[1]. Мы сочли предшествующий анализ необходимым, так как наглядность сравнения здесь не очевидна. При отсутствии фоновых знаний о состоянии почвы выражение «серебристо-серая грязь» воспринимается как образно-лирическое, поэтизирующее убогую жизнь штетла. Этому способствуют сжатая имплицитная форма немецкого сравнения «silbergrau» и смещение фокуса в нем: как в немецком, так и в русском языке *серебристо-серыми* будут, скорее, *шаль* или чьи-нибудь *седины*, но не *грязь*.

Еще один небольшой фрагмент из ‘галицийского текста’ Й. Рота свидетельствует о реально существовавшей «подоплеке» символизации. Шестью годами раньше в репортаже «Reise durch Galizien» / «Путешествие по Галиции» (1924) Й. Рот пишет:

> Es spritzt der Schlamm der Straße. In der Ferne leuchtet der Schlamm wie schmutziges Silber (Roth 1924)[2].

---

[1] А. А. Уфимцева выделяет семь семантических разрядов предметных имен, имеющих в своей семантике признак «конкретность». Это существительные, которые обозначают не только предметы, но и действия, состояния, процессы, свойства и качества предметов, отношения между предметами [8, с. 104]. Неслучайно Э. Г. Ризель уточняет, что символизироваться могут не только предметы и т. п., но и процессы, явления.

[2] Цит. по [10, с. 30].

В это время Й. Рот пока еще представитель Новой вещественности – направления, в котором художники изображали послевоенную действительность без прикрас, часто дистанцируясь от описываемых событий и отказываясь от фигур речи. Во-вторых, Й. Рот не хочет выдавать читателю своего галицкого происхождения:

> Ein „Ostjude“ zu sein, der vom äußersten nord-östlichen „Krähwinkel“ der Monarchie stammte, passte dem renommierten westlichen Journalisten nicht[1] [10, с. 30].

Поэтому пока доминирует социально-критическое, нежели лирическое отношение к малой родине. Наконец, полная форма сравнения «der Schlamm leuchtet wie schmutziges Silber / земля сияет как грязное серебро» в отличие от сжатой «der silbergraue Schlamm» явно балансирует на грани наглядности и образности[2]. Это не слитый воедино образ «серебристо-серой грязи», символизирующий родину писателя, а именно земля, по цвету напоминающая грязное серебро.

Механизм образования, как это показывает Э. Г. Ризель, отличает символ от схожих языковых средств [4]. Любой символ проходит один и тот же путь: конкретное *символизирующее* начинает связываться с абстрактным (по Ю. М. Лотману «культурно более ценным») *символизируемым*. Принцип связывания обнаруживает как черты конвенциональности (поэтому понимание символа редко обходится без обращения к фоновым знаниям), так и черты иконичности (символ – это не шифр, в нем сохраняется подобие между символизирующим и символизируемым)[3]. Если же мы говорим об именах символов, т. е. языковых знаках, то изначально наглядное прямое обозначение чего-либо становится образным средством языка.

В нашем случае символизации предшествует метонимический перенос: грязь, лежащая на земле, в результате метонимического расширения начинает обозначать всю территорию Галиции, которая затем трансформируется в образ потерянной родины.

Традиция отождествления земли и родины достаточно древняя. Образ земли и слово *земля* часто употребляется в Библии для

---

[1] Ср.: «Быть ‘восточным евреем’, родом из самого северо-восточного захолустья монархии, не подходило видному западному журналисту» (перевод наш. – *Е. К.*)

[2] По мнению Э. Г. Ризель, сравнения занимают промежуточное положение между наглядными и образными средствами языка [17, с. 208].

[3] Ср.: [3, с. 224].

обозначения какой-либо отдельной страны[1]. Земля в Ветхом Завете становится сначала объектом страстного желания, а после ее обретения символом покоя, оседлой жизни, родины.

Библейская символика подхвачена в художественной литературе. По данным «Словаря литературных символов», в котором соответствующая словарная статья озаглавлена сразу тремя леммами «Erde / Lehm / Acker», земля может символизировать постоянство, безопасность, национальную и личную идентичность [14, с. 66].

Впрочем, человека и землю связывают куда более тесные узы: «И создал Господь человека [’ādām] из праха земного [’ᵃdāmâ]» [Быт. 2:7]. Один из библейских образов земли – это физическое место, на котором живет человек, с которым он связан телесно [6, с. 373]. Судьба земли – судьба народа. Серебристо-серая грязь – это еще и напоминание о том, что нефть не принесла местному населению благосостояния. Нечеловеческие условия работы в нефтяных шахтах, нищета, грязь, болезни привели к массовой эмиграции еврейского населения из Галиции в Америку, о чем повествует роман «Иов».

По мнению литературоведов, образ Галиции Й. Рота амбивалентен: это и безопасная, знакомая, мирная земля, по которой он тосковал, и чужбина, где писатель пережил Первую мировую войну и которую с детства хотел покинуть [13, с. 57].

Если в романе «Иов» (1930) судьба ашкеназийской культуры только предсказана, хотя и с поразительной точностью, то рассказ «Левиафан» (1940) относится ко времени сбывшегося пророчества. В отличие от главного героя романа «Иов», который надеется на новую жизнь в Америке, торговец кораллами из «Левиафана» уже не ищет спасения. Когда его корабль, направляющийся в Канаду, терпит крушение, он бросается за борт. Потому что на дне океана находится его «единственная родина» [19, с. 45]. В «Левиафане» сталкиваемся с новой конфигурацией символа – «серебристо-серой грязью на подошвах сапог» крестьян, которые пришли к главному герою за покупкой кораллов:

> Es war nicht leicht, mit den Bauern fertig zu werden … Zuerst setzten sie sich behaglich auf die Stühle, das Kanapee … Manche lagerten sich auch

[1] Ср.: «Выражение *все царства земли* [I Езд. 1, 2] относится только к Халдее и Ассирии; нередко также оно прилагается к одной только Иудее» [9, с. 241].

mit den Stiefeln, an deren Rändern der silbergraue Schlamm klebte, auf die Betten, das Sofa und auch auf den Boden[1] [19, с. 23].

В 1933 г. сразу после прихода к власти национал-социалистов Й. Рот эмигрирует во Францию. Туда на подошвах своих сапог он принес серебристо-серую землю Галиции. Но эта недостижимая родина уже перестала быть географическим пространством, «оторвалась» от земли и опустилась на дно океана или взмыла ввысь «миллионом жаворонков»:

Er atmete ruhig weiter, er schlief, ohne Zweifel. Ein fernes Trillern von Millionen Lerchen erhob sich draußen, über dem Haus, unter den Himmeln… Sie sah, hörte, fühlte tausendfach. Und nichts geschah. Nur ein Sommermorgen brach an, nur Lerchen trillerten in unerreichbarer Ferne[2]…[18, с. 24]

„Wir werden nach Amerika fahren. Menuchim muß zurückbleiben. Wir müssen Mirjam mitnehmen. Ein Unglück schwebt über uns, wenn wir bleiben.“ Er blieb eine Weile still und sagte dann leise: „Sie geht mit einem Kosaken.“ Das Glas fiel klirrend aus den Händen Deborahs… Dann blieb es still. Millionen Lerchen trillerten über dem Haus, unter dem Himmel[3] [18, с. 67].

Для завершения образа ‘галицийской родины’ Й. Рот при помощи символа «заливающихся трелью жаворонков»[4] выстраивает вертикаль

---

[1] Ср.: «Непросто было справиться с крестьянами …Сначала они удобно усаживались на стулья, канапе …Некоторые утраивались на кроватях, на софе и на полу прямо в сапогах, к подошвам которых прилипла серебристо-серая грязь» (перевод наш. – *Е. К.*).

[2] Ср. перевод Ю. Архипова: «Он продолжал спокойно дышать, он, без сомнения, спал. За окном над домом, под небесами раздалась трель миллионов жаворонков … Она видела, слышала, ощущала тысячу разных вещей. И ничегошеньки не происходило. Только вот летнее утро наступало, да жаворонки заливались в недостижимой вышине» [5].

[3] Ср. пер. Ю. Архипова:

– Мы едем в Америку. Менухим пусть останется здесь. Мирьям мы возьмем с собой. Несчастье посетит наш дом, если мы останемся. – Он немного помолчал и тихо добавил: – Она гуляет с казаком. Стакан со звоном выпал из рук Двойры. Мирьям проснулась в своем углу, и Менухим беспокойно заворочался. Потом все стихло. В небе над домом запели тысячи жаворонков [5].

[4] К сожалению, мы не можем углубиться здесь в символику жаворонка. Согласно «Словарю литературных символов» жаворонок – это символ возвышения в небо или к Богу, символ нового начала и весны, свободы и поэтического творчества [14, с. 204].

«земля – небо»[1]. Мотив, четырежды повторяющийся в «Иове», находим в «Левиафане»:

> Und im Sommer, an heissen, blauen und sonnigen Tagen, war im Hof der lange Tisch aufgestellt, an dem die fädelnden Frauen sassen, und ihren sommerlichen Gesang hörte man im ganzen Städtchen, und er übertönte die schmetternden Lerchen unter dem Himmel[2]… [19, с. 6]

В ‘галицийском тексте’ это трудно определимое пространство «недостижимой дали», «между домом и небом» символизирует не просто небо Галиции, а «небесное отечество», куда возвращаются все, кто его ищет [6, с. 675]. С эсхатологической точки зрения, небо – это преобразование земных реалий; место, где исчезнут смерть, плач и болезни [Отк. 21: 4]. Главный герой «Иова» в эмиграции не помнит страданий и нищеты штетла. В Нью-Йорке он вспоминает светлые от звезд ночи Галиции, синеву раскинувшегося неба и нежный изгиб месяца на нем [18, с. 122].

Итак, доминантой ‘галицийского текста’ Й. Рота является мотив ‘потерянной родины’. Этот образ конструируется в рамках пространственно-семиотической оппозиции «верх – низ», что выражается противопоставлением земли и неба. Их символами в результате метонимического расширения становятся серебристо-серая грязь на земле и миллион заливающихся трелью жаворонков в небе. Как и все символы, они изначально представляют собой конкретную, предметную данность (в нашем случае природную особенность галицкого региона), не имеющую в реальности вторичных символьных функций. Символом они становятся в ‘галицийском тексте’, где навсегда потерянная географическая родина указывает на небесное отечество, лоно Авраамово – вожделенную цель героев Й. Рота.

---

[1] Скрупулезное исследование Л. Цыбенко [10] показывает, что модель Галиции Йозефа Рота укладывается в рамки пространственно-семиотической оппозиции «верх – низ» (по Ю. М. Лотману), которая выражается антитезой «Himmel / небо – Wege / пути, дороги», а в нашем исследовании противопоставлением «der silbergraue Schlamm – trillernde Lerchen».

[2] Ср: «А летом, в жаркие, синие и солнечные дни, во дворе ставили стол, за которым сидели женщины и нанизывали на нитку кораллы, их летнее пение, заглушавшее заливавшихся трелью жаворонков под небом, было слышно по всему небольшому городу…» (перевод наш. – *Е. К.*).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Галимова Е. Ш.* Северный текст в системе локальных (городских и региональных) сверхтекстов русской литературы) // Северный текст как региональный сверхтекст / сост. Е. Ш. Галимова. – (Северный текст русской литературы. – Вып. 3). – Архангельск : ИПЦ САФУ, 2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://narfu.ru/ifmk/cen_lab/ntext/files/galimova.pdf (дата обращения 28.09.2014).
2. *Гаврилина Л. М.* Калининградский текст в семиотическом пространстве культуры // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – № 6. – 2011. – С. 75–82 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://cyberleninka.ru/article/n/kaliningradskij-text-v-semioticheskom-prostranstve-kultury (дата обращения 28.09.2014).
3. *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб. : Гуманитарное агенство «Академический проект», 2002. – С. 211–225.
4. *Ризель Э. Г.* Персонификация, аллегория, символ // Из научного наследия профессора Э. Г. Ризель: К 100-летию со дня рождения / сост. Н. В. Любимова, Г. М. Фадеева. – М. : МГЛУ, 2006. – 352 с. – С. 158–166.
5. *Рот Й.* Иов / пер. Ю. Архипов. – 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.e-reading.me/book.php?book=1017659 (дата обращения 28.09.2014).
6. Словарь библейских образов / под ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Темпера Лонгмана III. – СПб. : «Библия для всех», 2008. – 1423 с.
7. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / под ред. М. Н. Кожиной. – М. : Флинта: Наука, 2006. – 696 с.
8. *Уфимцева А. А.* Лексическое значение. Принцип семиологического описания лексики. – М. : УРСС, 2002. – 240 с.
9. Энциклопедия Библейская. – М. : «Локид Пресс», 2002. – 768 с.
10. *Cybenko L.* Das Galizien der Zwischenkriegszeit in den literarischen Reisebeschreibungen von Joseph Roth und Alfred Döblin // Der Literarische Zaunkönig. – № 2. – 2013. – S. 28–40.
11. *Dobrovol´skij D., Piirainen E.* Symbole in Sprache und Kultur. Studien zur Phraseologie aus kultursemiotischer Perspektive. – Bochum : Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 2002. – 455 S.
12. Duden.Online [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.duden.de (дата обращения 28.09.2014)
13. Erläuterungen und Dokumente. Joseph Roth. Hiob / Hrsg. von Ch. Schmidjell. – Stuttgart : Reclam, 2004. – 133 S.
14. Metzler Lexikon literarischer Symbole / Hrsg. von G. Butzer und J. Jacob. – Stuttgart : Verlag J. B. Metzler, 2008. – 443 S.

15. Multitran. Онлайн словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.multitran.ru (дата обращения 28.09.2014)
16. *Pollack M.* Galizien. Eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina. – Berlin : Insel Verlag, 2013. – 237 S.
17. *Riesel E., Schendels E.* Deutsche Stilistik. – Moskau : Verlag Hochschule, 1975. – 316 S.
18. *Roth J.* Hiob. – 10. Auflage. – München : DTV, 2010. – 188 S.
19. *Roth J.* Der Leviathan. – Stuttgart : Reclam, 2010. – 70 S.

УДК 81’37+81:008

Е. М. Масленникова

канд. филол. наук, доц., доц. каф. английского языка
Тверского государственного университета;
e-mail: e-maslennikova@inbox.ru

СЕМЬ СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ В АНГЛИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

В статье обсуждаются особенности использования англоязычными авторами образов семи смертных грехов относительно национальной конвенциональной семиотической системы, когда их названия выступают как аллегория, символ и эмблема. Показаны параметры персонификации грехов и пороков.

Ключевые слова: лингвокультура; аллегория; символ; эмблема; персонификация, художественный перевод.

Maslennikova E. M.

Ph.D., Ass. Prof., English Language Department,
Tver State University; e-mail: e-maslennikova@inbox.ru

SEVEN DEADLY SINS IN ENGLISH LITERATURE: LINGUO-CULTURAL PECULIARITIES

The article discusses different cases of using the seven deadly sins’ images by English-speaking authors according to the national conventional semiotic system, when the names of the seven deadly sins appear as an allegory, symbol and emblem. Aspects of sins’ and vices’ personification are described.

Key words: linguo-culture; allegory; symbol; emblem; personification; literary translation.

Для наименования сложившегося согласно католической традиции списка семи основных грехов (*Superbia* – «гордыня», *Invidia* – «зависть», *Ira* – «гнев», *Acedia* – «уныние», *Avaritia* – «сребролюбие», *Gula* – «чревоугодие», *Luxuries* – «похоть, блуд») в английском языке обычно используются существительные *Pride*, *Envy*, *Wrath*, *Sloth*, *Avarice*, *Gluttony* и *Lust*.

Поэты и писатели неоднократно обращались к списку смертных грехов, высказывая предположения об их сущности, предлагая разные версии их возникновения в соответствии с христианской доктриной и следуя устоявшейся типологии. Рассмотрим особенности актуализации предметной соотнесенности семи смертных грехов

относительно конвенциональной семиотической системы, когда их названия выступают как аллегория, символ и эмблема, получая статус специфических модусов общения [1]. Особенностью английской литературы может быть признано перенесение человеческих черт на этико-эстетическую категорию греха. Прослеживается культурная традиция представлять грехи как олицетворенный образ с одновременным сохранением дидактического аллегоризма. Символическая образность и емкость основаны на отрицательной аналогии и / или на переработке известных сюжетов. В художественных произведениях утвердилось отождествление некоторых грехов с представителями отдельных социальных слоев общества, грехи то приобретают специфические мужские признаки, то предстают в женском обличии.

В книге I из «Королевы фей» / «The Faerie Queene» (1590) Э. Спенсера (1552–1599) перед Рыцарем Красного Креста (*The Redcrosse Knight*), олицетворяющего благочестие, проходит процессия грехов, сопровождающих Даму в красном (*Dame in her purple pall*), злой дух по имени Дуэсса / *Duessa*, символизирующий католическую церковь. Несмотря на то, что в эпизоде прослеживаются явные отсылки к всадникам-предвестникам апокалипсиса, у Э. Спенсера Дуэсса выступает как символ вероломности и лжи. Рыцарь Красного Креста – это Святой Георгий, считающийся покровителем Англии; красный крест на белом фоне – флаг Англии. Праздность восседает на осле (*sluggish Idlenesse vpon a slouthfull Asse*) и одета в черные одежды, напоминающие монашеские. Облаченное в зеленые виноградные листья пьяное Обжорство сидит верхом на свинье (*Gluttony on a filthie swine*). Распутство в зеленых одеждах сидит на козле (*Lechery vpon a bearded Goat*). Верблюд Корыстолюбия нагружен золотом (*greedy Auarice vpon a Camell loaden all with gold*). На волке – скалит зубы Зависть (*Enuie vpon a wolfe*) в одежде трудноопределяемого (*discolourd*) цвета. На льве восседает с факелом в руках Гнев (*Wrath vpon a Lion*), чья рваная одежда запятнана пролитой кровью (*staind with blood, and all to rags yrent*). Замыкают процессию Сатана и *Slowth*. Отметим, что место, куда направляется процессия, украшено изображениями павлинов (*faire Pecocks excell in pride*), а, как известно, в английском языке существуют идиомы *as proud as a peacock* – «гордый, как павлин» (ср. с русским вариантом «гордый, как индюк») и *play the peacock* – «важничать». Собственная мифология Э. Спенсера переплетается

с легендой о том, как Гера перенесла глаза великана Аргуса на оперение павлина (*full of Argus eyes their tailes dispredden wide*).

Отголоски мифопоэтических традиций прослеживаются во многих зооморфных образах, получивших кроме отрицательных коннотаций также особый символический и / или аллегорический характер, как, например, в представлении-маске Дж. Мильтона (1608–1674) «A Maske presented at Ludlow-Castle» (1634), где упоминается *swinish gluttony*.

В «Трагическую историю доктора Фауста» / «The Tragicall History of Doctor Faustus», опубликованную в 1604 г., К. Марло (1564–1593) включает собственный апокрифичный текст о происхождении смертных грехов, связывая образы грехов с современной ему реальностью. По воле Люцифера Мефистофель заставляет предстать перед Фаустом семь смертных грехов (Seven Sinnes), каждый из которых объясняет свою сущность и происхождение. Первым и, следовательно, самым страшным грехом оказывается *Pride*. Затем следуют *Covetousnesse*, *Envy*, *Wrath*, *Gluttony*, *Sloth* и *Letchery*. В репликах от имени *Pride* угадывается преувеличенно-карикатурное изображение модника; блюстители нравственности считали ношение париков грехом. Стремление к роскоши, к обладанию модными аксессуарами в виде драгоценностей и вееров также свидетельствует о проявлении гордости, причем К. Марло выбирает для обозначения гордящейся собой особы слово с негативной окраской – *a Wench* – «девка». Если у Гордости нет родителей, то *Covetousnesse* – «алчность, скупость» родилась в кожаном кошеле от хама-мужика (*begotten of an old Churle in a leather bag*), т. е. это качество свидетельствует о неблагородном происхождении человека. Следующий грех *Envy* – «зависть» происходит от трубочиста и торговки устрицами (*begotten of a Chimney-sweeper, and an Oyster-wife*): *Зависть* не умеет читать и желать сжечь книги, она худеет, когда видит других за едой, и поэтому ждет голодного мора для всего мира. Безродный *Wrath* – «гнев, ярость» появился на свет из пасти льва в аду (*was borne in hell*) и за отсутствием врагов наносит раны сам себе. Грех под именем *Gluttony* – «ненасытность» тратит оставленные родителями деньги на еду и пиво и утверждает, что ведет королевское происхождение по отцовской линии от окорока (*Gammon of Bacon*), а по материнской линии – от бочки с кларетом (*Hogshead of Claret Wine*), объём которой, кстати, равен 240 литрам. В качестве

имен крестных родителей для *Ненасытности* К. Марло комбинирует реальные имена собственные (*Peter*, *Martin*, *Margery*) и названия блюд, исходя из принципа аллитерации: *Питер-маринованная-селедка* (*Peter Pickeld-herring*), *Мартин-мартиновская-солонина* (*Martin Martlemasse-beefe*) и *Марджери-мартовское-пиво* (*Margery March-beere*). Автор высмеивает существовавшую традицию приглашать на крестины людей знатных и родовитых: *Марджери-мартовское-пиво* имеет дворянское происхождение (*an ancient Gentlewoman*). Во времена К. Марло заготовка продуктов на зиму обычно начиналась 11 ноября в день Святого Мартина. Другой грех *Sloth* – «лень, праздность» всё время лежит на солнечном берегу. Обращение Фауста к последнему греху как *Mistris Minkes* указывает на косметические хитрости того времени: сырое мясо использовалось для придания лицу свежести, для *Letchery* дюйм баранины дороже жареной рыбы (*I am one that loves an inch of raw Mutton, better then an ell of fryde Stockfish*).

Один из эпизодов сатиры Д. Свифта (1667–1745) «Сказка бочки» / «A Tale of a Tub» (1704) построен в виде притчи: после смерти отца три сына получили в наследство по кафтану с указанием не менять их покрой, они выполняли отцовский наказ в течение семи лет. Познакомившись со знатными дамами – герцогиней *the Dutchess d'Argent*, мадам *Madame de Grands Titres* и графиней *the Countess d'Orgueil*, сыновья начали вести разгульную жизнь. За французскими именами скрываются названия трех грехов: соответственно это *Covetousness*, *Ambition* и *Pride*. Что касается примеров безбожного поведения, то Дж. Свифт усматривает их в пьянстве, драках, богохульстве, в посещениях театральных премьер и кофеен, в неплатежах в лавках и в адюльтере. Параболическое (иносказательное) построение текста поддерживает его «духовное» прочтение: имена непослушных сыновей *Peter*, *Martyn*, *Jack* указывают на основанную апостолом Петром римско-католическую церковь, англиканскую церковь (*Martyn* ← деятель Реформации *Martin Luther* / *Мартин Лютер*) и протестантов-диссенторов (имя *Jack* как дериват от английской формы имени французского теолога *John Calivin* / *Джон Кальвин*) т. е. эпизод представляет собой проекцию на историко-литературный контекст.

В сказке О. Уайльда (1854–5900) «The Young King» (1891) присутствует вторичная мифологизация христианской идеологии, благодаря чему отдельные эпизоды строятся по принципу параболы. Во

сне Молодой Король встречает не только Бедность (*Poverty with her hungry eyes*) и Грех (*Sin with his sodden face*), на его глазах происходить борьба между Смертью / *Death* и Алчностью / *Avarice*. Развитие сюжета сказки напрямую связано с внутренним Миром текста, каждый элемент которого получает символико-аллегорический характер. Автор сознательно подготавливает и использует сложный подтекст, который предстоит раскрыть читателю: только после отказа от земных грехов, в число которых попадает привязанность к роскоши, герой О. Уайльда получает духовное преображение.

Отличительной чертой английской литературы стало стремление попытаться создать некую «наивную» генеалогию греха, выстраивая дополнительные усложненные отношения между грехами, пороками и добродетелями. В своем самом сложном по признанию критиков мифологическом произведении – поэме «Мильтон» / «Milton» (1804–1808) У. Блейк (1757–1827), называет прародителем всех семи смертных грехов Сатану (*He created seven deadly sins, drawing out his infernal scroll*).

В своей знаменитой «Битве книг» / «A Full and True Account of the Battel Fought Last Friday, etc.» (1697) Дж. Свифт (1667–1745), высмеивая попытки своих современников принизить достоинства сочинений античных авторов, называет *Pride* – «гордость» матерью Литературной Критики / *Criticism*, породившей в свою очередь от мужа по имени *Ignorance* – «невежество» нескольких детей:

Noise – «шум»;
Impudence – «дерзость, бесстыдство, наглость»;
Dullness – «тупость, скука»;
Vanity – «тщеславие»;
Positiveness – «самоуверенность»;
Pedantry – «педантичность»;
Ill-Manners – «невоспитанность».

Кстати, местожительством Литературной Критики назван архипелаг Новая Земля / Nova Zembla, расположенный в Северном Ледовитом океане.

В дидактической поэме Э. Юнга (1683–1765) «Жалоба, или Ночные мысли о жизни, смерти и бессмертии» / «The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality» (1742–1745) долг / *Duty* и религия / *Religion* названы дочерями Гордости. Драматург, писатель, мировой судья и юрист Г. Филдинг (1707–1754) в романе «История

Тома Джонса, найденыша» (1749) представляет читателю *Зависть* как родную сестру и постоянную спутницу Сатаны. Дж. Мильтон (1608–1674) в «Потерянном рае» / «Paradise Lost» (1667) определяет *Ambition* – «амбиции» в компаньоны для *Pride*. Рассуждая о человеческой натуре в «Басне о пчелах» / «The Fable of the Bees» (1723), Б. де Мандевилль (1670–1733) называет *Avarice* – «алчность» слугой Расточительности (*Slave to Prodigality*), поскольку состояние скупцов и скряг впоследствии переходит к их наследникам, которые проматывают полученные деньги. Ч. Диккенс (1812–1870) в романе «Жизнь и приключения Мартина Чезлвита» / «The Life and Adventures of Martin Chuzzlewit» (1843–1844) высказывает предположение, что в отношения между людьми обычно вмешиваются два демона-близнеца *Envy* – «зависть» и *Pride* – «гордость». Б. Джонсон (1572/1573–1637) в комедии «Варфоломеевская ярмарка» / «Bartholomew Fayre» (1614) развивает сложившуюся традицию объединять *Pride* и *Vanity* – «тщеславие» через общий список атрибутов (*perukes*, *puffs*, *fans*, *huffs*).

В сатире «Гудибрас»/«Hudibras» (1662) С. Батлера (1612–1680) указывается, что именно гордость-гордыня *Pride* и тщеславие заставляют людей убивать друг друга. Дж. Остин (1775–1817) пытается, наоборот, разграничить тщеславие и гордость, объясняя в романе «Гордость и предубеждение» (1813), что можно быть гордым, но не быть тщеславным. Американский философ и поэт, принявший сан священника, Р. Эмерсон (1803–1882) в «The Conduct of Life» (1850) утверждает, что гордые люди эгоистичны, а тщеславные люди любезны и деликатны («*proud people are intolerably selfish, and the vain are gentle and giving*»).

Главный герой романа Дж. Беньяна (1628–1688) «Путь паломника из этого мира в мир иной» / «The Pilgrim's Progress» (1678) по пути к Небесному граду встречается с аллегорическими персонажами, представляющими грехи и пороки, в числе которых:

посещение питейных заведений, нечистоплотность (*uncleanness*);
божба (*swearing*);
ложь и лжесвидетельство (*lying*);
желание попасть в высшее общество (*vain Company-keeping*).

Друзьями Вельзевула (*noble Prince Beelzebub*) у Дж. Беньяна выступают лорды и сэры:

Lord Carnal delight – «плотский восторг»;
Lord Luxurious – «роскошный»;

Lord Desire of Vain-glory – «тщеславное желание славы»;
Lord Lechery – «разврат»,
Sir Having Greedy – «жадность».

Получение грехами формы обращения через титулование отвечает взглядам многих авторов, считающих, что эти грехи свойственны только высшим классам общества. В качестве персонифицированных «женских» грехов представлены:

Mrs. Light-mind – «легкомыслие»;
Madam Wantons – «распутница»;
Mrs. Love-the-flesh – «развратница»;
Mrs. Filth – «воровка».

Кроме *Pride* и *Covetousness* У. Конгрив (1670–1729) в своей комедии «Любовь за любовь» / «Love for Love» (1695) к грехам добавляет:

Folly – «безрассудство, каприз»;
Affectation – «притворство»;
Wantonnes – «своенравие, распутство»;
Inconstancy – «непоследовательность»;
Dissimulation – «лицемерие»;
Ignorance – «невежество»;
Lying – «лживость»;
Foppery – «фатовство»;
Vanity – «тщеславие»;
Cowardise – «трусость»;
Bragging – «хвастовство»;
Lechery – «разврат»;
Ugliness – «безобразность».

Отметим изменившееся отношение к категории *Ugliness* – «безобразность», которая, по утверждению героя О. Уайльда из романа «Портрет Дориана Грея» / «The Picture of Dorian Gray» (1891), к концу XIX в. переходит в разряд добродетелей. Героиня романа «Ивен Харрингтон» / «Evan Harrington» (1861) Дж. Мередита (1828–1909), написанного как комедия нравов, указывает, что главный смертный грех – это вульгарность (*vulgarity*).

Героиня романа Д. Дефо (1660–1731) «Радости и горести знаменитой Молль Флендерс» / «The Fortunes and Misfortunes of the famous Moll Flanders» (1722) постоянно вспоминает, что она всегда думала только о собственной красоте, любовалась полученными от покровителей

золотыми гинеями, т. е. над ней властвовали грехи Гордости-гордыни, ненасытности и корыстолюбия. Как утверждает А. Пуоп (1688–1744) в «Эссе о критике» / «An Essay on Criticism» (1711), греху гордости-гордыни подвержены только дураки (*Pride, the never-failing vice of fools*). У Дж. Мередита гордость – бог язычников (*the God of Pagans*).

С XVII в. авторы начинают пытаться выделить разные подвиды гордости-гордыни: *solitary Pride* (G. Byron «Don Juan»), *Spiritual Pride* (G. Dryden «Religio Laici or a Laymans Faith»), *Hypocrite Pride* (P. Shelley «Peter Bell the Third»), *ignorant Pride* (W. Congreve «The Double-Dealer»), *Religious Pride* (A. Behn «The Fair Jilt, or The Amours of Prince Tarquin and Miranda»). В «The Marriage of Heaven and Hell» (1790–1793) У. Блейк указывает, что гордость одета в стыд (*Shame is Pride's cloak*). В патриотической поэме «Свобода» (1735–1736) поэт Дж. Томсон (1700–1748) выделяет аристократическую Гордость (*aristocratic Pride*), используя для ее описания следующие эпитеты: *inconstant*, *blind*, *loud*, *seditious*. Матерью этого вида гордости названа *Роскошь* (*rapacious, cruel, mean Luxury*). Шотландский поэт Р. Бёрнс (1759–1796) пишет о сословной гордости как о *the gentle pride* («Extempore Verses on Dining with Lord Daer»).

Произведения XVI–XVII вв. показывают богатство индивидуально-авторских эпитетов, используемых чаще всего по отношению к зависти:

monster (W. Shakespeare. «Pericles, Prince of Tyre»);
lean-fac'd (W. Shakespeare. «The Second Part of Henry the Sixth»);
pale-ey'd (T. Gray. «Ode on the Pleasure arising from Vicissitude»);
baleful (T. Smollett. «The Adventures of Peregrine Pickle»);
thin-lipped (W. Blake. «The Book of Los»).

Прослеживается влияние сложившихся в английском обществе этнокультурных стереотипов и предрассудков относительно морального и духовного превосходства нации над представителями других народов. Например, сатирическая поэма Д. Дефо «Чистокровный англичанин» / «The True-Born Englishman» (1701), фактически направленная против рожденного в другой стране короля Вильгельма III (1650–1702) и его сторонников, утверждает, что дьяволом был создан отдельный грех для каждой нации (*proper Sins for ev'ry Nation*). Испанцы подвержены греху гордости-гордыни, их нация наказана тем, что, несмотря на получаемое из ее южноамериканских колоний золото и серебро, стране суждено навсегда оставаться бедной. Италия

погрязла в похоти, страсть к насилию и извращениям – в крови итальянцев (*Blood ferments in Rapes and Sodomy*). Германией правит грех пьянства, поэтому немцы оказываются верующими только на словах (*Bow to Heav'n, and Drink to Hell*). Французы – легкомысленная, торопящаяся и танцующая нация (*A Dancing Nation, Fickle and Untrue*). Ирландцев губит излишний пыл (*Zeal*), датчан – ярость (*Fury*), шведов – меланхолия (*Melancholly*), русских – невежество (*stupid Ignorance*), персов – богатство (*Wealth*), шотландцев – любовь к обману и мошенничеству (*Fraud*), поляков – мстительность (*Revenge*), голландцев – скупость (*Avarice*). По мнению Д. Дефо, ум (*Wit*) – это ребенок ада (*a Child of Hell*) и станет причиной гибели китайцев. В грехах своих современников сатирик обвиняет всех, начиная от Цезаря и Вильгельма Завоевателя (*the Norman Bastard*) и заканчивая Елизаветой I, позволившей проникнуть в страну иноверцам (*Dutch*, *Walloons*, *Flemmings*, *Irishmen*, *Scots*, *Hugonots*). Реставрация на престоле Карла II наделила англичан такими чувствами, как лень и похотливость (*his Lazy, Lascivious Reign).* В романе В. Скотта (1771–1832) «Айвенго»/«Ivanhoe» (1819), написанном на чисто английскую тему, утверждается, что норманнская знать привила саксам грехи обжорства, пьянства и лености. О. Голдсмит (1730–1774) в своих письмах «Гражданин мира» (1762), написанных от имени якобы проживающего в Лондоне китайского философа, утверждает, что гордость англичан будет одновременно грехом и добродетелью. Из гордости вытекают другие пороки: тщеславие, презрение других наций, любовь к лести, склонность к самопожертвованию во имя каких-либо высших целей, а страх перед общественным презрением оказывается у них сильнее страха смерти.

Американский поэт У. Уитмен (1819–1892) также пытается выделить национально-специфичные черты грехов, превалирующих в американском обществе, к числу которых он относит конкурентность (*competition*), сегрегацию (*segregation*), своеволие или упрямство (*vicious wilfulness*).

Авторы постоянно стремятся детализировать список грехов и пороков. Так, Б. де Мандевилль в «Басне о пчелах» приводит еще 14 грехов:

Adultery – «прелюбодеяние»;
Ambition – «честолюбие»;
Calumny – «клевета»;

Drunkenness – «пьянство»;
Fickleness – «непостоянство»;
Fraud – «мошенничество»;
Hatred – «ненависть»;
Ill-nature – «злобность»;
Impurities – «нечистоплотность»;
Inconstancy – «непоследовательность»;
Indolence – «леность, нерадивость»;
Luxury – «роскошь»;
Strife – «вражда».

Дж. Свифт в «Путешествиях Гулливера» / «Travels into several remote Nations of the World» (1726) относит к числу грехов и пороков общества:

Cruelty – «жестокость»;
Hatred – «ненависть»;
Hypocrisy – «лицемерие»;
Intemperance – «невоздержанность»;
Malice – «злоба»;
Perfidiousness – «вероломство»;
Rage – «ярость».

У. Шекспир (1564–1616) в хронике «Генрих IV» / «The First Part of Henry the Fourth» (1598) осуждает высокомерие (*haughtiness*) и презрение (*disdain*). Если суммировать разновидности смертных грехов, представленных в произведениях англоязычных авторов, то они образуют список из 80 наименований, начиная от *Adultery* – «прелюбодеяние» до *Wantonness* – «распутство». Данные из «Британского национального корпуса» (http://www.natcorp.ox.ac.uk и http://corpus.byu.edu/coha), «Корпуса современного американского английского» (http://corpus.byu.edu/coca) и «Исторического корпуса американского английского» (http://corpus.byu.edu/coha) свидетельствуют, что список грехов продолжает переосмысливаться и дополняться: например, к современным грехам относятся *anthropomorphism*, *criticising teammates*, *gossip*, *indiscipline*, *individualism*, *monotony*, *morality*, *suicide*, *unemployment*, *unpunctuality*, *untouchability* и т. п., а качество *individualism* считается одновременно и грехом, и добродетелью.

Конвенциональность использования сложной системы грехов, пороков и, естественно, добродетелей, обусловлена сложившимися в культуре историко-литературными традициями, а также

индивидуально-авторскими предпочтениями, действующими внутри мифопоэтического кода отдельного периода или эпохи. Подобная конвенциональность проявляется в выборе гендерной спецификации для образа греха. Д. Кристал [2] пишет, что в английском языке грамматическая категория рода зависит от позиции говорящего и от его отношения к сообщаемому.

Работа переводчиков осложняется тем, что представленные персонифицированные образы грехов также отражают гендерное деление, образуя несколько групп по следующим категориям, в основу которых положены биологический пол, семейное положение и родственные связи, социальные роли и положение в обществе. К. Марло относит смертные грехи к мужскому полу, а переводчикам его трагедии о Фаусте приходится ориентироваться на русские существительные женского рода, несмотря на то, что сам автор, например, называет *Pride* как *knave* – «плут, мошенник». Необходимо ориентироваться на принятые эквиваленты для обозначения соответствующих понятий: *Wrath* (he) фигурирует как *Гнев* в переводе Н. Н. Амосовой и *Ярость* в переводе Е. Бируковой.

Для англоязычной литературы характерно не только персонификация грехов и добродетелей, но и использование их названий в качестве говорящих имен собственных, включение в параболы и т. д. При переводе текстов с вторичной мифологизацией требуется учитывать эмоционально-оценочные параметры и предметно-тематическую соотнесенность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Карасик В. И.* Языковая кристаллизация смысла. – Волгоград : Парадигма, 2010. – 422 с.
2. *Crystal D.* The Cambridge Encyclopedia of the English Language. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2001. – 489 p.

УДК 82-97

М. В. Михайлова

ст. преподаватель каф. лингвистики и профессиональной коммуникации в области теологии, МГЛУ; e-mail: nemashasky@mail.ru

ТИПОЛОГИЯ И СВОЕОБРАЗИЕ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В РУССКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XVI ВЕКА

В статье рассматриваются два основных типа образа женщины, представленные в русской публицистике XVI в. Автор отдельно характеризует каждый образ и раскрывает значение этих образов для данной эпохи.

Ключевые слова: женские образы; спасение человека; соблазн; греховный помысел; творчество; благочестивое поведение; пороки и добродетели человека.

Mikhaylova M. V.

Senior Lecturer, Department of Linguistics and Professional Communication in the Sphere of Theology, MSLU; e-mail: nemashasky@mail.ru

TYPOLOGY AND ORIGINALITY OF FEMALE IMAGES IN THE RUSSIAN PUBLICISM OF THE XVITH CENTURY

The article investigates the two main types of female images in the Russian publicism of the XVIth century. The author describes each image and defines its significance for the epoch.

Key words: female images; salvation of man; temptation; sinful intention; creativity; righteous behaviour; man's vices and virtues.

Русская публицистика XVI в. носит ярко выраженный назидательный характер. Публицисты данной эпохи рекомендуют человеку нормы поведения, обязательные для каждого члена общества, а также напоминают человеку о том, что спасение – это главная цель его жизни, поэтому публицистика XVI в. также носит сотериологический характер. В произведениях публицистов в основном фигурирует образ благочестивого человека-мужа, однако у некоторых авторов данной эпохи (Ермолай-Еразм, митрополит Даниил, Андрей Курбский, Максим Грек) можно встретить рассуждения и об образе женщины. Кроме того, авторы рассматривают мужа и жену в их неразрывной связи в достижении общей цели – спасения.

В произведениях публицистов эпохи русского Средневековья можно, на наш взгляд, выделить два основных типа образа женщины:

образ женщины-мудрой девы, выступающей в роли помощницы своему мужу в деле достижения главной цели жизни человека – спасения; образ женщины, являющейся для окружающих источником соблазнов и греховных помыслов. Типологию образов можно также охарактеризовать несколько иначе: образ, несущий в себе созидательное начало (женщина-сподвижница для своего мужа), и образ, имеющий некую разрушительную силу (женщина как источник соблазнов и препятствие на пути к спасению).

В «Повести о Петре и Февронии муромских», написанной публицистом Ермолаем-Еразмом, можно увидеть образ мудрой девы, мудрой жены, «наделенной Божьей Благодатью» [8, с. 372], верной спутницы своего мужа, готовой быть с ним рядом в любой ситуации, образ женщины, поддерживающей своего мужа во всём на пути к спасению. Жена Петра предстает перед читателем помощницей своего мужа, которая с ним и в горе, и в радости, верная ему и данному ему слову. «Любовь Февронии к одержимому недугом князю – это жертвенная любовь, любовь к ближнему своему, ради его спасения» [7]. Заботясь о своих муже, семье, жена исполняет Божественную волю.

В Библии сказано, что «Мудрыя жены создаша домы: безумная же раскопа рукама своима» (Притч., 14:1). На протяжении всей «Повести» мы можем видеть созидательность во всём, чего касается Феврония, автор рисует образ деятельной, творческой женщины, соработницы своего мужа в общем деле достижения спасения. Женщина в «Повести» – «носительница активной любви, организующей, преобразующей обыденную жизнь до уровня христианского идеала» [5, с. 143].

Мысль о том, что в «Повести о Петре и Февронии муромских» затрагивается тема мудрости и мудрой женщины, рассматривается и исследователем Р. П. Дмитриевой в работе «Древнерусская повесть о Петре и Февронии и современные записи фольклорных рассказов». Автор полагает, что повесть посвящена теме «состязания и мудрости», в ней раскрывается образ «мудрой женщины»[1].

Образ мудрой девы встречается и в статье О.В. Гладковой «Тема ума и разума в “Повести о Петре и Февронии” (об идейно-художественной структуре текста)». Исследовательница также обращает внимание на образ «злых жен» (в отличии от «добрых» – жена Павла и Феврония), жен боярских [1, с. 228–229].

[1] См. об этом: [2, с. 90].

Жизненные напутствия желающей быть мудрой и идеальной жене помещены и в центральном памятнике древнерусской словесности – в «Домострое». Автор «Домостроя», обращаясь к мужьям и к их женам, замечает, что «подобаетъ убо мужамъ поучати женъ своихъ съ любовию и благоразсуднымъ наказаниемъ» [3, с. 77]. Как и для детей, для жены наказание также может иметь положительные последствия, наказание, по мнению авторов средневековой публицистики, вразумляет жену и наставляет ее на путь истинный, стоит заметить, что наказание здесь имеется в виду заслуженное. Идеал жены, представленный в «Домострое» – это женщина смышленая, умная в речах и беседах, вежливая, бережливая, домовитая. Жена всегда знает, как накормить мужа, «въ скоромныя дни со скоромною начинкою» [3, с. 79], идеальная жена занимается рукоделием, знает, как одеть себя, мужа и детей, чинит всю их одежду, никогда не пребывает в праздности. Безусловно, благоверная жена не может быть ленивой, у нее всегда чисто в доме, во всём царит порядок, «всякие хоромы чисто метены и сузи, и не нагрязнены, и не засорены» [3, с. 120]. Жене полагается во всем спрашивать разрешения и совета своего мужа, «по вся дни мужа спрашивалася и советовала о всякомъ обиде, и воспоминала, что надобе» [3, с. 91].

Умная жена способна предугадывать действия мужа и направлять их. Так, мы видим в «Домострое» советы жене о том, как держать «питие» подальше от глаз мужа, «въ погребе, на леднике» [3, с. 94]. Пороки постоянно подстерегают человека в его становлении на праведный путь, и пьянство – это один из таких пороков. А мудрая жена оберегает своего мужа от пьянства, «безчиния и невежества» [3, с. 95].

Обратимся далее к сочинениям митрополита Даниила, где образу женщины также уделяется большое внимание. Публицист искренне полагает, что женщина представляет собой источник соблазнов. Максим Грек в этом вопросе солидарен, он считает, что женщина способна толкнуть человека на совершение греха прелюбодеяния, ведь если кто смотрит на женщину с вожделением, уже грешит с ней в сердце своем, пишет автор, ссылаясь на Священное Писание[1]. Если человек поставил своей целью достижение спасения, необходимо, по мнению митрополита Даниила, держать себя подальше от женского общества.

[1] См.: Мф. 5:28: Азъ же глаголю вамъ, яко всякъ, иже воззритъ на жену ко еже вожделети ея, уже любодействова съ нею въ сердцы своемъ.

Митрополит Даниил также считает, что очень трудно, а чаще всего невозможно, сохранить целомудрие, если человек находится в женском обществе. Человеку стоит «преже всехъ <…> бегати беседъ женскихъ» [4, с. 505]. В красоте женщины автор видит величайшую опасность для мужчины. Но при этом нельзя сказать, что автор осуждает женщину, он всего лишь видит в ней источник соблазнов для мужчины, личность женщины он вовсе не осуждает. Андрей Курбский же считает, что «горе дому, иже обладаетъ жена» [6, с. 28].

Муж, по мнению митрополита Даниила, несет ответственность за нравственное состояние его жены. Долг мужа – забота о религиозно-нравственном воспитании жены и о внешнем благоповедении жены (сюда относится украшение лица, платье, наряды). Рисуя образ мужа, автор обязательно упоминает, что к качествам благочестивого мужа относится любовь и уважение к жене: «Бога бойтеся и царя чтите» – обращается он к мужьям, «своими доходы и оброкы довлитеся, жены своя любите, и нежелай чюжия, и не глаголи, яко оного сице жена добролепна, и оного премудра, художьственна, чада уплодоносила добролепна, благопокорна, художествена, любомудрена, моя же не сицева, но безумна и ненавистна ми есть» [4, с. 33].

Основа отношений мужа и жены – это их взаимная любовь, однако митрополит Даниил не исключает права мужа проявлять строгость по отношению к жене в целях ее надлежащего вразумления. Автор пишет, обращаясь к мужьям: «О, мужие, наказуйте женъ вашихъ боятися Бога, и жити въ законе Господни и нищимъ подаати» [4, с. 30]. Под словом «наказуйте» здесь подразумеваются наставления и напутствия жене. Стоит также отметить, что митрополит Даниил часто обращается одновременно к мужьям и к их женам, в частности, говоря об украшении себя сверх меры. По мнению автора, это крайне важно, тут можно проследить следующую связь: жена должна жить только для мужа, «подобаетъ женамъ, обещевающимся благочестию делы благыми» [4, с. 29], украшенная же сверх меры женщина привлекает других мужей, тем самым сподвигая их на совершение тяжкого греха – блуда, а также множества других, не менее тяжких грехов, женщина должна быть целомудренна в своих украшениях. Об этом автор упоминает отдельно, обращаясь в одном из своих наказаний к женам (через их мужей): «…не люби выше меры краситися жене твоей <…> от вышемернаго бо украшениа многыхъ <…> дивитися красоте еа,

и тако симъ прелшающимся въстаетъ похотение блуда, и сихъ ради зависть, ревность, вражды, убийства. Крашения бо ради мало-по-малу въ слабость приходятъ жены, и убытки и проторы съдеваютъ мужемъ, и любятъ ласкардьствовати, объядатися, и упиватися, и скверная мыслити и глаголати» [4, с. 33]. Всё это имеет весьма скверные последствия для человека, митрополит Даниил, опираясь на Священное Писание, напоминает читателю, что блудницы, пьяницы и прелюбодеи не наследуют Царствия Небеснаго.

Публицист неслучайно призывает мужа в числе первых добродетелей иметь и воспитывать в себе любовь и уважение к жене, заботу о ней и оберегание ее, так как, имея должное к себе отношение в семье, женщина не будет украшаться сверх меры, тая, таким образом, опасность в себе для окружающих ее мужей, опасность совершения греха прелюбодеяния. Получается, что всё во взаимоотношениях в семье тесно связано, муж с должным уважением относится к своей жене, жена – должным образом к мужу.

Также у митрополита Даниила встречаются рассуждения и отдельно о жене. Автор, как уже было отмечено, порицает жен за чрезмерное украшение себя, жены пытаются изменить свой внешний вид, тем самым они противятся Божественному творению. Так, автор пишет о женах: «…такоже и жены, Божию творению противящеся, и въ гордости не ведяти себе како о себе мнятъ, творящеся яко Богъ ихъ не добро сотвори, но сами паче добрейшии Божия творения творятъ ся, и лица своя красятъ и белятъ вапы, и брови выспрь возводяще, и терзающе, и мастию клепяще сиречь клеемъ, и главныя власы улишаюше, а не тако правяще якоже вселенныя учитель Павел рече: жена власы имети на главе должна есть ангелъ ради, растение бо власовъ вместо одеяния дается ей. Сии же власы отмещутъ, и вчинения неудо на толстины на главы своя подъ убрусы налагающе, еще глаголюще главу ровняти» [4, с. 64]. Мы можем отметить, что автор укоряет не только мужей, но и жен за гордость, еще раз замечая, что это один из самых тяжких грехов, который только может совершить человек. Женщина, будучи под бременем греха гордости, начинает противиться Божественному творению, противиться тому совершенству, в котором создал ее Бог. Женщина подвержена соблазнам украшать себя, результатом этого является то, что она привлекает к себе других мужей, препятствуя на их пути к спасению, потому что отвлекает их плотскими соблазнами.

Можно, конечно, заметить, что жена может украшать себя и говорить, что украшает только для мужа, однако, по мысли автора, человек совершенное творение, он создан по образу и подобию Божиему, не должно противиться этому и, возгордясь, возомнить себя способным вмешиваться в совершенство творения. Если Богом дано мужчине носить бороду, он не должен заниматься брадобритием, жене же не следует белить лицо, румяниться и т. д. Хотелось бы подкрепить эти мысли цитатой из одного «наказания» митрополита Даниила: «Неция отъ злонравныъ женъ глаголютъ: яко любве ради мужня се творятъ. Худъ есть сей изветъ и полнъ вины, ибо Божия ли заповедь честнейши есть, или лица ея вапы? Жена бо мужеви дана бысть по заповедемъ Божиимъ имети, и аще кто не сытый блудникъ не восхощетъ жены своея любити Божия ради заповеди, сему вапъ ради жены своея любити неудобь. Аще бо восхощетъ женя своея вапы любити паче Божия заповеди, сий чужъ есть христианства и будя проклятъ» [4, с. 65]. Все эти ухищрения жены, пишет митрополит Даниил, ни к чему хорошему привести не могут, они не только являются доказательством того, что жена грешит, но и представляют опасность для мужа, так как «возжелание и похотение отъ миродержителя дьявола, иже на цветъ звездный прелстися, и помысли гордость, и отпаде истины» [4, с. 65]. Мы можем видеть, что, во-первых, совершая подобный грех, люди оказываются под властью дьявола, а во-вторых, люди могут оступиться и потерять свой истинный путь, по которому шли, прежде чем предались грехам соблазна и гордости.

В собрании сочинений митрополита Даниила, представленного в книге В. Жмакина «Митрополит Даниил и его сочинения», есть также такой интересный отрывок, как «Выписки изъ статьи “Правило съ Богомъ починаемъ св. апостолъ и святыхъ отецъ седьми соборъ о епископахъ, и о ересехъ, и о мнихохъ, и о людехъ мирскихъ заповеди всякия”». В нем публицист вновь обращается к женам, объясняет читателю нормы и правила поведения жен, перечисляет случаи, в которых жена может и должна быть подвергнута анафеме. По мнению митрополита Даниила, «диаволъ со женами творитъ брань мнихомъ» [4, с. 78], поэтому не нужно принимать исповедь от жены, а если такая необходимость всё же возникла, то следует утвердить свой дух молитвами и постом. Далее следуют также наставления мужу и жене в браке. Анафеме жена может подвергнуться в том случае, если она

покидает своего мужа, если не покоряется мужу и не подчиняется его воле, здесь автор цитирует Священное Писание, говоря, что муж есть глава, Христос, для жены он является главой. Если жена подчиняется мужу, то она подчиняется Богу. Отдельное внимание автор также уделяет воспитанию и взращиванию детей, будущих «мужей» благочестивых, родив ребенка, женщина должна уделять ему внимание и воспитывать свое чадо, если же этого не происходит и женщина оставляет свое дитя, жена также подвергается анафеме.

Митрополит Даниил задает вопрос: как воспитать дочь так, чтобы она в будущем стала помощницей своему мужу, несла в себе созидательное начало? Автор дает читателю ответ на этот вопрос, говоря об обоих родителях, об их обоюдном участии в воспитании своих детей, в частности о таком важном моменте, как забота о женитьбе или замужестве своих чад. «Аще же небрежениемъ родитель прейдутъ лета взаконенная сыну и дщери, и случится единому соблудити отъ нихъ, то сей грехъ на родителехъ есть» [4, с. 79]. Тут мы снова можем прочесть мысли публициста о неизбежности греха, если человек или его родители не следят за ведением праведного образа жизни. Дьявол всегда находится рядом с человеком, потому что человек живет в мире грехов, особенно тщательно нужно следить за своим образом жизни молодым людям, а их родителям должно помогать им. В обязанности родителей непременно входит также обучение своих детей основам и правилам веры и нравственности (об этом говорится, например, в «13 Слове»), необходимо также дать им религиозное образование. Пользу просвещения митрополит Даниил видит в возможности обогащения ума человека религиозными истинами и помощи в становлении человека на его истинном пути. Дети никогда не должны оставаться праздными, ведь, как уже было сказано, труд имеет крайне важное значение в деле спасения человека, независимо от его возраста.

По прошествии времени роли меняются, в старости уже сыновья и дочери должны заботиться о родителях, это их священный долг и обязанность, рассуждает митрополит Даниил. И эту обязанность заботиться не только о своем муже, но и о родителях также важно привить дочери в юности. «Аще кто оставитъ своего родителя стара и немощна суща, а не почитаетъ, не хранитъ его, но отъидетъ пострищися безъ повеления своего родителя, той анафема» [4, с. 79]. Тут важно также отметить мысли автора о пострижении человека, мужа

или жены, который захотел полностью посвятить свою жизнь праведному служению Господу. Если человек хочет принять постриг, то это возможно только в том случае, если у него нет родителей или детей, которым необходимо попечение.

Хотелось бы отдельно отметить размышления митрополита Даниила о взаимоотношениях мужа и жены в браке. Так, автор пишет, что «аще жена воздержатися хощетъ отъ своего мужа на ложи, или мужъ воздержатися отъ своея жены, то подобаетъ имъ совещатися и составити советъ о семъ да не единъ отъ нихъ воздержатися хощетъ, а другой невозможетъ или не хощетъ, и начнетъ блудити со инеми ходящи, и есть грехъ болий на обоихъ сихъ» [4, с. 79]. В браке муж и жена несут ответственность друг за друга, поэтому даже если прегрешение происходит по вине одного из них, виноваты всё равно оба, и наказание понесут оба, потому что в браке они – одно целое пред лицом Господа.

В целом можно заметить, что митрополит Даниил в какой-то степени считает женщину даже опасной, если она не соблюдает заповеди Божии. «Жена красны блудница, или ино лице женовидно красноюнеющеся видевъ, и светло и мягко тело обьюхавъ, и притекъ, обьемъ, целуеши, мыззжеши и рукама осяжаеши, и толико безстуденъ и безуменъ бывъ бесовьскою любовию восхотився к ней, аки бы ея внутрь себе вместити, сице помраченъ сый якоже отъ безсловесныхъ бываа аки жребецъ некий слатнояростивый, рзая, и сластию распалаася, аки огнем горя, яко вепрь къ свинии своей похотствуа, и употевая, и пены испущаа, сице и ты, безсловеснымъ позавидевъ, словесное естество въ безсловестное поработивъ, о человеце, сице услажаешися сластми, и отъ разгорения тела сластей мокроты испущаа не престаеши, и неточию не престаеши, и исцелитися не требуеши, но огнь ко огню прилагаа, нестыдишися» [4, с. 19]. В этой цитате заключены все опасения автора по поводу того, как неблагочестивая женщина может сбить человека с истинного пути. Не случайно мы видим сравнение образа жизни сбившегося с пути человека с животным образом жизни, митрополит Даниил стремится показать читателю, как низко может пасть соблазнившийся человек, погрязший в своих пороках. Тот факт, что автор использует именно такое сравнение, говорит о крайней степени порочности человека, к ней он вновь привлекает внимание читателя.

Таким образом, рассматривая образ женщины, русские публицисты эпохи Средневековья стремятся дать человеку наставления и напутствия через призму этого образа. Рисуя образ мудрой женщины, жены, помощницы своего мужа в общем деле спасения, авторы русской публицистики XVI в. являют нам образец истинного праведного поведения человека. А раскрывая образ женщины-источника соблазнов, публицисты стремятся предостеречь человека от неблагочестивых поступков, которые несут для него величайшую опасность и могут сбить его с истинного пути.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести о Петре и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9. – М., 1998. – С. 223–235.
2. *Дмитриева Р. П.* Древнерусская повесть о Петре и Февронии и современные записи фольклорных рассказов // «Русская литература». – 1974. – № 4. – С. 90–99.
3. Домострой. По рукописямъ императорской публичной библиотеки. Подъ редакциею В. Яковлева. – СПб. : Въ типографии императорской академии наук, 1867. – 200 с.
4. *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. – М. : Въ Университетской типографии (М. Катковъ), на Страстномъ бульваре, 1881. – 762 с.
5. *Скрипиль М. О.* «Повесть о Петре и Февронии муромских» в ее отношении к русской сказке» // ТОДРЛ : в 62 т. – Т. 15. – М.–Л., 1949. – 487 с.
6. Сочинения князя Курбского. – Томъ первый. Сочинения оригинальныя. – С.-Петербургъ, 1914. – 622 с.
7. *Ужанков А. Н.* Повесть о Петре и Февронии муромских. Герменевтический опыт медленного прочтения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/1782.htm Дата обращения: 24.09.2014
8. *Ужанков А. Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. – М. : Издательство Литературного института им. А. М. Горького, 2011. – 512 с.

УДК 82-343

Е. А. Осьминина

д-р филол. наук, проф. каф. мировой культуры МГЛУ;
e-mail: eleosminina@mail.ru

ТЕКСТЫ ЦЕРКОВНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ В ЦИКЛАХ «ДЕТСТВО», «ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ ДЕТСТВА» В. А. НИКИФОРОВА-ВОЛГИНА

В статье определяются функции цитат из богослужебных книг, которые приводит В. А.Никифоров-Волгин в своих детских циклах. Рассматриваются только церковные песнопения: они атрибутируются, соотносятся с определенной службой, классифицируются по жанрам. Указывается величина цитаты, ее место в тексте и назначение. Выделены просветительская и эстетическая функции цитат.

Ключевые слова: В. А. Никифоров-Волгин; богослужение; церковные песнопения; функции цитаты; интертекстуальность.

Osminina E. A.

Ph.D. (higher doctorate degree), Prof.,
Department of World Culture, MSLU; e-mail: eleosminina@mail.ru

TEXTS OF THE CHURCH HYMNS IN THE CYCLES «CHILDHOOD», «CHILDHOOD MEMORIES» BY V. A. NIKIFOROV-VOLGIN

The article defines the functions of citations from the liturgical books in V. A. Nikiforov-Volgin's children cycles. It's only church hymns and songs that are under discussion: they are attributed to a particular service and genre. The length of the citation, its place in the text and meaning are indicated. The enlightening and aesthetic functions of citation are emphasized.

Key words: V. A. Nikiforov-Volgin; liturgy; church hymns and songs; citation's functions; intertextuality.

Василий Акимович Никифоров-Волгин (1901–1941) – представитель младшего поколения русской эмиграции «первой волны». В строгом смысле слова эмигрантом он не был. Семья еще до революции переехала из Тверской губернии в Эстляндскую, которая являлась частью Российской империи. По Тартускому мирному договору 1920 г. Нарва, где жили Никифоровы, стала эстонским городом.

Будущий писатель окончил церковно-приходскую школу при Свято-Владимирском братстве в Нарве. Семья была очень бедной, он

сдал экзамен в седьмой класс нарвской русской гимназии, но учиться, из-за нехватки средств, не смог.

Обладая хорошей дикцией и высоким голосом, Никифоров-Волгин до 1932 г. служил псаломщиком в Спасо-Преображенском соборе, кафедральном соборе Нарвской епархии. Одновременно он подрабатывал репортером в местных газетах (Нарва была вторым, наряду с Таллинном, центром русской печати в Эстонии), сам был редактором ряда изданий, принимал деятельное участие в работе нарвского Спортивно-просветительного общества «Святогор» [5].

Еще живя в Нарве, В. А. Никиофоров-Волгин начал публиковаться в русской периодической печати Таллинна, Риги, Гельсингфорса, Праги, Парижа; его рассказы занимали первые места на литературных конкурсах в Таллинне и в Париже. В конце 1935 или в самом начале 1936 г. он переехал в Таллинн, где служил воспитателем и домашним учителем внука генерала Юрия Анатольевича фон Штубендорфа. Генерал помог с выпуском первой книги рассказов – «Земля именинница» (1937), осуществленным в крупном таллиннском издательстве «Русская книга». Сборник разошелся хорошо, и через год в том же издательстве вышла вторая книга Никифорова-Волгина, «Дорожный посох» (1938) [2].

Часть рассказов, напечатанных в сборниках, публиковалась ранее в периодике, часть создавалась непосредственно для издания. Условно их можно разделить по трем темам: красная Россия (антибольшевистский пафос), прошлая Россия (ностальгическая нота) и зарубежная Россия (бытописательство). Это важнейшие темы всей русской эмигрантской литературы «первой волны». Отличие Никифорова-Волгина – в освещении первой темы (он описал гонения на церковь, мученичество и исповедничество священнослужителей) и в некотором соединении второй и третьей. «Русская Эстония» не образовалась в двадцатые годы, просто российские земли стали эстонскими, а русские из титульной нации превратились в меньшинство.

Церковные песнопения приводятся во многих рассказах Никифорова-Волгина – и в антибольшевистских, и в бытописательских, но в настоящей работе будут рассматриваться только внутри ностальгической, детской темы писателя, и еще уже – в циклах «Детство» и «Из воспоминаний детства»; первым начинается сборник «Земля именинница», второй идет сразу после заглавной повести, «Дорожный

посох». Именно в этих циклах церковные песнопения цитируются чаще всего, играют значительную роль в повествовании, поэтому особенности и назначение цитат видны с наибольшей ясностью и отчетливостью.

В обоих циклах описан один и тот же год из жизни ребенка, в котором без труда угадывается сам автор, повествование идет от первого лица. Описана Нарва, мать и отец, дворовые друзья и пр.

Сюжет выстраивается по церковным праздникам и памятным дням: в первом цикле – от Великого поста до Рождества Христова, во втором – от Крещения Господня до Преображения Господня. Особенно подробно описан Великий пост: первый день («Великий пост»), первое воскресенье Великого поста («Торжество Православия») и Страстная седьмица: Великий Четверг («Двенадцать Евангелий»), ВеликаяПятница («Плащаница»), Великая Суббота дважды («Канун Пасхи», «Великая Суббота»).

Описание соответствующих церковных служб составляет основное содержание всех десяти рассказов первого цикла и большинства (11 из 13) второго. Завершающие произведения посвящены нарвитянам, встречи с которыми оставили глубокий след в душе героя: юродивому и нищим.

Большая часть рассказов (13 из 23) имеют одинаковую композицию: разговоры дома или во дворе; посещение церкви, впечатление от службы; возвращение домой, воспоминание о службе. Как правило, еще дома или во дворе обсуждаются, указываются особенности или отличия службы дня, но приводятся и церковные песнопения из других богослужений (например, предваряющих главное). В церкви действие идет по порядку службы, однако в размышления и впечатления героя могут вплетаться воспоминания о других песнопениях и словах, возникать ассоциации.

Центральной службой в двенадцати рассказах является Всенощное бдение (или его замещение, составные части), в пяти – Божественная литургия, в одном рассказе – оба богослужения (в этот день по уставу они соединяются).

Всенощное бдение иногда прямо называется («Яблоки», «Святое святых»), иногда подразумевается («Исповедь»), иногда указываются его части. В Великий пост вместо Всенощного бдения совершается великое повечерие, соединенное с утреней. В рассказах изображается

великое повечерие («Великий пост», «Серебряная метель»), Великая вечерня («Плащаница», «Крещение», «Великая Суббота»), вечерня («Отдание Пасхи»), полунощница («Светлая Заутреня»), утреня («Двенадцать Евангелий», «Плащаница», «Канун Пасхи», «Светлая Заутреня», «Крещение», «Кануны Великого поста»).

Описаны все виды Божественной литургии: литургия Преждеосвященных Даров («Преждеосвященная»), литургия св. Василия Великого («Причащение», «Великая Суббота»), литургия на архиерейском служении («Торжество Православия»), литургия св. Иоанна Златоуста (вероятно, «Певчий», «Тайнодействие»). Выделены части литургии: литургия верных («Певчий»), проскомидия и Евхаристический канон («Тайнодействие»).

Кроме того, изображаются «часы» («Великий пост», «Преждеосвященная»), последование «изобразительных» перед литургией Преждеосвященных Даров («Преждеосвященная»), чин погребения младенческого («Иванушка»), последование отпевания мирян («Радуница»).

При изображении службы обращается внимание на убранство церкви и на одежды священнослужителей в определенные дни, на поведение молящихся, но прежде всего, на составные части богослужения: на священные действия, чтение и пение. Именно последнее и выбрано в качестве предмета исследования.

Следуя церковной классификации, у Никифорова-Волгина можно найти тропари, кондаки, стихиры, антифоны и каноны, ексапостиларии (светильны) [6]. Песнопения цитируются чаще всего в отрывках (обыкновенно дается начало), но иногда и полностью. Иногда одно и то же песнопение (чаще отрывок) может несколько раз встретиться в одном рассказе.

Тропари: утрени Великого Понедельника, Великого Вторника и Великой Среды («Причащение», «Тайнодействие»); «четверговый», т. е. Великого Четверга («Двенадцать Евангелий»); тропарь, во время которого совершается вынос Плащаницы («Плащаница»); тропарь, который поется на литургии св. Василия Великого в Великую Субботу вместо Херувимской песни («Светлая заутреня», «Великая суббота»); тропарь Пасхи («Светлая Заутреня», «Радуница», «Отдание Пасхи»); тропарь Рождества Христова («Серебряная метель»); тропарь Крещения Господня, тропарь на водоосвящении («Крещение»); тропарь из

последования отпевания мирян («Радуница»); тропарь Преображения Господня («Яблоки»).

Кондаки: Рождества Христова («Серебряная метель»), Пасхи («Радуница»).

Стихиры: первая стихира на «Господи воззвах», последняя из стихир на стиховне на великой вечерне Великой Пятницы, стихира на утрени Великой Субботы («Плащаница»); стихира, которая поется во время крестного хода на Пасху («Светлая Заутреня»); стихира на утрени Крещения Господня («Крещение»); стихира при последнем целовании из чина погребения младенческого («Иванушка»); припев к первой стихире Пасхи («Отдание Пасхи»); восьмая стихира самогласная преп. Иоанна Дамаскина из последования отпевания мирян («Певчий»).

Антифоны: третий антифон на литургии на архиерейском служении («Торжество Православия»); первый антифон первой кафизмы Всенощного бдения («Святое святых»).

Каноны (ниже перечислены все каноны, хотя ирмосы и припевы в них поются, а тропари читаются; Никифоров-Волгин цитирует по большей части именно песнопения): Великий канон св. Андрея Критского («Великий пост»); канон «Волною морскою» из полунощницы Великой Субботы («Исповедь», «Светлая заутреня»); канон из утрени Великой Субботы («Плащаница»); пасхальный канон, творения св. Иоанна Дамаскина («Светлая заутреня», «Радуница»); канон, творение св. Космы Маиумского («Серебряная метель»); канон из утрени субботы мясопустной («Кануны Великого поста»), канон из чина погребения младенческого («Иванушка»).

Ексапостиларии (светильны): после канона на утрени Великого Понедельника, Великого Вторника, Великой Среды («Причащение»), после трипеснеца св. Космы Маиумского на утрени Великой Пятницы («Двенадцать Евангелий»).

Кроме того, можно выделить следующие песнопения, жанр которых не обозначается: из последования «изобразительных», после службы «девятого часа» и перед литургией Преждеосвященных Даров; стихи 110 псалма после второй паремии на Литургии Преждеосвященных даров; песнь, которая поется на литургии Преждеосвященных Даров вместо Херувимской песни («Преждеосвященная»); песнь, которая поется на литургии св. Василия Великого в Великий Четверг

вместо Херувимской песни («Причащение»); припев, сопровождающий Евангельские чтения на утрени Великой Пятницы («Двенадцать Евангелий»); ветхозаветные стихи «С нами Бог» из великого повечерия Рождества Христова («Серебряная метель»); покаянная молитва, которая поется на утрени Недели о мытаре и фарисее, стихи псалма «На реках Вавилонских» (Пс. 136) на утрени Недели о блудном сыне («Кануны Великого поста»); молитва «Достойно есть», песнь хора при облачении архиерея на литургии на архиерейском служении, анафемствование («Торжество Православия»); песнь Трех отроков по окончании чтения паремий, песнь Моисея между 6 и 7 паремиями на великой вечерне Великой Субботы, песнь после чтения Апостола на литургии св. Василия Великого в Великую Субботу («Великая суббота»).

Из повторяющихся песнопений Всенощного бдения упоминаются или цитируются: из вечерни – Предначинательный псалом («Святое святых»), гимн «Свете тихий» («Великая суббота», «Отдание Пасхи»), из утрени – «Славословие великое» («Канун Пасхи»).

Из повторяющихся песнопений Божественной литургии: из литургии оглашенных – Трисвятое («Торжество Православия»), из литургии верных – Херувимская песнь («Торжество Православия»), Символ веры («Певчие»), последние слова Евхаристической молитвы, во время которой совершается освящение приносимых даров («Тайнодействие»), песнь хора во время Причащения мирян («Причащение») [7].

Перечисление наглядно показывает, что В. А. Никифоров-Волгин главным образом приводит изменяющиеся песнопения, которые характерны для службы определенного праздника или памятного дня, отличают данную службу. Более того, он, как правило, в тексте рассказа указывает, к какой службе относится песнь: или включая ее в центральное описание службы (которая обозначается), или оговаривая специально. Например: «Литургия с таким величавым и таинственным названием “преждеосвященная” началась не так как всегда» («Преждеосвященная») [4, с. 9]. Или: «Литургия Великой Субботы воистину была редкостной. Она началась как всенощное бдение с пением вечерних песен» («Великая Суббота») [4, с. 195] .

Эти песнопения обозначают и подчеркивают смысл дня или праздника, суть службы. Так, в тропарях кратко излагается история праздника, в кондаках – какой-либо эпизод и т. п. В рассказах, таким

образом, выделяются события, которым посвящена служба, или какие-либо изменения в порядке богослужения, связанные с этими событиями: в священных действиях, в содержании и порядке чтения и пения. То есть первая функция цитаты в тексте – просветительская, «учительная». Читатель (особенно маленький, возможно, еще слушатель; рассказы В. А. Никифорова-Волгина очень хороши для чтения вслух) знакомится с богослужением по книге, чтобы потом узнавать в церкви цитировавшиеся отрывки, понимать их смысл. Возвратившись из храма, он может снова перечитать рассказ и вспомнить только что увиденное и услышанное. Собственно, это происходит и с героем в нескольких рассказах («Преждеосвященная», «Плащаница», «Серебряная метель», «Великая Суббота», «Радуница»). По дороге домой или дома он продолжает вспоминать и напевать услышанное в церкви – соответствующая цитата приводится в конце рассказа.

Вероятно, маленький мальчик, внук генерала Ю. А. фон Штубендорфа, воспитателем которого был Никифоров-Волгин, и являлся этим «идеальным читателем». Во всяком случае к рассказу «Радуница» в книге поставлено: «Посвящаю Толичке ф. Штубендорф». Современные церковные издательства печатают именно рассказы из детских циклов в соответствующем оформлении.

Но Никифоров-Волгин – не только детский писатель, и не только просветительскую функцию несут его рассказы.

Рассмотрим, каким образом цитируются песнопения. Иногда первые слова тропаря приводятся в начале рассказа и снова при описании службы; или отрывок цитируется в середине и повторяется в конце. Но некоторые песнопения даны полностью: песни, которые поются на литургии Преждеосвященных Даров и на литургии св. Василия Великого вместо Херувимской («Преждеосвященная», «Причащение»); песнь хора во время Причащения («Причащение»); ексапостиларий на утрени Великой Пятницы («Двенадцать Евангелий»); первая стихира на «Господи Воззвах» на великой вечерне Великой Пятницы («Плащаница»); стихира на утрени Крещения Господня, которая читается после 50 псалма («Крещение»); тропарь Преображения Господня («Яблоки»). Целиком приводятся также некоторые короткие припевы хора.

Процитированное полностью песнопение имеет еще одно назначение, еще одну функцию – художественную, эстетическую. В. А. Никифоров-Волгин откровенно любуется прекрасными

церковно-славянскими словами, находит для них особые сравнения и эпитеты: «боготканные глаголы» («Великая Суббота»), «Проскомидия была выткана драгоценными словами» («Тайнодействие») [4, с. 228]. У писателя есть отдельный рассказ, своего рода гимн церковно-славянскому языку, он не вошел в циклы («Молнии слов светозарных»).

Греческие слова рождают у ребенка интересные ассоциации. Например: «При слове “анафема” мне почему-то представлялись большие гулкие камни, падающие с высоты гор в дымную бездну» («Торжество Православия») [4, с. 190], «Впервые услышанное слово “проскомидия” почему-то представилось мне в образе безгромных ночных молний, освещающих ржаное поле» («Тайнодействие») [4, с. 226].

Драгоценные сверкающие слова богослужения противоположны грубым выражениям улицы, городскому жаргону, калькам с иностранных языков.

В рассказе «Кануны Великого поста» используется прием контраста (он присутствует и в некоторых антибольшевистских произведениях писателя: «Архиерей», «Солнце играет»). При воспоминании Утрени Субботы мясопустной приводятся отрывки из канона, молитвы за тех, «коих вода покрыла, от брани, пожара и землетрясения погибших, убийцами убитых, молнией попаленных, зверьми и гадами умерщвленных, от морозов замерших…», и за тех, «яже уби меч, конь совосхити, яже удави камень, или персть посыпа; яже убиша черовныя напоения, отравы, удавления…» [4, с. 186] (из четвертого тропаря первой песни канона, из четвертого тропаря четвертой песни канона).

Затем идет текст афиши кинематографа: «Живые движущиеся фотографии и кроме того блистательное представление малобариста геркулесного жонглера эквилибриста “Бруно фон Солерно”, престидижитатора Мюльберга и магико-спиритическ. вечер престидижитатора, эффектиста, фантастического вечера эскамонтажа, прозванного королем ловкости Мартина Лемберга» [4, с.186].

Далее же снова появляются живые, яркие, образные слова, деревенские названия дней масленицы: «В деревне масленичный понедельник назывался – встреча; вторник – заигрыши; среда – лакомка; четверг – перелом; пятница – тещины вечерки; суббота – золовкины посиделки; воскресенье – проводы и прощеный день. Масленицу называли также Боярыней, Царицей, Осударыней, Матушкой, Гуленой,

Красавой. Пели песни, вытканные из звезд, солнечных лучей, месяца – золотые рожки, из снега, из ржаных колосков (…)» [4, с. 186–187].

Сам текст, таким образом, светится, играет церковно-славянскими словами, как драгоценными камнями, или журчит, как ручеек живой народной речи.

Кроме того, песнопения (поэтому они и выбраны для предмета исследования) в душе знающего читателя «слышатся»; читая, он вспоминает их мелодию. Мало того, Никифоров-Волгин это звучание обозначает, передает, и здесь, в передаче звука, ему нет равных. Бунин среди писателей русской эмиграции славился своим «зрением», Шмелев – «обонянием», Никифорову-Волгину можно отдать пальму первенства в отношении «звука».

Он описывает и чистый звук, и наложение звука друг на друга, и контраст между тишиной и звуком. Тишина (отсутствие звука) не менее важна в его рассказах.

Естественно, звучание песнопения соответствует значению службы.

Вот скорбные особенности великопостного звучания: «На клиросе запели – тихо-тихо и до того печально, что защемило в сердце» («Великий пост»), «на клиросе горько-горько запели» («Преждеосвященная»), «на клиросе запели, как бы одним рыданием», «по широким унывным разливам четвергового тропаря» («Двенадцать Евангелий»), «похоронное,”с завоем”» («Канун Пасхи»), «горькая песня» («кануны Великого поста»), «Церковь пела трижды великоскорбное и как бы рыдающее» («“Торжество Православия”»).

Некоторые песнопения в пост звучат не так горько: «чистыми, хрустально-ломкими голосами запели», «запели хорошо и трогательно» («Преждеосвященная»); «звучала теплая, слегка успокоенная скорбь, не от солнца ли весеннего?» («Причащение»); «Едва слышным озёрным чистоплёском, трогательно и нежно запели» («Плащаница»); «чтец закончил высоким и протяжным пением» («Великая Суббота»).

Совершенно по-другому звучат праздничные песнопения: «(…) по церкви молниями летали слова пасхального канона. Что ни слово, то искорка веселого быстрого огня» («Светлая Заутреня»); «– Услышите до последних земли, яко с нами Бог, – гремел хор, всеми лучшими в городе голосами», «тонко, тонко зазвенел на клиросе камертон, и хор улыбающимися голосами запел» («Серебряная метель»); «запели

снегом и ветром дышащий богоявленский тропарь» («Крещение»); «Отпевали Иванушку по-особенному, по пасхальному чину, радостно», «Читали и пели хорошие легкие слова» («Иванушка»); «пели яблоками и медом пахнущий преображенский тропарь» («Яблоки»).

Наглядно видны и слышны разнообразные сравнения и ассоциации, которые возникают у Никифорова-Волгина. Самым распространенным является сравнение с водой, с волной: «тихо, с переливами, по-старинному, напевает: “Волною морскою, скрывшаго древле”» («Исповедь»); «хор, запев волнообразное архиерейское “входное”, поверх которого шли тяжелые волны протодьяконского голоса» («Торжество Православия»); «На клиросе встрепенулись, зашуршали нотами и грянули волновым всплеском» («Великая Суббота»); «Пели мощно, ладно, с высоким исповеданием. Я подпевал и ничего не замечал в потоке громокипящего символа веры» («Певчий»).

Другие сравнения: «голос, как птица, взлетает все выше и выше и вот-вот упадет, как талая льдинка с высоты, и разобьется на мелкие хрусталинки» («Преждеосвященная»); «Пою с хором, тонкой белой ниточной вплетаюсь в узорчатую ткань песнопений» («Певчий»).

Есть и скрытая ннтертекстуальность, в определениях прочитываются эпитеты известных поэтов: «яблоком и медом» («Гой ты, Русь, моя родная» С. А. Есенина), «громокипящий» («Весенняя гроза» Ф. И. Тютчева, название сборника И. Северянина). Замечательны и описания тишины в храме, и передача звучания голоса.

Можно говорить и о своеобразной музыкальной интертекстуальности. В рассказе «Двенадцать Евангелий» В. А. Никифоров-Волгин полностью приводит текст ексапостилария («светильна») на утрени Великой Пятницы: «Разбойника благоразумного во единем часе разеви сподобил еси Господи; и мене Древом крестным просвети и спаси». Музыка к этому ексапостиларию – первое произведение (1912) русского церковного композитора Николая Александровича Вехновского (1895–1972). Вехновский в 1919 г. переехал из Пскова в Нарву, где получил место регента в Спасо-Преображенском соборе [1], пробыл в городе (с перерывами) до 1925 г., после чего по приглашению настоятеля Печорского монастыря переехал в Печоры [5, с. 355].

Никифоров-Волгин именно в Спасо-Преображенском соборе служил псаломщиком; Вехновскому посвящен его рассказ «Вечерний звон» (1923). Действие «Двенадцати Евангелий» происходит в этом

кафедральном соборе: эксапостиларий поют «три лучших певца в нашем городе». Очевидно писателю слышится именно музыка Вехновского; другое дело, что в реальности она могла исполняться в соборе только в двадцатые годы.

Таким образом, служба не только «видится», но и «слышится». В. А. Никифоров-Волгин буквально погружает читателя в мир церкви, заставляет вспомнить пережитые впечатления. Изображение этого мира – суть, главное содержание его рассказов. Отсюда понятно название малого цикла «Сад Божий» (куда входят «Певчий», «Святое святых», «Тайнодействие») [3] внутри большого «Из воспоминаний детства». Сад Божий – это храм, где герой мечтает служить, петь на клиросе, где у него ничего не получается, его с позором изгоняют, и он все-таки возвращается туда, смиренным кадиловозжигателем. Сад Божий – это и детство, мать говорит умирающему ребенку, младшему брату героя: «садик мой». Детство в церкви – как отзвук рая – предмет изображения В. А. Никифорова-Волигна, и прекрасные церковные песнопения служат этому изображению.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. – ій. 20-летний юбилей Н. А. Вехновского // Вести дня. – 1930. – 9 авг. (№ 211). – С. 2.
2. *Исаков С.* Забытый писатель // Slavica Helsingiensia. Helsinki. – 1994 – С. 29–51.
3. *Никифоров-Волгин В. А.* Сад Божий //Иллюстрированная Россия. – 1938. – № 7 (669) – С. 6–8.
4. *Никифоров-Волгин В. А.* Дорожный посох / сост., послесл. и комм. С. Исакова. – М. : Русская книга, 1992. – 368 с.
5. Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1916–1940) / под ред. проф. С. Г. Исакова. – Тарту : Крипта, 2000. – 448 с.
6. Храм Божий и церковные службы : учебник богослужения для средней школы / сост. свящ. Н. Р. Антонов. – СПб. : Типография М. А. Александрова, 1912 ; переизд. – Нью-Йорк : Джорданвилль, Свято-Троицкий монастырь, 1983. – 236 с.
7. Православная энциклопедия «Азбука веры». Церковь. Богослужения. Переводы богослужебных книг (Всенощное бдение и Литургия. Канонник. Молитвослов. Праздничная минея. Служебник. Требник. Триодь постная. Триодь цветная. Часослов) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://azbyka.ru/bogosluzhenie/index.shtml

Сетевое электронное научное издание

Вестник МГЛУ. Выпуск 5 (716)

ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Редактор *Д. Г. Бордукова*
Компьютерная верстка *Ю. Л. Герасимовой*
Дизайн обложки *А. Г. Проскурякова*

ФГБОУ ВПО МГЛУ

Подписано в печать 23.03.2015 г.
Объем 14,3 п. л. Формат 60x90/16
Заказ № 1275

Адрес редакции:
119034, Москва, ул. Остоженка, 38
Тел.: (499) 245 33 23
E-mail: ipk-mglu@rambler.ru

Перепечатка материалов
возможна при обязательном письменном согласовании с редакцией издания.
Ссылка на издание при перепечатке обязательна