

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 18 (704)

LINGUISTICS

**RELIGIOUS COMMUNICATION
AND PROFESSIONALLY ORIENTED EDUCATION**

Moscow
FSFEI HPE MSLU
2014

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 18 (704)

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

РЕЛИГИОЗНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Москва
ФГБОУ ВПО МГЛУ
2014

Печатается по решению Ученого совета
Московского государственного лингвистического университета

Главный редактор издания
доктор педагогических наук, профессор, академик РАО

И. И. Халева

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

Редакционная коллегия:

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

© ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014

Издание зарегистрировано 10 октября 2014 г. Эл № ФС77-59634 Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР)

Учредитель: ФГБОУ ВПО МГЛУ

Над выпуском работали:

Редактор Е. М. Евдокимова
Компьютерная верстка Ю. Л. Герасимовой
Дизайн обложки А. Г. Проскуракова

ФГБОУ ВПО МГЛУ
Адрес редакции:
119034, Москва, ул. Остоженка, 38
Тел.: (499) 245 33 23
E-mail: ipk-mglu@rambler.ru

ОАО Агентство «Роспечать»
Подписной индекс – 18066
Подписано в печать 16.09.2014 г.
Объем 15,9 п. л. Формат 60x90/16
Сетевое электронное научное издание
Заказ № 1210

Перепечатка материалов Вестника МГЛУ
возможна при обязательном письменном согласовании с редакцией издания.
Ссылка на издание при перепечатке обязательна

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС В СИСТЕМЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

<i>Анисимова Е. Е.</i> Образ Святителя Николая Чудотворца в житийном и искусствоведческом дискурсах (к проблеме взаимодействия вербального и невербального).....	11
<i>Гусейнова И. А.</i> Жанр апокалипсиса: сценарии будущего?	24
<i>Никитина Е. С.</i> Понимание и интерпретация на материале одного библейского сюжета	33
<i>Ноздрина Л. А.</i> Семиотический аспект православного богослужения.....	46
<i>Прохватилова О. А.</i> О специфике речевой организации современной православной проповеди	58
<i>Степаненко В. А.</i> Информационная структура средневековой фрески как религиозного текста	67
<i>Таривердиева М. А.</i> Религиозный дискурс в Средневековье (люди, идеи, тексты)	80
<i>Шестеркина Н. В.</i> Соотношение народной молитвы и заговора.....	96
<i>Шпетный К. И.</i> Притча как религиозно-художественный дискурс.....	109
<i>Яковенко Е. Б.</i> Возможности анализа библейских текстов методом лексико-контекстуального апплицирования и реапплицирования.....	123

Раздел II
РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ

- Ваненкова А. Е.*
Отражение эсхатологических представлений
в русской средневековой публицистике XVI в. 133
- Волченко О. Р.*
О некоторых особенностях католической интернет-коммуникации
в Германии 145
- Евтодиева Н. В.*
Одиночество рыцарей веры: факты и притчи 154
- Манухина А. О.*
Теоцентризм в картине мира французского рыцарства
эпохи Крестовых походов (на материале старофранцузских
документальных свидетельств XIII века) 164
- Михайлова М. В.*
Образ «мужа благоверна» в русской публицистике XVI века 173
- Родина М. В.*
«Покоритель зари» К. С. Льюиса и «Плавание Св. Брендана»:
интертекстуальные связи на уровне персонажей 183
- Соколова Г. А.*
«Семь дней» в мире сказочной «реальности» 192

Раздел III
ЛИНГВОДИДАКТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

- Верещагина А. В.*
К вопросу обучения аналитическому чтению религиозных текстов
на древнегреческом языке 199
- Гумовская Г. Н.*
Языки для специальных целей: религиозный английский язык 210

<i>Гуреева М. В.</i>	
Когнитивно-дискурсивный подход к речевой деятельности как основа базового учебника по профессиональной коммуникации в области теологии	220
<i>Демина Д. А.</i>	
Технология трехмерной визуализации в процессе обучения теологов.....	230
<i>Мында Н. Б.</i>	
О важности изучения древнегреческого языка для профессиональной подготовки студентов отделения теологии факультета немецкого языка (на примере изучения текста Нового Завета)	240
<i>Немцева Я. С.</i>	
Проблемы отбора учебных материалов для подготовки теологов-переводчиков в сфере профессиональной коммуникации	247

CONTENTS

Section I

RELIGIOUS DISCOURSE WITHIN THE PARADIGM OF LANGUAGE RESEARCH

<i>Anisimova E. E.</i> Image of Saint Sanctifier Nicholas the Wonderworker in Hagiographic and Art Discourse (to the Problem of the Integrity of the Verbal and the Nonverbal)	11
<i>Guseynova I. A.</i> Apocalyptic Genre: Scripts of the Future?	24
<i>Nikitina E. S.</i> Understanding and Interpretations on the Example of a Biblical Story	33
<i>Nozdrina L. A.</i> The Semiotics Aspect of Orthodox Liturgy	46
<i>Prokhvatilova O. A.</i> On the Specific Speech Organization of the Modern Orthodox Sermon	58
<i>Stepanenko V. A.</i> Information Structure of the Medieval Fresco as a Religious Text	67
<i>Tariverdieva M. A.</i> Religious Discourse in the Middle Ages (Persons, Ideas, Texts)	80
<i>Shesterkina N. V.</i> Correlation of a Folk Prayer and a Charm	96
<i>Shpetny C. I.</i> Parable as Religio-Prose Discourse	109
<i>Yakovenko Y. B.</i> The Use of Method of Contextual Application and Reapplication in the Analysis of Bible Translations	123

Section II
RELIGIOUS DISCOURSE
IN FICTION AND SOCIOPOLITICAL JOURNALISM

Vanenkova A. E.
Eschatological Ideas in the Old Russian Publicism
of the XVIth Century 133

Volchenko O. R.
On Some Characteristics of Catholic Internet Communication
in Germany 145

Yevtodieva N. V.
Loneliness of Knights of Faith: Facts and Parables 154

Manukhina A. O.
Theocentrism in the World Picture of the French Knighthood
of the Epoch of the Crusades (Based on the Old French Documentary
Testimonies of the XIIIth Century) 164

Mikhaylova M. V.
The Image of «A Pious Man» in the Russian Publicism
of the XVIth Century 173

Rodina M. V.
«The Voyage of the Dawn Treader» by C. S. Lewis
and «The Voyage of St. Brendan»: Intertextual Connections
on the Level of Personages 183

Sokolova G. A.
«Seven Days» in the World of Fairytale «Reality» 192

Section III
THE LINGUODIDACTIC ASPECT
OF THEOLOGICAL EDUCATION

Vereschagina A. V.
On Teaching the Analytical Reading of Religious Text
in Ancient Greek 199

<i>Gumovskaya G. N.</i>	
LSP: Religious English	210
<i>Gureeva M. V.</i>	
Cognitive Approach to Discourse Analysis as the Basic Constituent Structuring the Manual of Professional Communication in the Domain of Theology	220
<i>Demina D. A.</i>	
Technology of Three-Dimensional Visualization in the Process of Teaching Theologians	230
<i>Mynda N. B.</i>	
The Importance of Studying Ancient Greek for the Students of the Department of Theology of the German Language Faculty (the Case Study of The New Testament Text).....	240
<i>Nemtseva Y. S.</i>	
Selection of Teaching Materials for Training Students of Specialized Translation in the Field of Theology	247

Раздел I
РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС
В СИСТЕМЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

УДК 81.112

Е. Е. Анисимова

д-р филол. наук, проф. каф. грамматики и истории
немецкого языка ФНЯ МГЛУ; тел.: 8 495 683 19 24

**ОБРАЗ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА
В ЖИТИЙНОМ И ИСКУССТВОВЕДЧЕСКОМ ДИСКУРСАХ
(к проблеме взаимодействия вербального и невербального)**

Статья посвящена средствам и приемам создания образа Николая Чудотворца в житийном дискурсе, а также особенностям его отражения в искусствоведческом дискурсе. В статье выявляются особенности житийного и искусствоведческого дискурсов, определяется роль иконических средств, характер их взаимодействия с вербальными средствами в данных видах дискурса. Особое внимание уделяется описанию изобразительного образа Святого в разных жанрах искусствоведческого дискурса.

Ключевые слова: житийный дискурс; искусствоведческий дискурс; образ; жанр; функция; иконические средства; креолизованность.

E. E. Anisimova

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
Department of Grammar and History of the German Language,
German Language Faculty; MSLU

**IMAGE OF SAINT SANCTIFIER NICHOLAS THE WONDERWORKER
IN HAGIOGRAPHIC AND ART DISCOURSE
(to the Problem of the Integrity of the Verbal and the Nonverbal)**

The article is devoted to means and methods of the creation of the image of St. Nicholas the Wonderworker and also to special aspects of its reflection in art discourse. In the article the features of hagiographic and art discourse are identified, the role of the iconic means, the nature of their interaction with the verbal and nonverbal means in these types of discourse are designated. Special attention is given to a description of the Saint's Image in different genres of art discourse.

Key words: hagiographic discourse; art discourse; image; genre; function; iconic means; the creolized.

Одной из актуальных задач теолингвистики является изучение средств и приемов создания образа святого в религиозной коммуникации, при этом данное научное направление современного языкознания вступает в тесное взаимодействие с различными дисциплинами: агиографией, христианской антропологией, литературоведением, лингвистикой текста, культурологией, семиотикой, искусствоведением и др. Данная статья посвящена образу Николая Чудотворца – наиболее почитаемого Святого в христианском мире, в житийном и искусствоведческом дискурсах, при этом в центре рассмотрения находится взаимодействие вербальных и иконических средств.

Образ Николая Угодника имеет многовековые традиции вербализации и визуализации в христианской культуре. Так, первые жизнеописания Святого восходят к IV–V вв. [20], наиболее полное житие Николая Чудотворца, появившееся в Византии во второй половине X в., принадлежит перу греческого агиографа Симеона Метафраста [18]. Впоследствии оно легло в основу житийных описаний Святителя у митрополита Макария в XVI в. (Великие Четьи – Минеи), а также частично у митрополита Дмитрия Ростовского, составляющего жития святых (новые Четьи – Минеи) во второй половине XVII – начале XVIII вв. («Житие святителя Николая Мирликийского, чудотворца»), который в значительной степени опирался на западный источник [19]. Вот как описывает Николая Угодника Симеон Метафраст: «Дошедшее до нас древнее предание представляет Николая старцем с ангельским ликом, исполненным святости и благодати божией, добавляя ещё и следующее: если кто его встречал, едва взглянув на него, усовершеншался и становился лучше, и всякий, чья душа была отягощена каким-нибудь страданием или печалью, при одном взгляде на него обретал утешение. От него исходило некое пресветлое сияние, а лик его сверкал более Моисеева. Если инаковерующим случалось встретиться с ним где-нибудь на дороге и лишь услышать сладчайший его глас, они уходили, отвергшись ереси, в которой с детства возросли, и утвердившись в истинном учении» [18, с. 154].

Иконописный образ Николая Угодника, по мнению ряда исследователей, основывался еще на прижизненном изображении Святого, а его иконы предположительно появились в Византии уже в V–VI вв., мозаичные изображения Святителя украшали константинопольскую Софию, а позднее, в XI в., Софийский собор в Киеве [8]. С XI в. жития

святых начинают иллюстрироваться. Так, самым ранним известным Менологием считается рукопись, выполненная для императора Василия II [17], где среди миниатюр встречается изображение Святителя Николая. В русских рукописных текстах, содержащих тексты о Николае Угоднике, книжная миниатюра достигает своего расцвета в XVI в., значительным разнообразием отличаются образы Святителя, созданные в миниатюрах более поздних веков (XVII–XIX вв.) [16]. Основные иконографические типы изображения Николая Угодника сформировались в византийском искусстве в XI–XIII вв. Образ Святителя Николая всегда был легко узнаваем: лик с высоким открытым лбом, залысины, небольшая округлая борода, прямой нос, спокойное, ясное выражение глаз [12]. Распространение списков жития Св. Николая способствовало созданию житийных икон, наиболее ранние из которых датируются XII в., на Руси житийные иконы Святителя получили наиболее широкое распространение в XVI–XVII вв. [14].

Житийный дискурс, по нашему мнению, может толковаться как **сложный вербально-визуальный феномен, охватывающий произведения разных видов и жанров, посвященные личности Святого**. Сюда относятся прежде всего: собственно житие как основной эпический жанр церковной словесности, житие в иконе (житийная икона), массовая духовная литература о Святом, содержательным ядром которой является его житие. Целью житийного дискурса, обслуживающего религиозную коммуникацию, является раскрытие сакрального смысла служения Святителя Николая, оказание нравственно-назидательного воздействия на верующих, побуждения их к молитвенному общению со Святым.

Сочетание знаков разных семиотических систем в лицевом житии (иллюстрированном житии) и житийной иконе позволяет рассматривать их с позиции современной лингвистики как **креолизованные** тексты [4], различающиеся степенью спаянности вербального и иконического компонентов. Являясь вторичными по отношению к сакральному слову, обладая иллюстративной направленностью, миниатюра и житийная икона по-разному взаимодействуют с литературным житием. В лицевых житиях, являющихся текстами с **частичной креолизацией**, где вербальный компонент автономен, миниатюры непосредственно примыкают к вербальному повествованию как к данности и зависят от него, при этом они подчас почти дословно воспроизводят содержание литературного жития. Э. Г. Смирнова отмечает,

что «миниатюры представляют собой лишь часть сложного книжного организма, где текст, заглавия, инициалы, заставки, разные другие виды орнаментального декора, образуют смысловое, художественное и функциональное целое» [25, с. 10]. Миниатюры в лицевом житии были представлены двумя видами – выходной миниатюрой, изображающей Святого, и нарративной, иллюстрирующей его деяния или посмертные чудеса. Примером может служить знаменитая рукопись Лицевого Жития Св. Николая Мирликийского второй половины XVI в. из собрания Т. Ф. Большакова [3], содержащей более 400 миниатюр, некоторые из которых занимают до $\frac{3}{4}$ поверхности листа. Рукопись предваряет выходная миниатюра, где Святитель Николай изображен в рост, в святительском одеянии с кресчатым омофором и с золотым нимбом, правой рукой с двуперстным сложением Святой благословляет, на левой руке держит закрытое Евангелие. Нарративные миниатюры характеризуются сложными многофигурными композициями с тщательно выписанными деталями (архитектурного фона, деревьев, одежды, оружия и т. п.). Большинство миниатюр одновременно иллюстрируют несколько событий из жизни Святителя Николая, так часто Святой изображается в разные моменты совершаемого действия (например, в повествовании о невинно осужденных военачальниках – стоящим, наклоняющимся, останавливающим палача с занесенным мечом над жертвой и т. д.), благодаря чему создается своеобразный эффект движущегося изображения. С помощью иконических средств в лицевом житии визуализируется пространственно-временная картина происходящего, поддерживаются причинно-следственные отношения – как между отдельными изображениями, так и отдельными частями вербального текста.

В житийной иконе, представляющей собой икону, где в центре (среднике) находится изображение Святителя Николая, а на полях, в отдельных композициях (клеймах), помещены изображения сюжетов из его жития, иконические средства приобретают сакральное значение. Так, само иконописное изображение Святого является священным изображением [2], через которое осуществляется связь с первообразом, личностью Святителя, молитвенное общение верующих с ним.¹ Фигура в среднике рассчитана на непосредственный

¹ Митрополит Питирим отмечал: «Икона – это окно в неземной мир, ведущий безмолвный разговор с человеческой душой, которая сосредоточена в молитве» [1, с. 369].

зрительный и молитвенный контакт с адресатом и имеет вневременное значение. Сюжеты, изображенные в клеймах, разворачиваются во времени и в пространстве, они повествуют о событиях прошлого, которые связаны между собой причинно-следственной связью не столько по горизонтали, сколько по вертикали – с первопричиной, образом Николая Чудотворца, прославлению которого они служат [15]. Клеймы житийных икон сопоставляются с различными редакциями жития Николая Угодника, чем объясняется тот факт, что количество и выбор сюжетов в них может варьировать. Традиция изображения сцен жития начинает формироваться уже в XI в., к XIV в. в основном определяется круг сюжетов, которые используются в житийной иконе, закрепляются иконографические схемы изображений. Так, житийные клейма включают обычно: рождение и обучение грамоте Святителя Николая, посвящение в духовный сан (в диаконы, в иереи, в епископы), чудотворная помощь в бедах (избавление невинно осужденных – трех воевод, спасение тонущих – корабля, юноши Димитрия, изгнание беса и др.), преставление и перенесение мощей. Неотъемлемой частью иконы является слово – надпись, имеющая в пространстве иконописного произведения, как и само изображение, сакральное значение. Э. С. Смирнова писала: «Наличие надписи как бы освящало изображение, придавая ему достоверность культового объекта, выявляя его вневременную сущность» [24, с. 13].

Иконические средства выступают в житийной иконе основным носителем текстовой информации, при этом вербальные средства (надписи) зависят от изображения (между средствами обоих кодов складываются синсемантические отношения), что позволяет рассматривать житийную икону с позиции современной лингвистики как текст с **полной креолизацией**. Несмотря на доминирующую роль иконических средств вербальные средства в житийной иконе чрезвычайно важны. Надписи в житийной иконе Святителя Николая представлены: именными надписями, текстом на свитке или раскрытом Евангелии в среднике, а также надписями на клеймах [10]. К основным функциям надписи могут быть отнесены: *идентифицирующая* (идентифицируют изображенные лица), *назывная* (называет изображенную ситуацию), *нарративная* (с ее помощью ведется визуальное повествование), *декоративная* (украшает икону при особом написании букв). Благодаря двусторонней направленности надписи в житийной иконе – к изображенному на иконе

и к литературному житию, к ее функциям могут быть, на наш взгляд, добавлены *коммеморативная* (служит узнаванию и напоминанию о соответствующем эпизоде литературного жития) и *когерентная* функция (надписи-цитаты служат своеобразными «скрепами» изображенного с вербальным первоисточником).

Онтологическая сущность миниатюры и житийной иконы, их теснейшая связь со словом обуславливает их широкое применение в качестве изобразительного материала в современной массовой духовной литературе о Святителе Николае, где они выполняют различные функции: *информативную*, *иллюстративную*, *характереологическую* (воспроизводят колорит минувших эпох), *историко-культурологическую* (представляют через репродукции памятники культуры и истории), *декоративную*, *эстетическую*. В современных массовых изданиях повествование о житии Николая Чудотворца обычно предваряет его изображение в виде репродукций икон, в том числе житийных. Нередко иконописные изображения Святителя образуют самостоятельный от вербальной части, визуальный ряд внутри книги, придавая ей особую красочность, повышая эстетическое воздействие на адресата [7]. Репродукции миниатюр и житийных клейм, снабженные пояснительными надписями, используются в массовых изданиях, как правило, в иллюстративных целях, подчас они параллельно визуализируют один и тот же сюжет из жития Святителя, например эпизод *Чудо спасения от потопления мужа по имени Димитрий* [13]. В отдельных случаях в иллюстративной функции применяются репродукции картин западноевропейских художников, например сцена *Рождение святого* одновременно воспроизводится в житийном издании Николая Чудотворца в репродукциях полотен Б. Анджелико и Дж. Да Фабриано¹ [7]. Для современных художников-иллюстраторов житие Николая Угодника открывает широкие возможности для творчества – создания иллюстраций-картин, в которых автор передает свое видение житийных событий [22], или стилизации иконописных изображений Святителя, допускающей достаточно вольное обращение с иконографическим каноном [9]. Примером последней может служить «Житие Святителя Николая

¹ Фра Анжелико (1400–1455) – итальянский художник эпохи Раннего Возрождения, доминиканский монах; Джентиле да Фабриано (1360–1427) – римский живописец периода поздней итальянской готики.

Чудотворца в пересказе для детей», где Николай Чудотворец, изображенный на фоне палат, куполов-луковок церковей, спасенного им моряка в лаптях, напоминает, скорее, русского старца, чем византийского архиерея [26]. В ряде изданий духовной литературы о Николае Угоднике иконы Святителя сами становятся предметом рассмотрения (образ Николы Угрешского, Николы Можайского, Николы Зарайского и др.), при этом репродукции соответствующих икон помещаются с сопроводительными текстами, в которых акцент преимущественно делается на их культурно-исторической значимости.

Искусствоведческий дискурс представляет собой **совокупность текстов разных жанров, обслуживающих светскую и отчасти религиозную коммуникацию¹, назначением которых является изучение, научное описание, систематизация и популяризация произведений искусства.** Данный дискурс представлен каталогами, научными статьями, монографиями, альбомными изданиями и др., предназначенными как для специалистов-искусствоведов, так и непрофессионалов, людей, интересующихся искусством. В отличие от житийного дискурса, где литературное житие «переводится» на язык изображения в миниатюрах и житийных иконах, в искусствоведческом дискурсе происходит противоположный процесс – само изображение, житийная икона становится объектом вербализации и интерпретации. Сакральная сущность иконы отступает на задний план, а на передний выдвигается ее эстетическая и научная ценность. При этом житийная канва, столь важная для литературного жития и житийной иконы в религиозной коммуникации, становится в искусствоведческом дискурсе, скорее, сопроводительным фоном, необходимым для полноты описания произведения искусства. Между вербальными и иконическими средствами в искусствоведческом дискурсе складываются автосемантические отношения, однако вербальный компонент не является полностью автономным в силу своей направленности на изобразительный компонент, без которого он не может быть адекватно воспринят и истолкован адресатом. Это позволяет, на наш взгляд, отнести искусствоведческие тексты к креолизованным текстам с **относительно полной креолизацией.**

¹ Иконография как наука, занимающаяся систематизацией и описанием изображений, сформировалась в качестве самостоятельной дисциплины в рамках церковной археологии в XIX в. [6].

В отличие от житийного дискурса, в центре которого находится личность самого Николая Чудотворца, в искусствоведческом дискурсе предметом рассмотрения становится изобразительный, художественный образ Святителя. В зависимости от жанра искусствоведческого дискурса, интенции автора ракурс освещения образа Святителя может меняться. Так, в каталогах музейных фондов, предназначенных для специалистов (искусствоведов, музейных работников, иконописцев), задачей которых является музейно-археологическое описание иконы (материал, техника, размер, степень сохранности, данные о реставрации, происхождении, миграции), основное внимание уделяется объективной характеристике изображения внешнего облика Святителя (фигура, лик, осанка, поза, жесты), его архиерейского облачения. При этом особую важность приобретает техника письма, цветовая гамма иконы. Приведем в качестве примера описание изображения Николая Угодника из каталога, содержащее значительное количество иконописных терминов:

Изображение поясное. Никола правой рукой благословляет, на левой держит Евангелие. Фелонь розовая, её складки намечены темными штрихами и голубыми бликами. Омофор белый с черными крестами, нижняя одежда зеленая (видна у рукава и ворота). Украшения одежд и Евангелия – охряной ассист, мелкие «жемчуга» и «камни». Лик написан мазками желтой охры по коричневому санкирю, с зелеными и красноватыми тенями и длинными, изогнутыми белильными «движками».

В некоторых описаниях в каталогах содержатся указания на особенности фигуры, лика Святителя, отличающие его от изображений на других иконах, например:

Фигура Николы высокая, удлинённых пропорций, с маленькой продолговатой головой.

Широкая фигура его монументальна, благодаря величавому движению и рисунку ниспадающих почти до ног складок белой, чуть зеленоватой фелони.

Продолговатая с высоким бугристым лбом голова Николы опущена седыми вьющимися волосами. Маленькое лицо с коротким мясистым носом освещено взглядом широко раскрытых круглых глаз, направленных вправо.

Лицо горбоносое, с тесно поставленными глазами, с внимательным, суровым взглядом.

В альбомных изданиях, научных статьях, монографиях на передний план выдвигаются художественные достоинства иконы как

произведения искусства, мастерство художника (иконографический тип, композиция, образный строй, стилистические особенности, стилистические аналогии, личная манера письма, художественные приемы и т. д.). Этим объясняется то, что в содержательной структуре данных жанров особую значимость приобретает оценочный компонент. Так, при описании иконы «Святой Николай Зарайский, с житием» из города Боровичи в альбоме [11] и научной статье [23] используются лексические единицы, словосочетания, выражающие высокую степень положительной оценки: *большая художественная ценность, изысканность узоров, тонкость исполнения, с наибольшей яркостью, с большим искусством, удивительно тонкие и продуманные сочетания, гармония тонов, красочность колорита* и т. п. Существенным для содержания искусствоведческого дискурса является дейктический компонент, указывающий на пространственное расположение лиц, предметов, архитектурного и природного ландшафта на иконе. Его языковыми маркерами являются словосочетания с локальной семантикой: *в правом верхнем углу, в левом нижнем углу, верхнее поле, боковые поля, вокруг средника, в центре, на фоне, передний план* и др. Вот как автором статьи описываются клейма житийной иконы Николая Угодника:



Изображение житийной иконы
из Боровичей

Пространство изображено в иконе с большим искусством. Так, в «чуде с хлебами» чувствуется передний план с сидящими за столом людьми, большая группа людей на втором плане, а в глубине – здания, полузакрытые горкой. С таким же мастерством передана глубина в клеймах нижнего поля с изображением морских сцен.

В каталогах, альбомных изданиях при презентации житийных икон дейктический компонент часто реализуется с помощью схем, содержащих указание на порядок клейм.

В искусствоведческих описаниях образа Николая Чудотворца часто отмечается приверженность художников определенным иконописным традициям. Например:

Но само изображение несет в себе старую традицию. Оно обладает повышенной эмоциональностью, восходящей к искусству зрелого XIII в. Контрастом разномасштабных фигур, монументальностью облика Николая, напряженностью его лика икона похожа на старые новгородские миниатюры...

Важным при раскрытии образа Святителя в искусствоведческом дискурсе является его эстетическое воздействие, впечатление, возникающее у зрителей: экспрессия, выразительность, торжественность, величие и т. п. Например:

Сдвинутые, изломанные брови и небольшой сжатый рот делают его образ очень выразительным, несмотря на то, что на живописи много утрат.

Показательно также и то, как древний тип обретает местное наполнение: образ Николы благодаря окружающим изображениям получает особую торжественность...

В искусствоведческих описаниях, где исследователи пытаются показать особенности личности Николая Угодника, запечатленные в иконе, в орбиту рассмотрения вовлекается психологическая нагрузка образа. В облике Николая Чудотворца обычно подчеркивается его поучительная роль и высокая духовность, непреклонность, надежность, героическое начало. Приведем примеры, где раскрываются разные грани личности Святого:

В аскетически бледном, бескровном, отрешенном лице Николы чувствуется скрытая энергия и, несмотря на примитивность письма, внутренняя утонченность. Его чертам присущи пронзительность, нервность, противоречащие внешней застылости.

Линии фигуры Святого как бы врезаны в поверхность доски, в них есть нечто чеканное. Образ Святителя посылает в мир, предстоящий иконе, активные импульсы силы, мощи, несокрушимости, именно такое искусство – императивное, решительное, далекое от созерцательности, собеседования, одухотворенного диалога святых и предстоящих им

молящихся, стало главной идеей, которую стремились отразить в образах иконописи эпохи¹.

Нередко авторы искусствоведческого дискурса отмечают в иконописных изображениях Николая Угодника мягченность образа, мудрость, доброту Святого, что наиболее соответствует традиционному представлению о нем как о сострадательном помощнике людям в любой беде:

В русском искусстве на протяжении XIV в. в образе Николы постепенно проявляются тонкость внутреннего склада, участливое милосердие.

Величавая поза святого с поднятой благословляющей десницей, держащего в левой руке Евангелие. Спокойная, недоступная и всепроникающая мудрость во взгляде его темных, чуть в сторону смотрящих глаз.

Другой герой эпохи – Никола из иконы «Николай Зарайский с житием» спокоен и мудр. Он спешит на помощь людям то на суше, то на море. В каждом клейме появляется его тихая фигура и всюду он полон теплоты и отзывчивости.

В ряде искусствоведческих описаний изобразительный образ Николая Чудотворца интерпретируется с позиции его духовно-религиозного содержания. Так в монографии Н. А. Барской «Сюжеты и образы древнерусской живописи» [5] объясняется сакральная символика иконописного образа Св. Николая Угодника из Духова монастыря (XIII в.), глубинный смысл служения Святителя человечеству:

Одежды святого Николая – одежды православного архиерея – имеют глубокий символический смысл, указывающий на высокое назначение священнослужителя. И напоминая об этом, пишет их мастер. Четко очерчивает он золотом надетую на шею святого Николая золотую епитрахиль, означающую благодать Святого Духа, сходящего для совершения святых таинств, точно выводит узор на ней. Глубоким багряным тоном пишет он покрывающую торс святого фелонь, прообразом которой послужил хитон, в котором претерпел страсти Иисус Христос. Белым с золотым

¹В Греции отдавали предпочтение утонченному и интеллектуальному типу святителя: это не столько чудотворец, сколько философ, размышляющий о судьбах христианства и человечества. На Балканах, в Сербии, Македонии фигура Святителя обрела внушительные очертания, этим подчеркивалась физическая мощь и масштаб Святого. Русские образы Святителя Николая в основном образы защитительного характера. Суровость облика Николая Чудотворца характерна для новгородских икон [12].

приплеском, с золотыми крестами по черному изображает лежащий на плечах святого Николая омофор – широкую полосу ткани, означающую положенное на плечи заблудшее «овче» – человечество, которое вслед за Иисусом Христом, как и он, кладут себе на плечи служители Церкви. Покровенной рукой на омофоре держит святой Николай Евангелие – источник его веры, источник преобразившей его силы, и жарким, алым цветом горит его обрез, сверкают на желтизне переплета драгоценные алые и голубые камни.

Таким образом, житийный и искусствоведческий дискурсы, обращенные к высшим проявлениям человеческой природы – духовно-религиозной и эстетической, своими путями с помощью вербальных и иконических средств способствуют созданию, почитанию и популяризации образа Святителя Николая Чудотворца – «скорого помощника» и «теплого заступника» людей у Господа¹.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Александрова Т. Л., Суздальцева Т. В.* Русь уходящая. Рассказы митрополита. – М., 2004. – 464 с.
2. *Алексеев С.* Зримая истина. Энциклопедия православной иконы. – СПб. : Нева ; М. : ОЛМА-ПРЕСС Образование. – 416 с.
3. Житие Николая Чудотворца. Отрывок из Летописного свода (рукопись). – М., 1560–1570. – (ГБЛ, ф. 37 – собр. Большакова, № 15).
4. *Анисимова Е. Е.* Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов). – М. : Тезаурус, 2013. – 122 с.
5. *Барская Н. А.* Сюжеты и образы древнерусской живописи. – М. : Просвещение, 1993. – 223 с.
6. *Бобров Ю. Г.* Основы иконографии древнерусской живописи. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1996. – 256 с.
7. *Владимирова Е.* Святитель Николай Чудотворец. – М. : ЭКСМО, 2011. – 128 с.
8. *Вознесенский А.* Иконописное изображение святителя Николая. Памятники его и история // Святитель Николай Чудотворец. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – С. 178 – 230.
9. *Гиттиус А.* Николай Чудотворец. – СПб. : Глаголь Добро, 2010. – 224 с.
10. *Замятина Н. А.* Надписи на иконах Святителя Николая Мирликийского // Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности

¹ Молитва Николаю Чудотворцу начинается словами: «О, всесвятый Николае, угодниче преизрядный Господень, теплый наш заступниче, и везде в скорбех скорый помощниче!» [21, с. 71].

- и иконографии. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2006. – С. 204–256.
11. *Игнашина Е. В., Комарова Ю. Б.* Святитель Николай Чудотворец. Житие в иконе. – М. : Гранд-Холдинг, 2009. – 64 с.
 12. Икона. Атлас Православной иконы. – М. : Феория, 2013. – 496 с.
 13. *Князев Е. А., Князева Е. Ю., А. А. Евстигнеев* Святитель Николай Чудотворец. – М. : ОЛМА медиа Групп, 2013. – 304 с.
 14. *Комашко Е. С.* Русская житийная икона. – М. : Книги WAM, 2007. – 352 с.
 15. *Кочетков И. А.* Житийная икона в ее отношении к тексту жития : канд. дис. ... искусствовед. наук. – М., 1974. – 222 с.
 16. *Левочкин И. В.* Образ Святителя Николая Мирликийского в русской книжной миниатюре // Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности и иконографии. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2006. – С. 150–158.
 17. *Лихачёва В. Д.* Искусство книги. Константинополь XI в. – М. : Наука, 1976. – 181 с.
 18. *Метафраст С.* Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды. – М. : Ладомир, 1994. – С. 140–155.
 19. *Пак Н. В.* Житийные памятники о Николае Чудотворце в русской книжности : дис. ... канд. филол. наук. – М., 2000. – 425 с.
 20. *Полякова С. В.* Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 218–266.
 21. Православный молитвослов и Псалтырь. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1991. – 256 с.
 22. Святитель Николай Чудотворец : житие. – М. : Новоспасский монастырь, 2006. – 80 с.
 23. *Смирнова Э. С.* Икона Николы из Боровичей // сообщения Государственного Русского музея. – Л. : 1961. Вып. VII. – С. 52–59.
 24. *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. – М. : Наука, 1976. – 388 с.
 25. *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. – М. : Наука, 1994. – 480 с.
 26. *Ткаченко А.* Житие Святителя Николая Чудотворца в пересказе для детей. – М. : Никая, 2013. – 38 с.

УДК 81'42

И. А. Гусейнова

д-р филол. наук, доц., проф. каф. немецкого языка
переводческого факультета МГЛУ, декан переводческого факультета;
e-mail: ginnar@mail.ru

ЖАНР АПОКАЛИПСИСА: СЦЕНАРИИ БУДУЩЕГО?

Статья посвящена взаимодействию и взаимовлиянию явлений массовой культуры и религии, транслируемых современными кинематографическими средствами. При этом религия рассматривается в качестве сакрально-когнитивного комплекса, направленного на формирование ценностных систем, релевантных для различных этносоциумов. Парадоксальным образом продвижению идеи добра и благополучия служат эсхатологические мотивы и нуминозное.

Ключевые слова: Библия; религиозный дискурс; научный дискурс; жанр апокалипсиса; откровение; эсхатологические мотивы; семиотические коды; институт; гибридизация.

I. A. Guseynova

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
German Language Department, Faculty of Translation and Interpreting,
Dean of Faculty of Translation and Interpreting, MSLU

APOCALYPTIC GENRE: SCRIPTS OF THE FUTURE?

The article dwells on the interaction and the mutual influence of popular culture and religion, both transmitted through modern cinematography. In this context religion is viewed as a sacral-cognitive complex, aimed at the formation of value systems relevant to different ethnic groups. Paradoxically, the idea of goodness and welfare is promoted by eschatological motives and the idea of the numinous.

Key words: the Bible; religious discourse; scientific discourse; the genre of the «Apocalypse»; revelation; eschatological motive; semiotic codes; institution; hybridization.

Лучше один раз увидеть,
чем сто раз услышать
Восточная поговорка

Растущий интерес ученых к процессам гибридизации, осуществляемых на институциональном уровне, с одной стороны, и на различных языковых уровнях – дискурсивном, коммуникативном, жанровом, текстовом и других – с другой – свидетельствуют о необходимости

выстраивания теоретических подходов, обеспечивающих изучение сложных, зачастую ненаблюдаемых явлений.

Привлечение *мировоззренческого компонента* служит усовершенствованию и обогащению существующих методологических баз, а также способствует возникновению синергетического эффекта. Используем в качестве примера слияние, или гибридизацию, таких, на первый взгляд, несовместимых видов дискурса, как научный и религиозный. Следует также упомянуть то обстоятельство, что объект лингвистического исследования постоянно укрупняется и усложняется: от семантического анализа *слова* ученые переходят к анализу *текста*, от анализа *текста* – к анализу *дискурса* и интерпретации. Помимо этого, в последнее время наметился явный сдвиг в сторону *анализа явлений культуры*, что повлекло за собой проблему выработки методологических оснований путем «глобального идейного синтеза», поскольку, как справедливо отмечает И. Т. Касавин [5], «принципиальная неполнота каждой отдельной дисциплины обнаруживается, как только возникает потребность в новом мировоззрении» [2, с. 6]. Разработка принципиально новых *единых* концептуальных систем требует обращения к достижениям различных наук – культурологии, политологии, экономике, лингвистике, синергетике и, не в последнюю очередь, к *религиоведению*.

Несмотря на обилие конфессий и разнообразие вероучений, в Библии традиционно выделяют два концепта веры: «вера Авраама, основанная на равноправном договоре с Богом, и вера Иова, являющаяся результатом мучительного страдания, разочарования и надежды, т. е. итогом процесса самопознания» [2, с. 7]. Это положение позволяет рассматривать религию как *сакрально-когнитивный комплекс*, ориентированный на формирование ценностных систем, определяющих поведение индивида в национально-культурном сообществе. Таким образом, религия может рассматриваться в качестве этапа духовного становления индивида и человечества в целом, которое выражается в пути познания и попытке анализа и обобщения явлений эколого-социальной действительности, с одной стороны, и в стремлении к личному самосовершенствованию – с другой. Отношение философов к религии амбивалентно, а их взгляды противоречивы, однако анализ *апокалипсиса* и заложенной в нем *идеи спасения* – сквозных ценностных понятий Библии – позволяет сделать некоторые

обобщения применительно к существующим сакральным традициям: 1) в буддизме идея спасения / перевоплощения тесно связана с действиями и поступками человека, его активностью и деятельностью: человек на протяжении всей своей жизни придерживается определенных ритуалов, постоянно оценивает этапы своего становления и развития на жизненном пути, однако индивид сам определяет для себя путь к самосовершенствованию, например через аскетизм или мирозерцание и пр.; 2) идея спасения в католицизме и православии решается институциональным путем – через обязательную принадлежность институту церкви, усиленную определенными ритуалами, выполняемыми всеми членами данного институционального сообщества; 3) в исламе, а также в иудаизме и лютеранстве идея спасения заключается в вере и в «ожидаемой милости предопределения» [ср.: 7, с. 850]. Для всех религий общим является: 1) обращение к Богу как божеству; 2) наличие веры человека в сверхъестественное; 3) присутствие мотива страха, неотвратимости возмездия и наказания за поступки и действия, противоречащие религиозно-этическим нормам института церкви; 4) появление наделенного сверхспособностями индивида, благодаря которому реализуется победа *добра* и низвержение *зла* – основных нравственных категорий религиозного дискурса.

В контексте вышесказанного *апокалипсис* и *идею спасения* мы определяем как *эсхатологический акцент* – сосредоточенность на провидческих и сверхъестественных особенностях человека, обеспечивающих реализацию ценностной системы в большинстве социумов, с одной стороны, и наличие ситуации-катастрофы, требующей незамедлительного решения для предотвращения природного, экономического, политического, социального, экологического и подобного катаклизма – с другой.

Напомним, что эсхатология (ср. *греч.* eschatos – последний) является «учением о конце света, входящим составной частью во многие религии» [3, с. 933]. Усиливают эсхатологический акцент в современной культуре транслируемые в ее формах реализации – живописи, литературе, кино и др. – *ощущения* близкого конца света. По мнению многих отечественных и зарубежных ученых-богословов и философов (П. Флоренского, У. Джемса, Р. Отто и др.), «в основе всякой религии лежит *страх Божий*, и чтобы понять суть религии, надо *научиться страшиться*». Р. Отто утверждает, что «религия рождалась

не из естественного страха, священный ужас не имел ничего общего с обычным страхом. *Нуминозное* (от лат. *numen* – божественное волеизъявление, божество) ощущается как жуткое, как *демонический ужас*¹.

Для осуществления содержательного анализа эсхатологического акцента в современном кино, прежде всего необходимо обратиться к оригинальному общепринятому источнику – к Библии, содержащей библейские тексты по синодальному переводу [1], и попытаться увидеть те *эсхатологические мотивы*, которые нашли свое дальнейшее развитие в явлениях массовой культуры.

В философской и критической литературе XX в. (см. труды В. В. Розанова, Е. Н. Трубецкого, П. Тейар де Шардена и др.) апокалипсис принято считать неотъемлемой частью христианского писания. Известно, что в христианской традиции рассматриваются несколько апокалипсисов: апокалипсис Петра, Иоанна, «Пастырь» Гермы, однако описание апостола Иоанна, выполненное в виде послания семи церквям Малой Азии – Эфеса, Смирны, Пергама, Фиатры, Сард, Филадельфии и Лаодикии, – принято считать классическим. Напомним, что понятие апокалипсиса трактуется как «откровение» о будущем, точнее, описание событий ближайшего будущего, сопровождающееся фантастическими видениями» [6, с. 16]. *Апокалипсис*, или *Откровения*, представлены в Новом Завете как «Откровение Иисуса Христа Иоанну» [1, с. 250–254]. В Откровении 1: 9–18 Иоанн сообщает, что на острове Патмос в воскресный день он услышал позади себя трубный голос: «Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквям, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию» [1, с. 250]. В Откровении 6: 1–8 [1, с. 251] Агнец, вскрывая одну за другой семь печатей, выпускает по очереди говорящих четырех животных, каждое из которых призывает Иоанна к следующему: «Иди и смотри» [1, с. 251]. В *Откровениях* представлены: венценосный всадник-победитель на белом коне, всадник на рыжем коне, которому «дано взять мир с земли, и чтобы убивали друг друга», всадник на вороном коне, «имеющий меру в руке своей» и произносящий «хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий; еля же и вина не повреждай», четвертый всадник на

¹Цит. по: [9, с. 639].

бледном коне, «которому имя смерть», имеющий власть «умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» [1, с. 251].

Образы меняются после вскрытия седьмой печати. Описания в Откровении 8: 1–8 сопровождаются приходом Ангела, совершающего жертвоприношение, и семи Ангелов, имеющих трубы и возвещающих «град и огонь, смешанные с кровью» и о том, что «третья часть дерев сгорела, и вся трава зеленая сгорела; гора, пылающая огнем, низверглась в море; и третья часть моря сделалась кровью» [1, с. 252]. В Откровении 12: 7–12 «произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них...» [1, с. 253]. Важно, что на небе воюющим не хватило места, и они были низвергнуты на землю, давая возможность для веселья небесам и «обитающим на них!» [1, с. 253].

Завершает цикл Откровение 21: 1–7, где Иисус, по словам Иоанна, утверждает: «Побеждающий наследует все, и Буду ему Богом, и он будет мне сыном» [1, с. 254].

Примечательно, что издание Библии, из которого мы приводим цитаты, является «*Библией в иллюстрациях Юлиуса Шнорр фон Карольсфельда с библейскими текстами по синодальному переводу*» [1]. Это обстоятельство подтверждает тезис, высказанный Ю. М. Лотманом о том, что «на протяжении всей истории человечества, как бы далеко мы ни углублялись, мы находим два независимых и равноправных культурных знака: слово и рисунок. У каждого из них – своя история. Однако для развития культуры, видимо, необходимо наличие обоих типов знаковых систем» [4, с. 7].

Такое понимание роли семиотических кодов предполагает их реализацию в самых разнообразных жанрах дискурса. На наш взгляд, апокалипсис наиболее зримо представлен в тех литературных жанрах, в которых своеобразие художественного вымысла граничит с фантазмагорическими видениями, снами, пророчествами, зафиксированными в религиозной литературе прошлого. Этому содержанию отвечают, прежде всего, жанры сказки, фантастики, фэнтези и др. «Зримость» находит свое воплощение и в кинематографе, который, пользуясь достижениями компьютерной графики и иных инновационных технологий, способствует «оживлению» фантастических образов, будоражащих наше воображение, а также стимулирующих страх и неотвратимость наказания за грехи.

В условиях глобализма апокалипсис является одним из сценариев будущего, привлекающего интерес различных слоев современного общества и институциональных организаций, в том числе и института церкви. В контексте вышеизложенного наибольший интерес представляет вопрос о соотношении массовой культуры и религии: возможен ли их диалог как «диалог культур» [8], несет ли он в себе те ценностные смыслы, которые традиционно транслируют как интеллектуальная общественность, так и духовные лица?

Для установления возможных точек пересечения интересов культуры и религии мы обратились к такому массовому виду искусства, как современный кинематограф.

В качестве материала для анализа методом сплошной выборки мы отобрали рецензии на художественные фильмы, вышедшие в прокат в РФ в период с 2010 по 2013 гг. включительно (<http://www.kinoafisha.msk.ru/>).

Следующий шаг заключался в выделении фильмов, имеющих в названиях компоненты, отсылающие к ключевым понятиям религиозного дискурса, например: «Ангелы и демоны», «Антихрист», «Апокалипсис», «Город грехов», «Знамение», «Обитель зла», «Омен 666», «Пекло», «Репортаж из преисподней», «Царство небесное», «Элизиум – рай не на Земле» и др.

Проведенный нами анализ эмпирического кинематографического материала показал некоторые закономерности композиционно-содержательного построения художественных фильмов с религиозной тематикой.

Несмотря на разнообразие и пестроту названий фильмов и рецензий к ним, можно выделить *единое (шаблонное) построение* вышеуказанных фильмов. Обязательными участниками являются: а) герой-одиночка; б) группа носителей «зла». Герой-одиночка помещается в условия, которые дают возможность для совершения «правильных» («добрых») и «неправильных», но морально и этически оправданных поступков. Если присмотреться внимательнее к построению фильма, то в заданном шаблоне можно увидеть два основных элемента, присущих религиозной живописи – это наличие центральной сакральной фигуры (ср. герой-одиночка) и серии расположенных вокруг него изображений, повествующих о его встречах с обычными людьми и о его деяниях. Последнее предполагает

кинематографическое решение, т. е. покadroвое построение фильма. Возникающая в результате нарративная структура фильма позволяет останавливаться на основных моментах жизни главного героя (центральной фигуры), выстраивать их в хронологическом или логически обусловленном порядке, сегментировать пространство в соответствии с заданным эсхатологическим мотивом. Герой-одиночка является при этом сквозной ценностной фигурой, оказывающей сопротивление силам зла, а также «скрепой», обеспечивающей единство структуры и содержания фильма при наличии разнообразных эпизодов со сценами любви, насилия, погони, философских размышлений и пр., служащих динамическому развитию кинематографического повествования.

Герой-одиночка обладает или стремится обладать религиозным / сакральным *артефактом*, присутствие которого способствует победе добра над силами зла. Преимущественно артефактом владеют представители зла, что позволяет в полной мере использовать картины и образы *ужаса*, запечатленные в слове и рисунке «Откровений», с одной стороны, и показывать выход из сложившихся эсхатологических и нуминозных ситуаций – с другой.

«Драматический конфликт» [4] в апокалипсическом мотиве применительно к кино строится на *синтезе* знаний Библии и на эмоциональной вере зрителя в достоверность происходящего в фильме. Этому способствует одновременное взаимодействие и взаимовлияние изображения и словесного оформления, содержащие отсылки к прецедентному тексту – Библии, включая «Откровения».

Применение компьютерной графики позволяет визуализировать образы, зафиксированные в «Откровениях», порождая *ощущения близкого конца света*, стимулируя состояние ужаса, являющегося основным компонентом эсхатологического мотива. Кинематографические приемы – использование крупного и далекого планов, различных ракурсов, комбинированных съемок, сдвигов пропорций и пр. – способствуют усилению визуального эффекта и материализации нуминозного.

Для анализируемых фильмов характерна *нарративность изображения типа* [4]. Эмоциональная насыщенность путем изменений мимики лица героя-одиночки приводит к динамическому развитию нарративной структуры фильма при одновременном сохранении его смысловых элементов, материализующих эсхатологический мотив.

В фильмах, отсылающих к видениям апокалипсиса, герой-одиночка поставлен в ситуации, в которых его действия применительно к реальной жизни осуществимы весьма условно, ср.: высокая скорость перемещений в пространстве и во времени. Это способствует моделированию возникающих ситуаций и порождает *диалог* центральной фигуры со зрителем. Это обстоятельство также соотносимо с традиционными элементами религиозной живописи, упомянутыми выше.

Диалог героя-одиночки со зрителем усиливается посредством использования эффекта *театральности*, способствующего уравниванию святителя (героя-одиночки) с обычными людьми в традициях двух общепризнанных концептах веры Авраама и Иова.

Итак, анализ приведенных выше «Откровений» и эмпирического кинематографического материала позволяет выделить ключевые содержательные моменты, которые находят свое воплощение в кинематографе – среде, формирующей условия для соединения и смешения священной и профанной сфер. В данном контексте кинематограф выступает в качестве прорывного семиотического кода, обеспечивающего визуализацию библейских сюжетов, с одной стороны, и представления эсхатологических сценариев, прогнозирующих результаты деятельности человечества в мировых масштабах – с другой.

Анализ эмпирического материала позволяет также сделать некоторые выводы относительно взаимодействия и взаимовлияния массовой культуры и христианской религии в современных условиях:

- апокалипсис трактуется как в христианском писании, так и в дискурсе массовой культуры в качестве духовного выбора человечества;
- апокалипсис представлен как противоречивое единство: трагическая гибель человечества сопровождается одновременно его духовным возрождением, что придает религиозному содержанию и его кинематографическому воплощению особый метафизический смысл – *жизнь* человечества поставлена выше всего;
- апокалипсис представлен в дискурсе как космологическое повествование, которое из экологической (террористической, космической и т. п.) катастрофы превращается, по замыслу адресанта, в экологический манифест адресату, постулирующий бережное отношение к природе и окружающему миру, друг к другу;
- специфика визуализации апокалипсиса зависит от ключевых параметров жанра.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия в иллюстрациях Юлиуса Шнорр фон Карольсфельда с библейскими текстами по синодальному переводу. – Чехия : Изд-во «Свет на Востоке» для Объединенных библейских обществ : United Bible Societies, 1995. – 255 с.
2. Касавин И. Т. О возможности нового направления исследований «Science & Spirituality» / Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход: науч. тр. / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 5–10.
3. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. – М. : Эксмо, 2005. – 944 с.
4. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. – Таллинн : Ээсти Раамат, 1973. – 138 с.
5. Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход : науч. тр. / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2006. – 472 с.
6. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени / сост., вступ. ст. А. В. Малинова. – СПб. : Азбука, 2001. – 416 с.
7. Социология: Энциклопедия / сост.: А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Минск : Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
8. Степин А. С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур: наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход : науч. тр. / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Канон⁺ РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 11–25.
9. Энциклопедический социологический словарь / общ. ред. Акад. РАН Г. В. Осипова. – М. : РАН Институт социально-политических исследований, 1995. – 939 с.

УДК 81-13

Е. С. Никитина

канд. филол. наук, доц., ведущий научный сотрудник
отдела психолингвистики Института языкознания РАН;
e-mail: M1253076@narod.ru

ПОНИМАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НА МАТЕРИАЛЕ ОДНОГО БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА

Психогерменевтика различает способы понимания и интерпретации. Интерпретация предполагает «втягивание» текста в сферу текстовой компетенции коммуникатора. Понимание, напротив, предполагает работу на «территории» текста, диалогическое отношение к нему как субъекту коммуникативного взаимодействия. Понимание предшествует интерпретациям. Вначале – выделение смысла того, что есть в тексте, а уже затем интерпретация его в свете возникшей коммуникативной задачи. И что особенно важно – интерпретации могут находиться друг с другом в диалогических отношениях, тем самым расширяя горизонты понимания.

Ключевые слова: смысл; текст; понимание; интерпретации; сферы опыта; диалог смыслов; типологическое понимание.

E. S. Nikitina

Ph.D. (Philology), Associate Professor, Leading Researcher,
Psycholinguistics Department, Institute of Linguistics RAS

UNDERSTANDING AND INTERPRETATIONS ON THE EXAMPLE OF A BIBLICAL STORY

Psycho-hermeneutics today distinguishes ways of understanding and interpreting. Interpretation presupposes “involving” the text in the domain of the communicator’s text competence. On the contrary, understanding presupposes work on “text territories”, the dialogical attitude to the text as to the subject of communicative interaction. Understanding precedes interpretations which may be dialogically related to each other thus expanding the horizons of understanding.

Key words: sense; text; understanding; interpretations; experience spheres; dialogue of senses; typological understanding.

Начнем с канонического текста предательства Иудой Искариотом учителя своего Иисуса Назаретянина. В Евангелии от Матфея сказано:

Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребреников; и с того времени он искал удобного случая предать Его [5, гл. 26, с. 32].

Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками; И когда ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Они весьма опечалились и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли Господи? Он же сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня. Впрочем, Сын Человеческий идет, как писано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться. При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? (Иисус) говорит ему: ты сказал [5, гл. 26, с. 32–33].

Тогда приходит к ученикам своим и говорит им: вы все еще спите и почиваете? Вот приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня. И когда еще говорил Он, вот, Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его. И тотчас подошел к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его. Иисус же сказал ему: друг, для чего ты пришел? Тогда подошли, и возложили руки на Иисуса, и взяли Его [5, гл. 26, с. 33].

Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти; И, связавши Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю. Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав Кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? Смотри сам. И бросив сребреники в храме, он вышел, пошел и удавился. Первосвященники, взявши сребреники, сказали: не позволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. Сделавши же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников; посемя и называется земля та “землей крови” до сего дня [5, гл. 27, с. 34].

Что мы узнаем из канонического текста? Событийный ряд истории, т. е. сюжет. Этот нулевой смысл текста отвечает на вопрос: «Что случилось?». Последующие же смыслы этого повествования будут зависеть от способа типизации того, что рассказано.

Чтобы риторически не повторять вопрос о том, что есть смысл текста, мы просто примем на веру, что смысл есть. Именно смысл связывает текст в единое целое. Именно смысл есть и в начале, и в конце понимания текста. Смысл через вопросы запускает и контролирует процесс понимания. А поскольку понимание имеет собственное содержание, не сводимое ни к каким другим психическим процессам,

будь то мышление, воспоминание, восприятие, можно говорить о содержательных видах смысла. Уровни смысла разрабатывались в герменевтической традиции толкования текстов. Так, опираясь на Филона, Ориген в трактате «О началах» развивает учение о трех смысловых пластах Святого Писания: телесном, душевном и духовном (что соответствует новозаветному пониманию человека как состоящего из тела, души и духа). Телесный, или буквальный, смысл – для простых людей. Душевный смысл – для тех, кто более усерден в вере. Духовный же смысл открывается лишь избранным [10, кн. 4, с. 370–401].

И приступивши, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано; ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет.

Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют.

И сбывается над ними пророчество Исайи, которое говорит: слухом услышите и не уразумеете; и глазами смотреть будете и не увидите; ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их. Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат; ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали [5, гл. 13, с.15].

Так почему Христос говорил притчами? В рассказе об Иуде «Любимый ученик» Юрий Нагибин объясняет это так: «Они и раньше не всегда его понимали, поскольку он говорил притчами, обиняками – лишь такие речи осиливают время и остаются в памяти потомков, но для их простых умов даже прямое слово не всегда было доходчиво» [9, с. 192–193].

Но только ли это? Притча, по определению, есть небольшой рассказ, представленный в форме иносказания и заключающий в себе моральное или религиозное поучение. В ней заложен образец поведения, выбора в той или иной сложной ситуации. Притча всегда учит смотреть на вещи трезво и поступать мудро, без излишней эмоциональности. Она подчас подводит слушателя к постановке неразрешимых, противоречивых проблем бытия, заставляет по иному взглянуть на мир, а далее уже самому сделать вывод как разрешить проблему.

Мудрость притчи как бы снимает ответственность при принятии решений с того, кто последует предложенному образцу. Таков авторитет притч.

Важно, что притча всегда несет в себе обобщение, иносказание, символические подтексты, т. е., в конечном счете, то, что имеет два смысла – прямой и иносказательный. Отсюда – любая притча может быть понята только в контексте смыслового поля, в которое она входит в качестве отдельного эпизода. Только в контексте Целого притча получает свое толкование. А Целое (Учение в нашем случае) видно только Учителю. Поэтому притча строится на **коммуникативной иерархии**, когда есть кто-то, кто знает «истину» и того, кто жаждет ее открытия. И потому Христос говорит притчами, что сокрытый смысл их должен быть растолкован учениками, избранными – посвященными в мудрость учения. «Потрясенные его исходом, они очнутся другими людьми, с обновленным разумом и душой: огненноустые проповедники, бесстрашные подвижники, провидцы, мученики за веру, а одного осенит дивный поэтический дар...» [8, с. 194]. Для стада нужен пастырь. Для текстов – толкователь.

Однако со времен Христа накопленный человечеством опыт распределен по сферам. Наряду с повседневностью и религией возникли сферы научного теоретизирования, художественного творчества, медицины, юриспруденции, игры, педагогики, философии и т. п. Основатель социальной феноменологии и ученик Гуссерля Альфред Шюц называл эти сферы конечными областями значений. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе и переход из одной области в другую не только невозможен, но и требует определенного усилия, предполагает своего рода смысловой скачок. Так, переход из религиозного опыта к повседневности требует определенной душевной и эмоциональной перестройки, заключающейся в переориентации нашего восприятия на «иную» реальность. Значения фактов, предметов, событий в каждой из сфер опыта образуют целостную систему. Одна и та же вещь, к примеру, лепешка из пресного теста, имеет разные значения в религии, науке, повседневной жизни. В каждой из названных сфер ее значение входит в целостную, относительно замкнутую систему значений. Эти системы мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и названы Шюцем конечными областями значений или мирами опыта. Но во всех случаях мы имеем дело именно со

сферами *опыта*. А все, что нам известно о мире, мы знаем из нашего опыта. И в качестве содержания нашего опыта Кощей Бессмертный существует так же, как Иуда Искариот и как книга на моем столе.

Тексты как накопители опыта живут в этих сферах и в них получают свое значение через типологическое толкование. Проблема возникает тогда, когда тексты пересекают границы сфер и попадают на «чужую» территорию.

По мысли Шюца, одни и те же факты в рамках какой-либо из сфер реальности могут трактоваться либо как *знаки*, либо как *символы*. В первом случае они входят в целостную систему, представляющую собой отдельную сферу реальности, конечную область значений; во втором – выводят *за пределы* этой системы, указывая на иную, трансцендентную по отношению к ней, реальность [13, р. 312]. На первой ступени знаки должны пониматься, истолковываться, если возникают трудности, на второй – интерпретироваться.

При попадании в инородную среду текст «остраняется», так как начинает сосуществовать в иной логико-семантической системе.

Приведем несколько поворотов библейского сюжета, не согласующихся с логикой повседневности, с тем, что англичане называют здравым смыслом (*common sense*), а герменевтика – буквальным толкованием.

1. Непоследовательность в поведении человека, подверженного греху сребролюбия. Среди апостолов Иуда заведовал казной братства, отвечал за приход и расход денежных поступлений. Получив 30 сребреников, он с легкостью с ними расстаётся, возвращая обратно в храм. И как отмечает Муретов: «*Неужели жадкий поклонник золотого кумира*» отважился бы на сделку, веря в божественность Иисуса? [8].

2. Зачем целованием уст предавать Учителя врагам, если Христос не скрывался от властей, а открыто проповедовал в синагоге и совершал чудеса при тысячном стечении народа?

3. Христос знал заранее, что будет предан одним из Учеников. Сценарий был написан не им. Тогда в чем обвинять Иуду, который исполняет предписанное и исполняет безукоризненно? Иуда не более чем орудие, он исполняет ту роль, которая была предначертана ему Богом до начала времен. Потому что, если поступки человека предопределены, следовательно, он ни в чем не виноват, его нельзя винить, может быть, наоборот, нужно даже восхвалять.

Неубедительность и противоречия свидетельств евангелистов дали почву различным толкованиям и интерпретациям мотивации предательства. С конца XIX в. выдвинуто множество неканонических версий, пытающихся объяснить мотивы предательства Иуды:

1. Как способ вынудить Христа объявить о своей божественности и разжечь народное восстание против римского гнета (Феофилакт Болгарский, Д. Лайтфут, Х. Борхес, С. Булгаков и др.).

2. Разочарование Иуды в учении Христа (М. Д. Муретов, Ф. Брентано).

3. Божья воля: предательство Иуды не было случайным, оно было деянием предопределенным, занимающим свое таинственное место в деле искупления (А. Франс, Х. Л. Борхес, Аркадий и Борис Стругацкие).

4. Служба в качестве тайного агента Рима или синедриона (М. А. Булгаков, К. Ю. Еськов).

6. Самопожертвование: Иуда выполняет просьбу Иисуса (Евангелие Иуды, Жозе Сарамаго «Евангелие от Иисуса») и др.

Для оправдания, в смысле Станиславского, этих версий необходимо было придумать такие ситуации, где предложенные мотивы были бы типичны, имели бы смысл. Философская мысль и художественная литература взяли на себя такую задачу.

Так, по версии Леонида Андреева, Иуда выполнил просьбу Иисуса – взял на себя тяжкий крест «предателя», чтобы заставить людей очнуться. Нельзя убивать невинного, рассуждает Иуда, а разве Христос в чем-то повинен? И если Пилат, сказав толпе: «Вы привели ко мне человека этого, как развращающего народ, и вот я при вас исследовал и не нашел человека этого виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете его...» [2, с. 125], умывает руки в знак невинности в крови праведника, то Иуда разделяет смерть со своим учителем. Все должно быть сыграно по заранее написанному сценарию, взаправду и только тогда это станет вечной жизнью.

Совершив предательство, Иуда долго плакал, «корчась, извиваясь, царапая ногтями грудь и кусая плечи. Ласкал воображаемые волосы Иисуса, нашептывал тихо что-то нежное и смешное и скрипел зубами. Потом внезапно перестал плакать, стонать и скрежетать зубами и тяжело задумался, склонив на сторону мокрое лицо, похожий на человека, который прислушивается. И так долго стоял он, тяжелый, решительный и всему чужой, как сама судьба.

Тихою любовью, нежным вниманием, ласкою окружил Иуда несчастного Иисуса в эти последние дни его короткой жизни. Стыдливый и робкий, как девушка в своей первой любви, страшно чуткий и проныцательный, как она, – он угадывал малейшие невысказанные желания Иисуса, проникал в сокровенную глубину его ощущений, мимолетных всплеск грусти, тяжелых мгновений усталости. И куда бы ни ступала нога Иисуса, она встречала мягкое, и куда бы ни обращался его взор, он находил приятное». Сцена предания Христа в руки стражников ужасна своим трагизмом. «Вытянувшись в сотню громко звенящих, рыдающих струн, он быстро рванулся к Иисусу и нежно поцеловал его холодную щеку. Так тихо, так нежно, с такой мучительной любовью и тоской, что, будь Иисус цветком на тоненьком стебельке, он не колыхнул бы его поцелуем и жемчужной росы не сронил бы с чистых лепестков. – Иуда, – сказал Иисус и молнией своего взора осветил ту чудовищную грудку насторожившихся теней, что была душой Искарота, – но в бездонную глубину ее не мог проникнуть. – Иуда! Целованием ли предаешь сына человеческого?»

И видел, как дрогнул и пришел в движение весь этот чудовищный хаос. Безмолвным и строгим, как смерть в своем гордом величии, стоял Иуда из Кариота, а внутри его все стеноло, гремело и выло тысячью буйных и огненных голосов: «Да! Целованием любви предаем мы тебя. Целованием любви предаем мы тебя на поругание, на истязания, на смерть! Голосом любви скликаем мы палачей из темных нор и ставим крест – и высоко над теменем земли мы поднимаем на кресте любовью распятую любовь» [2, с. 14–152].

В рассказе Х. Л. Борхеса «Три версии предательства Иуды» Нильс Рунеберг, религиозный человек, член Национального евангелического общества, пишет тезисы о загадке Иуды. Для Рунеберга в них был ключ к разгадке главной тайны богословия. Эти тезисы стали оправданием его жизни и погибелью. «Пьяный от бессонницы и умопомрачительных рассуждений, Нильс Рунеберг бродил по улицам Мальме, громко умоляя, чтобы ему была дарована милость разделить со Спасителем мучения в Аду. Он скончался от разрыва аневризмы первого марта 1912 года» [4, с. 265].

Вот его доводы.

«Иуда, единственный из апостолов, угадал тайную божественность и ужасную цель Иисуса. Слово опустилось до смертного; Иуда, ученик Слова, мог опуститься до предательства и до обитателя геенны огненной. Миропорядок внизу – зеркало миропорядка горнего; земные формы

соответствуют формам небесным; пятна на коже – карта нетленных созвездий; Иуда, неким таинственным образом, – отражение Иисуса. Отсюда тридцать сребреников и поцелуй, отсюда добровольная смерть, чтобы еще верней заслужить Проклятие. <...> Нильс Рунеберг предлагает противоположный стимул: гипертрофированный, почти безграничный аскетизм. Аскет, ради вящей славы Божией, оскверняет и умерщвляет плоть; Иуда сделал то же со своим духом. Он отрекся от чести, от добра, от покоя, от царства небесного, как другие, менее героические, отрекаются от наслаждения. С потрясающей ясностью он заранее продумал свои грехи. В прелюбодеянии обычно участвуют нежность и самоотверженность; в убийстве – храбрость; в профанации и кощунстве – некий сатанинский пыл. Иуда же избрал грехи, не просветленные ни единой добродетелью: злоупотребление доверием (Иоанн, 12, 6) и донос. В его поступках было грандиозное смирение, он считал себя недостойным быть добрым. Павел писал: «Хвалящийся хвались Господом» (1 Коринфянам, 1, 31); Иуда искал Ада, ибо ему было довольно того, что Господь блажен. Он полагал, что блаженство, как и добро, – это атрибут божества и люди не вправе присваивать ее себе. <...> Бог снизошел до того, чтобы стать человеком, рассуждает Нильс Рунеберг, ради спасения рода человеческого; следует полагать, что содеянная им жертва была само совершенство, не запятнанное и не ослабленное какими-либо изъянами. Ограничивать его страдания агонией на кресте в течение одного вечера кощунственно. Утверждение, что он был человеком и был не способен согрешить, содержит в себе противоречие: атрибуты *imprescabilitas* и *humanitas* несовместимы. Кемниц допускает, что Спаситель мог испытывать усталость, холод, волнение, голод и жажду; следует также допустить, что он мог согрешить и погубить свою душу. Знаменитое место: «Ибо Он взошел пред ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия... Он был презрен и умален пред людьми; муж скорбей и изведавший болезни» (Исайя, 53,2-3) – это для многих предсказание о распятом в час его гибели; для некоторых (например, для Ханса Лассена Мартинсена) – отрицание красоты в облике Христа, обычно приписываемой ему в народном предании; для Рунеберга же – точное пророчество не одного мига, но всего ужасного будущего для воплотившегося Слова во времени и в вечности. Бог стал человеком полностью, но стал человеком вплоть до его низости, человеком вплоть до мерзости и бездны. Чтобы спасти нас, он мог избрать любую судьбу из тех, что плетут сложную сеть истории: он мог стать Александром, или Пифагором, или Рюриком, или Иисусом; он избрал самую презренную судьбу: он стал Иудой» [4, с. 260–264].

Любой текст, в качестве сложного знака, может предложить фокусировку смысла на трех своих системных составляющих: предметности, логики (действия) и языке. Но любой текст, как правило, рассматривается в предопределенной ему «зоне значений» (Щюц), он «прикреплен» к «жанровому ожиданию» (М. Бахтин) которое направляет процесс смыслообразования в нужное русло. Однако есть такие тексты, которые пронизывают все сферы человеческого опыта. К ним относится и Библия – собрание священных текстов христиан. Когда такой текст попадает в сферу повседневности, а мы знаем, что библейские сюжеты питают повседневную жизнь, то они вначале истолковываются в соответствии с логикой повседневности.

Внутри этой сферы отработаны механизмы интерпретации, которые позволяют адаптировать «непонятный» текст к логике этой сферы, сделать его «нормальным», типизировать. В повседневность встроены механизмы, предназначенные именно для этих целей: милиция, медицина (в частности, психиатрия), религия (понимаемая как совокупность ритуальных действий). Все они есть неотъемлемые части повседневной реальности, функция которых – элиминировать воздействие трансцендентного, сведя его к нормативно-повседневному. Каждый из этих социальных механизмов вырабатывает собственные специфические методы для достижения своих целей (в этой связи можно говорить о профессиональной интерпретации), но все они решают общую задачу: заделывание «непонятностей» в повседневности и восстановление ее суверенитета. Это могут быть «козни нечистой силы», «преступная деятельность (шпионаж, вредительство)», «душевная болезнь». Выработка таких механизмов была одним из важнейших моментов становления повседневности, ее возникновения из целостной, синкретической совокупности «примитивного» восприятия социального мира.

В отношении предательства Иуды все эти варианты отработаны в литературе.

Так, в романе Кирилла Еськова «Евангелие от Афрания» Иуда – высококвалифицированный сотрудник специальных служб Римской империи, внедренный в окружение Христа в рамках реализации операции «Рыба» и устраненный по указанию прокуратора формально за «двойную игру», а фактически – в связи с изменением планов руководства [6].

У Аркадия и Бориса Стругацких в «Отягощенных злом, или Сорок лет спустя» Иуда представляется как нищий олигофрен, прибившийся к компании Христа и полюбивший последнего. Христос, попав в Иерусалим, чуть не затерялся среди лжепророков и разных «учителей», и единственным вариантом выделиться и привлечь к себе людей для него была мученическая смерть. Христос дает четкие инструкции дурачку Иуде, куда идти и что говорить, который делает это, не понимая значения своих действий [12].

В романе Бориса Акунина «Пелагия и красный петух» персонаж, выдающий себя за Христа, рассказывает, что Иуда решил спасти своего учителя от казни и подговорил остальных апостолов. Двоюродный брат Иисуса – Иуда Фаддей выдал себя за Христа, что Иуда подтвердил перед римскими солдатами поцелуем, и был распят. Иуда же повесился для того, чтобы его муки совести выглядели правдоподобно [1].

Однако процесс интерпретации на этом не останавливаться. Если несогласуемые с логикой повседневности факты все же не удается нормализовать, хотя бы из-за той же множественности интерпретаций (какой верить), тогда их приходится интерпретировать как указание на нечто иное, чем повседневность, т. е. на какую-то иную смысловую сферу. И если следовать мысли Щюца, то на следующей ступени интерпретации факты используются как символы, указывающие на трансцендентную по отношению к повседневности реальность. Шюц полагал, что символы являются средством коммуникации между этими реальностями и реальностью повседневной жизни.

Так, в романе Леонида Андреева предательство становится символом преданности участи Учителя, следование его выбору. «И с этого вечера до самой смерти Иисуса не видел Иуда вблизи его ни одного из учеников, и среди всей этой толпы были только они двое, неразлучные до самой смерти, дико связанные общностью страданий, – тот, кого предали на поругание и муки, и тот, кто его предал. Из одного кубка страданий, как братья, пили они оба, преданный и предатель, и огненная влага одинаково опаляла чистые и нечистые уста». И в час своей смерти, «перед тем как оттолкнуться ногою от края и повиснуть, Иуда из Кариота еще раз заботливо предупредил Иисуса: “Так встретить же меня ласково, я очень устал, Иисус”» [2, с. 113, 151].

Символом искупления становится предательство в трактате Нильса Рунеберга по Х. Л. Борхесу. «Иуда, неким таинственным

образом, – отражение Иисуса. <...> «Слово, воплотившись, перешло из вездесущности в ограниченное пространство, из вечности – в историю, из безграничного блаженства – в состояние изменчивости и смерти; было необходимо, чтобы в ответ на подобную жертву некий человек, представляющий всех людей, совершил равноценную жертву. Этим человеком и был Иуда Искарот» [4, с. 261].

Все эти интерпретации, сосуществующие в едином культурном пространстве, опрокидывают Щюцевский постулат о типологическом понимании. В повседневной жизни человек, согласно тезису Щюца, бессознательно руководствуется предположением, что его партнеры по взаимодействию видят и понимают мир так же, как он сам. Этот общий тезис состоит из двух постулатов.

Постулат взаимозаменяемости точек зрения: «Я принимаю на веру – и предполагаю, что другой поступает так же, – что, если я меняюсь с ним местами так, то его “здесь” станет моим, то я буду находиться в том же удалении от предметов и видеть их в той же степени типичности, как и он сам, более того, для меня будут достижимы те же вещи, что и для него (и наоборот)» [13, р. 112].

Постулат совпадения «систем релевантностей»: «Пока не доказано противоположное, я принимаю на веру (и предполагаю, что другой поступает так же), что различия в перспективах, обусловленные уникальностью его и моей биографических ситуаций, безразличны по отношению к наличным целям любого из нас ... и мы оба отбираем и интерпретируем актуально или потенциально общие объекты и их свойства одинаковым образом или, по крайней мере, “эмпирически идентичным” образом, то есть достаточно одинаковым для достижения любой практической цели» [Ibid].

Проще говоря, несмотря на все индивидуальные, социальные, культурные различия, последние могут не приниматься во внимание для решения повседневных задач. Происходит это по причине типизации партнера по общению. Вся наша повседневная жизнь состоит из встреч с типами, а не с живыми людьми, потому что у живых людей есть проблемы, боли, обиды, симпатии и т. д., а в большинстве повседневных взаимодействий все это нас не интересует. Итак, «оба эти постулата представляют собой средство *типизации* явлений и объектов, принадлежащих к общей для взаимодействующих индивидов среде. Поскольку эти постулаты действительны, постольку объекты

взаимодействия лишаются уникальных черт, свойственных им в непосредственном опыте того или иного индивида, и приобретают черты универсальности и безличности, черты социальности. Эти объекты теперь принимаются на веру каждым из участников взаимодействия и входят в определение ситуации не как субъективные значения его собственного переживания, а как нормативное значение, субстантивированное в фактической жизнедеятельности группы, общности, членом которой является индивид. Применение тезиса о взаимозаменяемости перспектив способствует восполнению приблизительности повседневного знания, делая возможной коммуникацию и взаимопонимание вне ситуаций непосредственного взаимодействия» [7, с. 120].

И все же. Повседневность – это еще и место встречи иных реальностей между собой. Благодаря интерпретациям в жизнь повседневности включаются иные сферы реальности. Типизированная логика дополняется «индивидуальной каузальностью» [3, с. 350]. Включение иных сфер с иной логикой в повседневность может приводить как к изменениям самих интерпретационных схем, так и, соответственно, изменениям представлений о нормальном характере повседневности. Но для этого необходим диалог между интерпретационными вариантами смыслов.

В свое время М. Бахтин показал, что в рамках повседневного общения всякое высказывание двухголосно, т. е. всегда и необходимо характеризуется двоякой направленностью: на предмет речи и на другое слово как чужую речь. Но даже легчайшая аллюзия на чужое высказывание дает речи диалогический поворот. Отношение к чужому слову принципиально отлично от отношения к предмету, но оно всегда сопутствует этому последнему [3, с. 274–275].

Аналогичным образом понимание только тогда адекватно, когда охватывает высказывание в его двухголосой сущности: как тематически определенное и как «отсылающее» к высказываниям других людей, причем подчас отделенных друг от друга во времени и в пространстве.

Заключение. Человеческое сознание никогда не свободно от предубеждений. Не бывает наивного взгляда или взгляда, достигающего «первородной реальности». Есть только гипотезы, версии, ожидаемые сценарии. Наше предубеждение относительно сущности текстов состоит в том, что текст есть рассказ, сколь бы необычным он ни был. Поэтому любая история станет яснее, если рассмотреть

иные возможные способы ее понимания. «Множество интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации» [11, с. 8]. Повседневность уравнивает интерпретации, пропуская их в свое пространство через тексты-скрепы. Понимание же текстов, совершив не один круг интерпретаций, возвращается нас к наставлению древних: достойна лишь та жизнь, что изучена до конца. В данном контексте это поучение может означать следующее: расширяя поле повседневности через включения в него иных реальностей и смыслов, мы, тем самым, уходим от костров единомыслия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Акунин Б.* Пелагия и красный петух. – М. : АСТ, 2003. – 583 с. – (Серия «Провинциальный детектив»).
2. *Андреев Л. Н.* Иуда Искариот. – СПб. : Издательский Д. Нева, 2005. – 192 с.
3. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
4. *Борхес Х. Л.* Три версии предательства Иуды // Борхес Хорхе Луис. Рассказы: Серия «Классика XX века». – Ростов-н/Д : Феникс : Харьков : Фолио, 1999. – 416 с.
5. Евангелие от Матфея. Первая книга Нового Завета. Перепечатано с Синодального издания. – Хельсинки : Библейские общества, 1980. – 296 с.
6. *Еськов К. Ю.* Евангелие от Аффания. – М. : НЦ ЭНАС, 2005. – 260 с.
7. *Ионин Л. Г.* Социология культуры : учеб. пособие для вузов. – 4-е изд. – М. : ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.
8. *Муретов М. Д.* Иуда предатель // Книга Иуды: Антология / сост. С. Ершов. – СПб. : Амфора, 2006. – 430 с.
9. *Нагибин Ю. М.* Любимый ученик // Ю. Нагибин Рассказы синего лягушенка. – М. : РИО МГПО «Мосгорпечать», 1991. – С. 177–199.
10. Ориген. О началах. По изданию Казанской Духовной Академии, 1892 // Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб. : Библиополис, 2008. – 792 с.
11. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью) : пер. с фр. – М., 1995. – 160 с.
12. *Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Отягощенные злом, или Сорок лет спустя. – М. : Прометей, 1989. – 216 с.
13. *Schutz A.* Collected Papers I: The Problem of Social Reality / Ed. by M. Natanson. – Hague : Martinus Nijhoff, 1962. – Pp. 334.

УДК 81:704:003

Л. А. Ноздрина

д-р филол. наук, проф., проф. каф. грамматики и истории немецкого языка
ФНЯ МГЛУ, зав. каф. общего и сравнительного языкознания МГЛУ;
тел.: +7(499) 245-29-94

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

В статье речь идет о православном богослужении с точки зрения семиотики. В центре внимания находятся иконопись, песнопение и церковнославянский язык, которые рассматриваются как взаимодействующие между собой составляющие единого процесса. Автор статьи основывается на существующих сегодня исследованиях священнослужителей и ученых, занимающихся анализом религиозного дискурса.

Ключевые слова: семиотика; религиозный дискурс; знаковая система; христианство; православие; богослужение; икона; иконопись; песнопение; церковнославянский язык; горний мир.

L. A. Nozdrina

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Head of Department of General and Comparative Linguistics, Professor, Department of Grammar and History of the German Language, German Language Faculty; MSLU

THE SEMIOTICS ASPECT OF ORTHODOX LITURGY

The article focuses on Orthodox Liturgy considered from the perspective of semiotics. Icon-painting, chant and the Church Slavonic language viewed as interacting constituents of an indivisible process are under study. Research into religious discourse carried out by scholars including those related to clergy underlies the author's reasoning.

Key words: semiotics; religious discourse; system of symbols; Christianity; Orthodoxy; Liturgy; icon; icon-painting; chant; the Church Slavonic language; hyperreal world.

«Немного раньше, немного позже,
немного так, немного иначе –
но волновавшие меня ощущения будут выражены
и определяют собою характер будущего знания.
Теперь я в этом уверен»

П. Флоренский

Проблемы взаимоотношения людей в разных ситуациях, процессы, происходящие при этом в их сознании, во многом предопределяют

отбор и организацию материала, предназначенного для профессионально ориентированной подготовки специалистов, в частности теологов, но в значительной степени и усложняют задачу, поскольку ставят преподавателя перед необходимостью вторгаться в область, по стечению обстоятельств не столь хорошо знакомую многим из нас. Тем не менее, опираясь на жизненный и профессиональный опыт, на фоновые знания, мы пытаемся представить обучающий материал как определенную дидактическую систему, позволяющую обучаемым увидеть мир во всем многообразии когнитивных процессов, происходящих в сознании человека.

Согласно современной точке зрения, каждая знаковая система в культуре – лишь часть целостного механизма взаимодействий между непохожими друг на друга по своей организации взаимодополнительными языками и кодами, образующими семиосферу [8, с. 492]. Разработанное Ю. М. Лотманом понятие «семиосфера» представляет собой семиотическое пространство, равное культуре. Для возникновения акта коммуникации между адресатом и адресантом оба должны иметь предшествующий опыт в семиотико-культурном плане, т. е. владеть кодами данной культуры [6, с. 492].

Используя современные термины, можно сказать, что религиозный дискурс, наряду с институциональным, научным, художественным, опираясь на семиотику, отражает взаимосвязи, существующие между его отдельными составляющими. Представленные при обучении теологии как некий комплекс, они позволяют составить мнение об одном из фрагментов окружающего нас и потустороннего мира так, как он видится верующему человеку.

Отец П. Флоренский писал: «В храме важно все. Все виды искусства образуют единый комплекс. Вне храма, в отрыве друг от друга произведения имеют совсем иное воздействие, неадекватное тому, которое происходит в церкви. В храме все сплетается со всем¹. С точки зрения семиотики можно утверждать, что все виды искусства, используя свои знаковые системы, призваны переносить человека в иной мир, возвышенный, внежитейский, вечный, в атмосферу потустороннего существования, отделенного от земной жизни» [8, с. 161].

Говоря о взаимодействии разных систем и понимая, что описать все семиотические системы, создающие этот мир, невозможно,

¹Цит. по: [6, с. 161].

остановимся лишь на трех из них – на живописной, музыкальной и языковой в Русской Православной Церкви.

Известно, что христианство, пришедшее на Русь из Византии, сменило раннеславянские верования, но не разрушило их полностью [9, с. 343]. Приобщение Киевской Руси к греческому православию, как известно, сохранило древний пласт языческой культуры, которая придала своеобразие христианству на Руси – православию, часто изменяя при этом исходный образец до неузнаваемости.

Паола Волкова в книге «Мост через бездну» пишет: «...неизменны фундаментальные хронологические понятия... «священный бог детали» меняет картину прошлого неузнаваемо... Особенно это относится к античной Греции. Она всюду: вне и внутри нас. Мы – ее производное через алфавит, искусство, философию, театр. А вместе с тем – где она? Руины, фрагменты текстов, обрывки сведений. От поэта Архилоха VI до н. э. осталось лишь несколько строк. Античность, которая «наше все», в то же самое время – «улыбка чеширского кота». Улыбка есть, а кота – нет» [3, с. 128].

Вот об этой «улыбке чеширского кота», т. е. об отзвуках византийской системы и об изменениях, которое претерпело христианство на Руси, оставаясь все-таки в рамках христианства, и хотелось бы сказать.

Сначала о живописном аспекте, или о семиотической живописной системе.

Начать можно со слов князя Е. Н. Трубецкого: «Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение», – пишет он, – «что к великим произведениям живописи нужно относиться как к высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили, вместо того нужно постыливо стоять перед ними и ждать, пока они удостоят нас с нами заговорить».

По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона – больше, чем искусство. Ждать, чтобы она с нами сама заговорила, приходится долго, в особенности в виду того огромного расстояния, которое нас от нее отделяет [10, с. 25].

С. С. Аверинцев в статье «Красота изначальная» приводит эпизод «испытания вер» из «Повести временных лет». С князем Владимиром беседовали и мусульмане, и католики, и хазарские иудаисты, и греческий посланник. Речь грека произвела особое впечатление на князя Владимира: греки говорят «хитро» и «чюдно», каждому

«любо» их послушать. Десять человек посланы князем, чтобы не только услышать, но и посмотреть реальность каждой веры, ее обряд. Молитвенный обряд мусульман, латинский обряд не доставили им эстетического удовлетворения: «Красоты не видежом никоеяже». В Константинополе им показали наконец «красоту церковную». Они рассказывали князю: «Не знаем, на небе ли были мы или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеками пребывает ... Мы же не можем забыть красоты той!». Слово «красота» повторяется, и переживание красоты служит аргументом в пользу реальности присутствия горнего в дольнем. Князь делает свой окончательный выбор. Красота есть доказательство [1, с. 603].

Живописный аспект представлен в православном храме, в частности, иконописью. Принимая во внимание тот факт, что икона представляет собой предмет религиозного культа не только в православии, но и в некоторых других религиях, отметим, что иконография разных народов существенно отличается друг от друга. Связано это, как известно, с этническими, историческими, социально-психологическими, социально-культурными особенностями [9, с. 110].

Даже внутри одной ветви – православной – существовало, как известно, несколько школ, отличающихся подачей образного строя.

В ростовской и московской школах мы находим образы, менее напряженные, мягкие, созерцательные, более плоскостные. Исследователи отмечают гармонию красок, спокойный ритм контуров, прозрачность живописи, в то время как новгородская школа отличается силой, убежденностью, мужеством образов. В них – ощущение праздничности, чистоты красок. Зеленая и «алая со светоносными пробелами» одежда – также характерная черта новгородской школы [9, с. 110].

Существуют большие различия в написании икон между византийской и русской школами. Если в византийской иконописи уделяется большее внимание деталям события, то авторами русской иконы основной акцент ставится на духовном единстве мира. В иконах Древней Руси выработана система (канон) условных приемов воспроизведения Лица Христа, Богородицы, чудотворцев, которая состоит в следующем: плоскостное изображение, отвлеченный фон (часто – золотой), отсутствие реальных объемов, отсутствие трехмерного

пространства, особый отбор элементов пейзажа, подчиненный выявлению символического смысла композиции [9, с. 110].

«Старое народное искусство вместе со старым бытом и укладом ушло безвозвратно из нашей жизни. На его место пришла цивилизация и разнообразная пестрота мимолетных злободневных развлечений», – писала А. Покровская в 1924 г. [7, с. 3]. Для русских людей в то время, когда в Древней Руси создавались иконы (XVI в.), были характерны черты, переработанные и отраженные в иконах того времени: мягкость, нежность выражения, внутренняя слаженность, гуманизм нравственных основ, самоотверженность, приветливость, ласковость [6, с. 167]. Ссылаясь на М. Булгакова, Г. Г. Почепцов отмечает, что русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе. Целостность и системность проявились в семиотических представлениях [8, с. 53].

Существует ряд исследований, посвященных одному сюжету, – «Троице» византийской и «Троице» А. Рублева и свидетельствующих о самостоятельности русского иконописца. Он совершенно по-иному переосмыслил содержание иконы, отсек верхний ветхозаветный ряд, изображающий дуб Мамврийский, мертвый и бесплодный, и сосредоточил внимание на трех фигурах – Святой Троице как единстве, неделимости и неслиянности через композицию и цвет [4, с. 35–39]. «Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставлены взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних»¹.

В XVIII в. живописное направление развивалось под влиянием западного искусства. В нем отмечается особое увлечение натурализмом в барочном стиле, которое продержалась до 1950-х гг., однако на русском Севере же было распространено монастырское и крестьянское иконописание [9, с. 114]. Особенно оно было распространено среди старообрядцев. Так, Б. Шергин, писатель, сказитель, художник, пишет: «...Смала запечатлелась вечно живая красота икон в сердце. И любил я ее всю жизнь» [13, с. 359, 364].

«Иной мир имел иные законы», – пишет Г. Г. Почепцов. Исследователи отмечают способность современников А. Рублева легко прочитывать символы: для них чаша – обозначение смертной чаши,

¹ Цит. по: [4, с. 41].

Троица – престол, гора – высота духа, ангельские крылья – быстрое парение вверх [6, с. 163]. Позже, на рубеже XIX–XX вв., символы также воспринимались поэтически и отражали мирозерцание народа. Любопытно, что на Севере корабль, обуреваемый волнами, паруса, якоря, мачты – все воспринималось символически: корабль – образ веры, волны – мирская суета, прельщение, паруса – крыла, якорь – христианская надежда, фигуры мореплавателей напоминали первоапостолов, которые были рыбаками [14, с. 367].

С точки зрения семиотики необходимо подчеркнуть следующее:

1. Стремление русских иконописцев, в частности А. Рублева, к композиции круга имеет определенный философский смысл: круг есть символ единства, покоя и совершенства [6, с. 163].

2. Зритель не входит в пространство иконы, а отстраняется для молитвенного созерцания, стремится раскрыть душу, принимая в нее гармонию и свет, исходящие от иконы, поскольку именно созерцание признано высшим состоянием духовного совершенства.

3. Архитектура на иконе – всегда на заднем плане. Она дается для созерцания красоты зданий, для приобщения к горней красоте, к горнему свету.

4. Мир символизируется золотым фоном. Еще согласно представлениям античности яркий свет и золото – знак бесконечности, огонь – знак вечности. В храме икона освещается лампадами и свечами. Поэтому горящие краски для молящихся – знак абсолютного, вечного, запредельного мира, а золотые фоны светятся [6, с. 167].

М. Волошин в статье «Чему учат иконы?» пишет о том, что иконописцы никогда случайно цвет не употребляли. «У красок есть свой определенный символизм, покоящийся на вполне реальных основах»¹.

Впервые в церкви Благовещения в Кремле был полностью расписан и сложен иконостас. Расписали и сложили его по приглашению князя московского Василия I великие художники Феофан Грек, старец Прохор с Городца и Андрей Рублев за полгода. До этого полного иконостаса не было нигде, ни у нас, ни в Константинополе, ни в Сербии, ни в Болгарии. Иконостас создавал определенный смысловой порядок распределения икон. Именно с этого момента начинает развиваться древнерусская живопись, пишет П. Волкова. И Феофан

¹Цит. по: [4, с. 35].

Грек, и Андрей Рублев были единомышленниками не только в работе, но и единомышленниками гораздо более глубокого толка, потому что были связаны с неким духовным центром – Радонежем. Они исповедовали высокую духовную практику – исихазм, т. е. молчание и повышенную ответственность за все, что они делают. Это был противовес расхлябанности, разъединенности не только дорог, отмечает П. Волкова, но и разъезженности душ [4, с. 29–32].

Многими признано, что в Русской Православной Церкви в плане живописи были достигнуты высочайшие вершины мастерства. Та символика атрибутов православного культа, красота и торжественность, которые потрясли князя Владимира, были близки сознанию масс на Руси. Отмечается также, что стремление к прекрасному – характерная черта православного религиозного сознания. Это запечатлено и в русской иконописи. С. С. Аверинцев пишет: «В иконе православие видит не условное изображение, а предметное раскрытие сверхчувственного, гарантирующее подлинность связи с Богом» [1, с. 603]. В обыденном религиозном сознании укоренилась идея присутствия божества там, где его образ [9, с. 110].

Б. А. Успенский, исследующий семиотический аспект иконы, отмечает, что для понимания ее природы чрезвычайно характерен тот факт, что иконописное изображение может выступать не только как обозначение некоторого священного архетипа (своего денотата), но в определенных случаях и в качестве архетипа для другого изображения (но не непосредственного архетипа). Именно на этом основана практика списков с так называемых чудотворных икон. Таким образом, в качестве прямого архетипа ... выступает не непосредственно, например, Богоматерь, а именно – ее конкретная икона [11, с. 226].

Здесь же необходимо подчеркнуть теснейшую связь иконописи с архитектурой. Не останавливаясь подробно на архитектурных памятниках, отметим, что и в архитектуре, как и в иконописи, существовали свои школы, отличающиеся друг от друга по стилю, например три стиля – киевские, новгородские и полоцкие соборы. С точки зрения семиотики киевский софийский собор представляет собой строгую иерархическую систему, модель божественного космоса, очищенного от всего случайного, преходящего¹. В новгородском соборе эта идея выражена более аскетично.

¹ Цит. по: [6, с. 13].

Е. Трубецкой пишет: «Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпиз выражает собою неудержимое стремление ввысь, подъемлющее от земли к небу каменные громады. И, наконец, наша отечественная “луковица” воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным по-стороннему богатству»¹.

Следующая знаковая система – музыка.

Если икону Е. Трубецкой называет «умозрением в красках», то песнопение часто определяют как «богословие в звуках», поскольку музыка и иконопись объединялись общей целью и общими сюжетами [6, с. 380].

Говоря о музыкальном звуке как знаковой системе, отмечают тяготение современной музыки к архаическим звучаниям: азиатской и африканской музыке, якутскому фольклору, индонезийским произведениям [6, с. 378]. Музыковеды считают, что в музыке отражается не внешний мир. «Благодаря слуху внутренний процесс психической жизни ... упирается в проблему внутреннего мира» [6, с. 379]. Если раньше в звуке изучались лишь физические параметры, то сегодня он изучается и как средоточие смысла. Он становится знаком определенной культуры².

В настоящее время в церковном песнопении большое значение придается восстановлению норм древнего знаменного пения. Известно, что знаменный распев представляет собой исконную древнейшую форму русского церковного пения. Здесь мы опять обратимся к образу, созданному П. Волковой – к «улыбке чеширского кота», когда улыбка есть, а кота нет. Есть предположение, что знаменитый распев имеет византийское происхождение. Однако его формы в России переосмыслились и видоизменялись. В этом сказывалось влияние местных традиций и особенностей русского мелодического мышления, что и привело к образованию самобытной национальной системы знаменных песнопений [9, с. 351]. С точки зрения семиотики знаменный распев, созданный по стогим мелодическим образцам, – знак Божественного порядка.

В структуре знаменного распева, который до XVI в. был «одноголосым», существовала система «попевок», которые составляли его

¹ Цит. по: [6, с. 160].

² Цит. по: [6, с. 381].

мелодию и которых не было в византийском богослужении. В этом, в частности, и заключалась та национальная составляющая, которая отличала русскую православную музыку. Другой особенностью была запись знаменами (крюками). Особенность знаменной записи состоит в том, что она не имеет точного интервального принципа. Крюк (знамя) обозначает интонацию или короткий мотив и не фиксирует высоту и длительность отдельных звуков.

Строгая красота знаменных распевов – еще одно подтверждение стремления православного религиозного сознания к прекрасному.

Позже, в XVI в., появляется многоголосное богослужение. И раньше, и позже церковное пение велось без инструментального сопровождения, на церковнославянском языке [9, с. 352].

Вернемся еще раз к культуре русского Севера. «Круг певческих интересов был привязан, главным образом, к преданиям евангельским и библейским, к житиям местночтимых святых, к соловецкой и выгорецкой святоотеческой книжности и более всего к духовным стихам, до слез трогавшим сострадательные сердца поморских женщин», – пишет Ю. М. Шульман [14, с. 366].

Многие отмечают поразительную акустику древнерусских храмов. Звучащая в них музыка приобретала неземной, небесный, характер. Храм был символом неба на земле, и этому способствовал тот синтез искусств (живопись, музыка, архитектура), о котором мы говорили.

Следующей знаковой системой является язык, на котором ведется православное богослужение. Это самая сложная и для лингвиста наиболее интересная семиотическая система.

Пришедший к православным христианам в IX в. церковнославянский язык выступает языком Священного Писания, богослужения и богообщения. Не вдаваясь в особенности церковнославянского языка, напомним лишь некоторые его характерные черты:

1. Церковнославянский язык был создан как книжный язык исключительно для богослужебных целей. Во все времена и во всех странах он воспринимался как язык сакральный, священный.

2. Он сразу стал языком книжным, искусственным. На нем никогда не говорили и не говорят. Многие разговорные славянские лексемы приобретали в нем новое – христианское – значение. Первая азбука – глаголица – была создана святым Кириллом в результате поста, молитвы и духовного творчества и не имела аналогов.

3. Тексты, написанные на церковнославянском языке, составляли строгую иерархию: на первом месте стояло Священное Писание.

4. Избранный Кириллом и Мефодием метод перевода был по-словным, часто – поморфемным. Заново создавались славянские слова и синтаксические конструкции по матрице греческого оригинала. Часто применялся метод калькирования.

5. Переводы имели в каждой стране свои особенности, переписывались от руки, что влекло за собой неизбежные разночтения, ошибки, варианты. Имели место и исправления (книжные справки). Определяющим мотивом исправлений была богословская точность смысла [2].

Церковнославянский язык в семиотическом плане имеет своей задачей выражать Божественное учение. Звуковой состав языка, движение речи дают почувствовать высший смысл существования, глас Божий. Говорящий на этом языке убежден, что язык является средством общения с Богом, впитал в себя свойства Священного текста и всем своим строем и душем влечет в горний мир [15]. По своему возвышенному характеру, по силе и звучности церковнославянский язык является, таким образом, наиболее совершенным средством для выражения религиозных настроений православного русского человека.

Говоря о том, что в православном богослужении происходит взаимодействие нескольких семиотических (знаковых) систем, Б. А. Успенский подчеркивает, например, что все виды письма (словесное и иконное) выступают как два равноправных и дополнительных способа выражения. В этом и заключается взаимодействие живописного и языкового аспектов. Нил Синайский (V в. н. э.) и позже Иоанн Дамаскин (VIII в. н. э.) отмечали, что иконы находятся в храмах для наставления в вере тех, кто не знает и не может читать Священное Писание. Они представляют собой то же, что книги для умеющих читать. Отношение к сакральному слову может быть подобно отношению к иконе. Естественным следствием этого является влияние словесности на иконопись и обратное влияние – иконописи на словесность [11, с. 225–230].

Нельзя не сказать о надписях на иконе. Они считаются необходимым компонентом иконописного изображения. «Без надписи икона не может считаться оконченной», – пишут авторы пособия по росписи икон [5, с. 4]. По представлениям сакральной эстетики надпись

выражает первообраз не в меньшей степени, чем изображение, пишет Б. А. Успенский. На русских иконах надписи часто даются по-гречески, так как они вообще не рассчитаны на понимание. Иконописец имеет в виду сакральное (мистическое) отождествление, т. е. утверждение онтологической связи между образом и именем [11, с. 230].

Интерес представляет и совпадение уровней живописного произведения и уровней языка – совпадение, о котором говорит Б. А. Успенский:

1. Уровень живописного произведения, рассматривающий общие приемы передачи пространственных и временных отношений в изображении сопоставим с фонологическим уровнем в естественном языке. В обоих случаях речь идет о том инвентаре выразительных средств, который по условию заранее задан в системе.

2. Система изображения, непосредственно связанная со спецификой изображения изображаемых объектов, сопоставима с семантическим уровнем естественного языка.

3. Уровень, исследующий идеографические знаки живописного языка, сопоставим с грамматическим уровнем в естественном языке (пример – типологическая аналогия в приемах выражения множественного числа в языке живописи и редупликация в грамматике).

4. Символический уровень живописного произведения и фразеологический уровень естественного языка также сопоставимы. В живописи часто имеет место удвоенная операция по связи выражения и содержания, т. е. дополнительная перекодировка смыслов на более высоком уровне, аналогичная той перекодировке, которая происходит в естественном языке при образовании фразеологических единиц, иначе говоря, здесь отмечается усложненность связи (увеличение дистанции между обозначающим и обозначаемым), которая характерна для символического изображения. В этом случае можно говорить о возрастании условности при использовании символических знаков [11, с. 238–243].

В заключение хотелось бы отметить, что анализ знаковых систем на примере православного богослужения не означает отсутствие такого же взаимодействия семиотических составляющих в других ветвях христианства, в иудаизме и исламе. Людям, воспитанным на православии, очень сложно проникнуть в иную культуру и в иной религиозный дискурс. Поэтому мы и начали разговор с того, что ближе нам. Так, человек, воспитанный на европейской культуре, с трудом

воспринимает восточную музыку. У него иной стереотип восприятия [6, с. 533].

И тем не менее разговор о семиотических составляющих и их взаимодействии в других религиозных дискурсах представляет собой чрезвычайно интересную, захватывающую тему. Этот разговор еще впереди.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С.* София – Логос. Словарь. – Киев : ДУХ/ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
2. Библиотека «Наталья Афанасьева. Учебник церковнославянского языка» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.blagogon.ru/biblio/555/>.
3. *Волков П.* Мост через бездну. – Кн. I. – М. : Зебра Е, 2013. – 256 с.
4. *Волкова П.* Мост через бездну. – Кн. II. – М. : Зебра Е, 2013. – 224с.
5. *Икона. Секреты ремесла.* – М. : Стайл а ЛТД, 1993. – 256 с.
6. *Махлина С. Т.* Словарь по семиотике культуры. – СПб. : Искусство, 2009. – 752 с.
7. *Покровская А.* Предисловие // Шергин Б. В. Собр. Соч. : в 4 т. – Т. 1. Былины. Песни. Сказки / сост. Ю. М. Шульман – М. : Москвоведение, 2012. – С. 3–4.
8. *Почепцов Г. Г.* Русская семиотика. – М. : Рефа – бук «Ваклер», 2001. – 768 с.
9. Религии народов современной России. Словарь / отв. ред. М. П. Мчедалов, ред.-кол. Ю. И. Аверьянов, В. Н. Басилов и др. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Республика, 2002. – 624 с.
10. *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. – М.: Сибирь XXI век, 1991. – 110 с.
11. *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1995. – 360 с.
12. *Флоренский П. А.* Иконостас. – М. : Искусство, 1994. – 256 с.
13. *Шергин Б. В.* Собрание сочинений : в 4 т. / сост. Ю. М. Шульман ; подбор ил. В. В. Перцов / Т. 1 : Былины. Песни. Сказки – М. : Москвоведение, 2012. – 448 с.
14. *Шульман Ю. М.* Послесловие. Заставица расписная, золотая к книге жизни // Шергин Б. В. Собр. соч. : 4 т. – Т. 1 : Былины. Песни. Сказки / сост. Ю. М. Шульман. – М. : НО «ИЦ «Москвоведение», 2012. – С. 367–378.
15. Электронная библиотека для новоначальных христиан [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.12urokovpravoslavia.ru/content/12/12-08.html

УДК 800.9:23/28:808.2–4:281.934.3:25

О. А. Прохватилова

д-р филол. наук, проф., зав. каф. литературы и журналистики
Института филологии и межкультурной коммуникации
Волгоградского государственного университета;
e-mail: 12_09@mail.ru

О СПЕЦИФИКЕ РЕЧЕВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПРОПОВЕДИ

В статье последовательно рассматриваются актуализированные в современной православной проповеди черты древней музыкально-тонической и современной акцентно-мелодической фонетических систем. Дается описание архаичных и современных языковых элементов речевой организации церковной проповеди на лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях. Особое внимание уделено симметрии и пропорции как ведущим принципам речевой организации современного пастырского слова.

Ключевые слова: православная проповедь; принцип симметрии; речевая организация; архаические языковые элементы; интонационные средства; синтагма.

O. A. Prokhvatilova

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
Head of Department of Literature and Journalism, Institute of Philology
and Intercultural Communication, Volgograd State University

ON THE SPECIFIC SPEECH ORGANIZATION OF THE MODERN ORTHODOX SERMON

The article successively examines updated in the modern Orthodox sermon features of ancient musical tonic and modern accent and melodic phonetic systems. A description of archaic and modern linguistic elements of the speech organization of the church sermon at the lexical, morphological and syntactic levels is provided. Particular attention is given to symmetry and proportion as the guiding principles of the arrangement of modern pastoral voice word.

Key words: Orthodox sermon; principle of symmetry; speech organization; archaic language elements; intonation means; syntagma.

Церковная проповедь – это речь религиозно-назидательного характера, с которой священнослужитель обращается к верующим во время богослужения. Она относится к числу ядерных жанров религиозной коммуникации, т. е. таких типов текста, которые являются наиболее значимыми в содержательном отношении и отражают характерные языковые параметры стиля.

Наиболее ярко стилевая специфика пастырского слова проявляется в реализации доминанты религиозного стиля [7], состоящей во взаимодействии архаичных и современных языковых единиц, а именно: элементов церковнославянского и современного русского литературного языков.

На сегментном уровне для звучащей проповеди характерно господство современной орфоэпии. Вместе с тем в духовных наставлениях отмечается непоследовательное воспроизведение отдельных произносительных свойств, которые восходят к традициям старославянского произношения и касаются:

- 1) сохранения качественных и количественных характеристик гласных полного образования в безударных позициях ([о] *ни[спо]сланиш*; [от] *мертвых*; но: *пред[стл]ят*);
- 2) произношения ударного нелабиализованного [э] после мягких согласных, шипящих и [ц] перед твердыми согласными ([вн'э] *сших*; *при[н'эс]*; *ко[п'и]эм*; но: *осе[н'о]нная*; *возве[ш:'о]нный*);
- 3) побуквенного произнесения некоторых флексий в грамматических формах (*Свят[аго] Духа* но: *став[шывь]*; *преподоб[нъвь]*).

По нашим наблюдениям, сосуществование признаков древней и современной фонетических систем обнаруживается и на суперсегментном уровне речевой организации проповеди.

Так, свойства музыкально-тонической системы проявляются в звучащем пастырском слове благодаря высокой частотности двувершинных вариантов интонационных конструкций, в которых факультативный и основной центры образуют просодическую рамку, выделяющую начало и конец синтагмы, например¹:

...чем бо⁽⁶⁾льше мы ощуща¹ем/ ско⁽⁶⁾рое пришествие Христо¹во/ тем бо⁽⁶⁾льше Церковь взыва¹ет/ жа⁽⁶⁾ждущие пусть прихо¹дят/...

Как показали исследования, посвященные изучению архаических стихотворных форм, наличие двух фразовых ударений – одного в начале, другого в конце строки – отличает просодическую модель праславянской стихотворной строки [2]. Эта модель имеет общеславянский

¹Фрагменты звучащих проповедей даются в интонационной транскрипции, при этом используются следующие обозначения: 6, 1, 2 – тип интонационной конструкции (ИК); (6) – факультативный центр ИК; / – граница синтагмы.

характер и свойственна всем славянским просодическим структурам, что подтверждают экспериментальные данные [5, с. 243–246]. Восходящая к древней форме фразово-интонационной модели славянской фразы рамочная обрамленность синтагмы в современной православной проповеди свидетельствует о сохранении в ее интонационном оформлении следов древнеславянской фонетической системы.

К числу архаичных элементов звучания пастырского слова следует, по нашему мнению, отнести и наличие многоцентровых интонационных конструкций, в которых, кроме основного центра ИК, представлены и факультативные, что приводит к акустической выделенности почти каждого слова в синтагме, например:

...те⁽⁰⁾ма еди⁽⁰⁾нства люде⁽⁰⁾й друг с дру⁽⁰⁾гом на основе любв³и/ глав-
ная те⁽⁶⁾ма проща⁽⁰⁾льной бесе⁽⁰⁾ды Спаси⁶теля/ со своими ученика²ми/...

Такое построение интонационного контура, как известно, свойственно древним славянским фонетическим системам и, по данным Т. М. Николаевой, находит отражение в словацком, македонском и белорусском языках [5]. На материале русского языка это фонетическое явление было обнаружено в ряде вологодских говоров [1, с. 262; 6, с. 95–96] и рассматривается как коррелят старого музыкального ударения [6].

Черты современной интонационной системы русского языка проявляются в звучании пастырского слова за счет использования типов интонационных конструкций, составляющих основу интонационной системы современного русского языка: ИК-3, ИК-4, ИК-6 при выражении незавершенности и ИК-1 и ИК-2 при выражении завершенности.

Наиболее частотными из них являются ИК-6 с удлинением гласного центра, а также сочетания ИК-6+ИК-2 и ИК-6+ИК-1, благодаря чему возникают плавные повышения и понижения тона, создающие эффект благозвучия речи и оттенок приподнятости, торжественности звучания, например:

...чем бо⁽⁶⁾льше мы ощуща¹ем/ ско⁽⁶⁾рое пришествие Христо¹во/ тем
бо⁽⁶⁾льше Церковь вызва¹ет/ жа⁽⁶⁾ждущие пусть прихо¹дят/... ; ...обува⁽⁶⁾
ясь и одева⁽⁶⁾ясь и умыва⁶ясь/ все де⁶лаем/ с моли¹твой/...

На уровне лексики черты древней языковой системы находят отражение в речевой организации современной проповеди за счет широкой представленности церковнославянизмов. При этом речь идет не

только о тех церковнославянизмах, которые имеют соответствующие формальные (фонетические или словообразовательные) показатели (например: *бogoусыновление*; *врата Великого Поста*; *агнец Божий*; *возне[с'эт] вас*; *восчувствовал*), но и о так называемых лексических славянизмах, не подвергшихся стилистической и семантической ассимиляции (например: *страсть* в значении 'страдание', *зреть* в значении 'видеть'). Ср.:

...Спаситель добровольно/ пойдет на *страсть*/ ради нашего спасения/...; ...пророк Иезекииль/ своим пророческим оком/ *зрел*/ величайшее чудо/ когда по велению Божиему/ кости/ сблизались/ друг к другу/...

На морфологическом уровне к числу архаичных элементов речевого строя церковной проповеди следует отнести императивные формы, представляющие собой соединение глагола в 3-м лице единственного числа с синтаксической частицей *да*, например:

...*да молится*/ покаянными одетыми/ и святыми тайнами/ *да обновится*/ верующая Русь/ исходя/ на святой подвиг/ и его совершая/ *да возвысится* он/ подвиг молитвенный/ в жертвенный подвиг/...

Частотность таких форм свидетельствует о силе традиций в духовной речи и ее ориентированности на высокие образцы, восходящие к опытам создания древнерусской православной проповеди.

Среди архаических синтаксических структур, воспроизводимых в современной православной проповеди, назовем постпозицию согласованного определения, например:

...и в день памяти/ *святителя Божия*/ будем дороге/ так же искренно/ любить/ *богослужение церковное*/...

Эта инверсивная конструкция наблюдается обычно в семантически важных сочетаниях, которые включают такие определения, как *Божий*, *святой (Святый)*, *церковный*, *духовный*, *небесный*, *Господний*, *Христов*.

Ведущим конструктивным принципом в речевой организации современной православной проповеди, по нашим наблюдениям, является принцип симметрии, отражающий линейную соотношенность повторяющихся языковых элементов.

Этот принцип организации словесного материала наиболее ярко, как свидетельствуют исследования Д. С. Лихачева [3; 4], был

представлен в стилистической симметрии – одном из глубоко архаичных, по определению ученого, явлений поэтики древнерусской литературы, впоследствии исчезнувшем. Следы древней системы художественного мышления сохраняются в речевой организации современных духовных текстов и проявляются как на уровне содержания, так и на уровне формы.

Как известно, симметрия представляет собой соразмерное, гармоничное расположение частей целого и может быть зеркальной и простой (или параллельной). Зеркальная симметрия характеризуется полным соответствием в расположении частей целого по отношению к центру, простой симметрии свойственна соразмерность речевых фрагментов по протяженности, мелодическому оформлению, структуре и т. п.

Принцип симметрии реализуется в православной проповеди лексическими, синтаксическими и интонационными средствами.

Так, анализ материала показывает, что в проповеди по принципу зеркальной симметрии построены многие лексические повторы. В этом случае повторяющиеся элементы (одно и то же слово, разные словоформы одной лексемы, однокоренные слова) располагаются по отношению к центру либо находятся в инициальной и финальной частях высказывания. Например:

*...Бог/ соединяется с человеком/ и человек перестает быть ... рабом ...
Божим/...; ... любовь к Богу/ требует/ величайшей любви Бога/...*

Как видно из приведенной транскрипции, повторяющиеся слова в плане семантики представляют собой отнюдь не случайные лексические элементы. Выделенные повтором слова обычно связаны с темой духовного наставления, они могут обозначать важнейшие для христианского мировоззрения понятия. Их симметричное воспроизведение в рамках высказывания позволяет не только зафиксировать внимание слушателей на ключевых словах пастырского наставления, но и придать речи проповедника афористичный характер благодаря предельно сжатой и стилистически совершенной форме выражения мысли. Не случайно симметрия лексических повторов наблюдается обычно в наиболее значимых фрагментах проповеди, которые содержат либо выводы из предшествующего повествования, либо важнейшие постулаты христианского вероучения, нравственно-религиозной этики.

Принцип зеркальной симметрии организует и синтаксическое построение духовных текстов. Однако в отличие от симметрии лексических повторов, использующихся для придания выразительности форме и акцентирования содержательных компонентов в рамках высказывания, синтаксический параллелизм направлен на усиление семантической целостности более крупных единиц членения речевого потока – сверхфразовых единств и сопровождается, как правило, анафорой или эпифорой, например:

...я не могу/ не поблагодарить тех/ которые сегодня/ присутствовали здесь/ за первым/ богослужением/ совершенным/ в этом/ святом храме/ я благодарю Вас/ Борис Николаевич/ члены Правительства/ я благодарю/ архипастырей/ которые совершили с нами/ сегодня/ первую/ пасхальную вечерню/ в этом/ святом храме/ я не могу не поблагодарить/ два хора/ Троице-/Сергиевой/ Лавры/ и Московских/ духовных школ/ и военный хор/ имени Александра/ которые помогали нам/ прочувствовать/ радость/ светлого праздника/ Воскресения Христова/...

В приведенном отрывке синтаксические модели с анафорой «я не могу не поблагодарить...» и «я благодарю...» повторяются в обратном порядке, образуя зеркальную симметрию. При этом начало и конец симметричного синтаксического построения совпадает с границами сверхфразового единства и создает его интонационную и семантическую целостность.

Принцип симметрии в речевой организации духовной проповеди реализуется не только лексико-синтаксическими, но и разнообразными интонационными средствами. Прежде всего он находит отражение в членении речевого потока на пропорционально соотносимые минимальные отрезки. При этом симметрия в соотношении величины синтагм представлена в проповедях двумя своими разновидностями – зеркальной симметрией и простой или параллельной симметрией.

Так, в следующем фрагменте наблюдается зеркальная симметрия, проявляющаяся в уменьшении величины синтагм от периферии к центру (в квадратных скобках перед началом синтагмы цифрой обозначено количество входящих в нее слогов):

[8] ...смерть не перестает быть тем/
 [4] что она есть/
 [4] убийственным/
 [8] невыносимым разрывом/...

Простая симметрия образуется обычно за счет повторения соотносимых по длине синтагм, например:

- [6] ...и люди поняли/
- [14] что Христос Спаситель только ради спасения/
- [13] принял боль крайнее самоуничижение/
- [4] что Он мог бы/
- [6] как всемогущий Бог/
- [8] избежать этих страданий/
- [6] и сойти со креста/
- [8] и уничтожить своих врагов/...

В приведенном отрывке простую симметрию образуют две пары завершающих отрывок синтагм, включающих соответственно по 6 и 8 слогов.

Интонационная зеркальная симметрия возникает в звучащей проповеди и в результате мелодических повторов, когда в пределах синтагмы восходящее движение тона по типу ИК-6 в факультативном центре сменяется нисходящим по типу ИК-1 или ИК-2 в основном центре, например:

...а заслужи⁽⁶⁾л ли я э¹то/ а что⁽⁶⁾ сделал я²/ для того чтобы расчи⁽⁶⁾тывать на лу¹чшее/...

Возобновление комбинаций восходящего и нисходящего тона в рамках синтагмы может сочетаться и с последовательным воспроизведением ИК-6 и ИК-1 (или ИК-2) в следующих друг за другом интонационных единствах, как это происходит, например, в следующем отрывке:

...э⁶то / также и на²м хороший урок/ не бы⁽⁶⁾ть самонаде¹янным/...

По нашим наблюдениям, симметрия плавных восходящих и нисходящих мелодических охватов может проявляться не только в рамках отдельных синтагм, но и благодаря сочетаниям ИК-6 и ИК-1 в пределах высказывания, например:

...Христос-Спаситель сказа¹л/ будьте соверше⁶нны/ как Оте⁶ц ваш небесный/ соверше¹н есть/...

Как видно из транскрипции, по отношению к центру высказывания типы ИК повторяются в обратном порядке (ИК-1 + ИК-6 + ИК-6 + ИК-1), что приводит к восприятию этого фрагмента как смыслового и мелодического единства.

Симметрия на интонационном уровне может возникать и благодаря расположению основных и факультативных центров в пределах синтагмы: если они приходится на первое и последнее слово интонационного единства, то создается рамочная акцентная структура, в которой акустически выделены начало и конец минимального речевого отрезка. Ср.:

...но е⁶ресь означа¹ет/ разруше⁽⁶⁾ние основа¹ний/ невозмо⁽⁶⁾жность
какого-либо созида¹ния/ сме⁽⁶⁾рть ве¹чную/...

Из транскрипции видно, что симметричное выделение первого и последнего слова в синтагмах придает семантическую значимость входящим в них именным и глагольным сочетаниям, поскольку рамочная обрамленность приводит к снижению выделенности главного слова в минимальных речевых отрезках.

Итак, специфика речевого строя звучащей православной проповеди проявляется во взаимодействии архаичных и современных языковых элементов. При этом важнейшим принципом организации проповеднического текста является принцип симметрии, который проявляется в употреблении лексических, синтаксических и интонационных средств. Симметрия как соразмерность и пропорциональность формы и содержания пастырского слова, как высшая форма гармонии является способом языкового выражения, в наибольшей степени адекватного высокому содержанию духовной речи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Брызгунова Е. А.* Анализ русской диалектной интонации / Экспериментально-фонетические исследования в области русской диалектологии. – М. : Наука, 1977. – С. 231–262.
2. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции праславянского текста / Славянское языкознание : доклады советской делегации ; V Междунар. съезд славистов. – М. : Наука, 1963. – С. 88–158.
3. *Лихачев Д. С.* Стилистическая симметрия в древнерусской литературе / Проблемы современной филологии : сб. ст. к 70-летию академика В. В. Виноградова. – М. : Наука, 1965. – С. 418–422.
4. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы / Избранные работы : в 3 т. – Л. : Художественная литература, 1987. – Т. 1. – С. 261–654.
5. *Николаева Т. М.* Фразовая интонация славянских языков : монография. – М. : Наука, 1977. – 276 с.

6. *Пауфошима Р. Ф.* Следы музыкального ударения в современном вологодском говоре / Диалектология русского языка. – М., 1985. – С. 94–102.
7. *Прохватилова О. А.* Экстралингвистические параметры и языковые характеристики религиозного стиля / Вестн. Волгоградск. гос. ун-та. – Вып. 5. – 2006. – С. 19–26. – (Сер. 2. Языкознание).

УДК 81-119

В. А. Степаненко

д-р филол. наук, доц., проф. каф. немецкой филологии
Иркутского государственного лингвистического университета;
e-mail: valentina.angara@gmail.com

ИНФОРМАЦИОННАЯ СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФРЕСКИ КАК РЕЛИГИОЗНОГО ТЕКСТА

Статья посвящена анализу средневековой фрески из церкви св. Иакова (Kirche St. Jakobus, Urschalling, Oberbayern), являющейся своеобразным религиозным текстом, в котором закодированы языковые, философские, художественные и теологические воззрения того времени. Знание этого кода помогает современному зрителю правильно считывать информацию, зашифрованную в фреске.

Ключевые слова: противоречие; антиномичность; аналогия; грамматический род vs. биологический пол.

V. A. Stepanenko

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
German Philology Department, Irkutsk State Linguistic University

INFORMATION STRUCTURE OF THE MEDIEVAL FRESCO AS A RELIGIOUS TEXT

The article analyses the medieval fresco from St. Jacob Church (Kirche St. Jakobus, Urschalling, Oberbayern), that is a kind of religious text in which the language, philosophical, artistic and theological beliefs of that time are encoded. Code comprehension helps modern audiences to read correctly the information encoded in the fresco.

Key words: Gott; Trinität; Dreifaltigkeit; Dreieinigkeit; contradiction; antinomy; analogy; grammatical gender vs. biological sex.

Введение

В настоящее время в мире наблюдается растущее противостояние секулярного и религиозного мировоззрений и, как результат, появление новояза, который якобы соответствует современному языку и современному мышлению. Ярким примером этого явилось высказывание министра по делам семьи ФРГ Кристины Шрёдер о том, что „der Artikel hat nichts zu bedeuten. Man könnte auch sagen: *das* liebe Gott“ [12], что вызвало острые политические дискуссии среди теологов, лингвистов и представителей Gender-Mainstreaming.

На примере фрески XIV в., изображающей Святую Троицу, где Святой Дух представлен в образе молодой женщины, и комментариев к этой фреске современных носителей немецкого языка, показана встреча сакрального и профанного, в результате которой происходит смешение таких понятий, как «пол» и «грамматический род». Объясняется это языковой и теологической некомпетентностью, а также желанием в угоду Gender-Mainstreaming и Political Correctness о старых вещах сказать по-новому.

Скрытая примерно в 1550 г. под слоем штукатурки фреска случайно была обнаружена лишь почти четыре века спустя, в 1923 г. Реставратор, осторожно снимая слой за слоем, сохранил для зрителя материальную оболочку фрески. В своем исследовании автор как лингвист-«реставратор» попыталась вскрыть ее метафизические, духовные слои. Первый слой представляет собой «онтологическое Имя» [3], которое в немецком языке находит свое воплощение, прежде всего, в таких словах, как:

Gott vs. Trinität vs. Dreifaltigkeit vs. Dreieinigkeit.

Фридрих Клуге в своем словаре отмечает, что слово *Gott* первоначально было среднего рода, т. е. бесполое, ср.: „dieses Substantiv war ursprünglich neutral, ungeschlechtlich“ [13, S. 332]. Слово *Trinität* является германизированным в XIII в. из латинского языка слова *trinitas* (<Dreizahl>, абстрактное производное от *trinus* <je drei; dreifach>) [15, S. 356]. В свою очередь, согласно словарю Duden 7, *Dreieinigkeit* (*mhd.* drîeinecheit) и *Dreifaltigkeit* (*mhd.* drîvaltecheit) это свободный перевод средневековых мистиков церковно-латинского слова *trinitas* [9, S. 136]. *Dreieinigkeit* подчеркивает единство природы Ипостасей, а *Dreifaltigkeit* (*mhd.* valt <Mal> – раз) [Ibid., S. 174] – их различие.

Однако, несмотря на различие этих слов, они, по нашему мнению, не представляют собой бинарную оппозицию, поскольку в данном случае действует принцип комплементарности (*lat.* complementum <дополнение>). Оба слова относятся к одному и тому же объекту (*Gott*), этимологически связаны с одной и той же производящей основой (*Drei-*), близкие, но не одинаковые по значению, поскольку отражают различный ракурс на исследуемый объект, но совместно, дополняя друг друга, создают более полное представление о нем,

чем каждое по отдельности. Кроме того, эта комплементарная пара создает определенный смысл, в котором явно прослеживается преодоление логически неразрешимого противоречия, точнее говоря, – антиномии. И здесь мы упираемся во второй метафизический слой – «философский».

Противоречие vs. антиномичность

Противоречие как философская категория известна с античных времен (Гераклит, Платон). Различают два вида противоречий: обычное и неразрешимое логически. Обычное противоречие выражается формулой, известной из классической немецкой философии, а именно – «тезис – антитезис – синтез». Логически неразрешимое противоречие было заменено впоследствии термином «антиномия».

В. В. Лепахин разводит эти два понятия следующим образом: «Противоречие в интерпретации классической философии – это только момент на пути познания истины. Тезис, выражающий одну сторону истины, и антитезис, раскрывающий другую ее сторону, через “снятие” дают синтез, приближающий нас к познанию истины. <...> Принципиальное отличие антиномии от противоречия состоит в том, что тезис и антитезис в ней не предполагают синтеза через “снятие” и не стремятся к нему. Напротив: чем более напряженно противоречие между тезисом и антитезисом, чем ярче оно выражено, тем ближе истина. <...> Синтез же есть уничтожение самой антиномии, а значит, – максимальное удаление от истины. Единство в антиномии достигается не как “снятие”, а как богочеловеческое “примирение”» [1].

Следует отметить, что рационалисты видят в антиномиях симптомы нерешенной проблемы, иррационалисты же трактуют их как формы истинного отражения объективных противоречий. В нашем случае благодаря понятию «антиномичность» становится понятной необходимость в немецком языке комплементарной пары «*Dreifaltigkeit – Dreieinigkeit*».

Антиномичность комплементарной пары «*Dreifaltigkeit – Dreieinigkeit*»

В повседневной речи различие между *Dreieinigkeit* und *Dreifaltigkeit* и их адъективных аналогов *dreieinig* и *dreifaltig* чаще всего не

наблюдается. Даже в современных словарях они рассматриваются или в качестве дублетов [16, с. 356], или как синонимы, ср.:

Trinität [*lat.* trinitas, trinitatis ›Dreiheit‹] – Dreieinigkeit, Dreifaltigkeit, Bez. für die im Christentum geglaubte Dreiheit der Personen in Gott (*Vater, Sohn und Hl. Geist*) [6, Bd. 22, S. 373].

Trinität, die – Dreiheit der Personen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) in Gott; Synonyme zu Trinität: Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist; (christliche Religion) und Dreieinigkeit – Einheit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist [17].

То же самое можно утверждать и о немецких сложных словах, первым компонентом в которых является либо *Dreieinigkeit*, либо *Dreifaltigkeit* ср.: *Dreieinigkeits- / Dreifaltigkeits- (-ring, -blume, -kapelle, -kathedrale, -kirche, -kloster, -platz, -säule, -fest, -sonntag)*.

Семантическое различие между компонентами анализируемой пары наиболее ярко проявляются в теологическом дискурсе, ср.:

Zeigt nicht die unterschiedliche Bezeichnung „Drei-einigkeit“ bzw. „Drei-faltigkeit“ schon die ganze Verlegenheit? Ist Gott der eine, der sich in drei entfaltet? Oder ist er drei, die erst nachträglich zu einem werden? Und macht es überhaupt einen Unterschied, ob ich an den einen oder den dreieinen Gott glaube? [11, S. 9].

Gott ist also je nach Akzentsetzung dreifaltig oder dreieinig [19, S. 1279].

Мы полагаем, что имеющееся различие можно объяснить существованием внутри комплементарной пары двух векторов – горизонтального и вертикального. Первый вектор создает противоречие, второй – антиномичность. Так, в теологическом споре о филио́кве¹ между двумя полярными точками *Dreifaltigkeit*, с одной стороны, и *Dreieinigkeit*, с другой – создается своеобразное поле напряжения, выражающееся в противоречии между западной и восточной церквями. Это объясняется следующим образом: «на Западе и на Востоке разные интуиции: от единства к множеству, и от множества к един-

¹Филио́кве (*лат.* filioque – «и Сына») – добавление к латинскому переводу Никео-Цареградского символа веры, принятое Западной (Римской) церковью в 1054 г. в догмате о Троице: об исхождении Святого Духа не только от Бога-Отца, но «от Отца и Сына», что привело к расколу Вселенской Церкви.

ству» [4]¹, т. е. в восточной традиции исходят чаще всего от Ипостасей (*Dreifaltigkeit*), в западной же – от Единства (*Dreieinigkeit*).

В данном случае мы имеем место с обычным противоречием (тезис – антитезис – синтез), которое в принципе может быть решаемо в недалеком будущем. Об этом, в частности, говорит А. Р. Фокин: «Это все-таки два разных подхода к тайне Святой Троицы. Однако они необязательно антиподы. Если один подход акцентирует единство, то другой – множество. Потому что нельзя устранить из тринитарного догмата ни первого, ни второго: единства не может быть без множества, и наоборот. Это как две теории о природе света. Есть теория корпускулярная, а есть волновая. Вроде и та, и другая по-своему что-то объясняют. Однако только вместе они могут объяснить свет» [4].

Вертикальный вектор создает логически неразрешимое противоречие, или антиномичность, при которой в любой теологической интерпретации Троициный Бог остается непостижимой для человеческого ума тайной. Причина такой антиномичности заключается, прежде всего, в нераздельности и неслиянности двух природ: Божественной и человеческой. Более того, по мнению В. В. Лепяхина, «попытка логического решения этой антиномии, и даже попытка объяснения, чреватые нарушением антиномического равновесия либо в сторону троичности (вплоть до тритеизма), либо в сторону “одинокое Бога” нехристианских монотеистических религий» [1].

Что же касается составных частей комплементарной пары «*Dreifaltigkeit – Dreieinigkeit*», то благодаря таким их свойствам, как *множество – единство* и *горизонталь – вертикаль* удерживается антиномия в равновесии, обеспечивается ее нераздельное и неслиянное

¹ Согласно знаменитой парадигме французского богослова конца XIX в. Теодора Де Реньона, в учении о Троице мы имеем две патристические модели: восточную и западную. Для восточной модели, которую некоторые современные богословы называют «моделью множества», или «социальной моделью», характерна аргументация от различия ипостасей к единству их сущности, т. е. первоочередная задача – обосновать существование трех различных ипостасей (Отец, как единое начало Божества, рождает Сына и изводит Духа), а затем обосновать единство их природы. Западная же тринитарная модель, которую часто называют моделью единства, или психологической моделью, движется наоборот: от единства природы Бога к различию внутри нее трех лиц [4].

единство (антиномия не распадается и не переходит в противостояние, она же и не сливается в псевдоединство). Образно говоря, эти части подходят друг к другу как ключ к замку, с помощью которых приоткрывается дверь в сакральное пространство.

Однако параллельно с языковым выражением непостижимость Святой Троицы нашла свое воплощение в произведениях художников, которые на протяжении веков своими произведениями создавали своеобразный «художественный слой» к образу Святой Троицы. Основным приемом для них послужила аналогия.

Аналогия как средство в постижении Троицы

Видимый мир и сам человек, сотворенный по образу Божию, а значит, по образу Святой Троицы, явились источником различных аналогий [см. подробнее 2, с. 58–64]. Так, христианство раннего Средневековья первоначально придерживалось ветхозаветного догмата о том, что Бог невидим и неизобразим. Поэтому для понимания Троицы использовались предметы видимого мира и символика числа «три», например: трикветра (*triquetra*), узел защиты (*Trudenkreuz*), трехдужник (*Dreifaltigkeitsknoten*). В дальнейшем широкое распространение получили аналогии из растительного: трилистник (*ein dreiblättriges Kleeblatt*), фиалка трехцветная (*Dreifaltigkeitsblume*) и животного мира: три рыбы, поглощающие друг друга (*drei ineinander verschlungene Fische*), три зайца, преследующих друг друга в круге (*Dreihasenbild*). Дальнейшее развитие в изображении Святой Троицы пошло в сторону комбинаций из отдельных символов. Для Бога Отца – рука, перст Божий; для Христа – хризма, или хрисмон (*Хи-Ро*), агнец, терновый венец; для Святого Духа – голубь или языки пламени.

Для постижения Троицы художниками Средневековья использовалась также антропоморфная аналогия, например трое рядом сидящих похожих друг на друга мужей; сидящие на троне Бог Отец и Сын, а между ними голубь; фигура с тремя головами (*Dreigesicht*) или тремя переходящими друг в друга ликами (*trivultus / trifacies*). Особую популярность в этот период получили «Престол Благодати» (*Gnadenstuhl*), «Колонна Троицы» (*Dreifaltigkeitssäule*), «Чумной столб» (*Pestsäule*), которые изображали Троицу как Бога Отца, Христа и Святого Духа в образе голубя. Поскольку голубь как символ Святого Духа упоминается в Библии несколько раз (см.: 1. Быт. 2; Мк. 1, 10; Мф. 3, 16; Лк.

3, 21–22 и др.) [20], то неслучайно на Константинопольском соборе 536 г. он официально был признан католической церковью в этом качестве [10].

Несмотря на то, что с XI в. было запрещено изображать Святой Дух в образе человека, художники, рискуя быть отлученными от церкви, продолжали свои поиски в этом направлении. Основным приемом для решения этой непростой задачи стала символическая антиномичность.

Символическая антиномичность в изображении Троицы

Неожиданным не только для зрителя XX в., но и для зрителя Средневековья стало изображение Святой Троицы на фреске XIV в. из церкви св. Иакова (Уршаллинг, Верхняя Бавария). На ней в образе Святого Духа предстает молодая женщина, на что указывают ее миловидное личико, округлые женские формы тела и покроем ее платья [7]. В бородатом седовласом старце, справа от нее, угадывается Бог Отец; слева, в образе молодого мужчины с вьющимися темными волосами, изображен Бог Сын.

Все три фигуры облачены в темно-красные одежды, которые соединяются внизу в одну общую складку. Таким образом три тела сливаются в одно, создавая при этом эффект одного тела с тремя головами. Накинутый поверх белый плащ также способствует объединению трех фигур. «Логика» Троицы на фреске создается и наличием двух (а не шести) рук, но разных (правая – большая мужская и левая – меньшая по размеру, нежная, женская), что свидетельствует об отличительных особенностях Ипостасей. Голову каждой из них венчает нимб. По наблюдению Вальбурги Рюттенауер-Рест, если наложить один нимб на другой, то в результате получится так называемый крещатый нимб [17], представляющий собой круглый диск с равноконечным крестом внутри него, причем нижний конец скрывается за головой, оставшиеся три символизируют Святую Троицу.

Диалектика Троицы, описанная Григорием Паламой, – «Единица в Троице и Троица во Единице, неслиянно соединяемая и нераздельно различаемая. Единица, Она же и Троица всемогущая», – наглядно представлена в описываемой нами фреске:

- три части нимба и три конца креста в нем образуют → один крещатый нимб;

- один крещатый нимб принадлежит → трем ликам (разница в возрасте, поле и родстве);
- три лика, но → две руки (вместо шести) имплицитно предполагающие наличие одного тела;
- три облачения вверху соединяются внизу в → одну общую складку;
- три облачения объединены → одним темно-красным цветом;
- одно тело → накинутый поверх него белый плащ (один) подчеркивает единство Трех.

Таким образом, Единство (*Dreieinigkeit*) достигается в изображении *единого* тела с двумя руками, одетое в *единое* облачение *одного* цвета и покрытое *одним* белым плащом. Троичность (*Dreifaltigkeit*) выражена в разделенном на *три главы* крещатом нимбе, в различных *трех ликах* и верхнего изображения *трех облачений*. Благодаря принципу нераздельности и неслиянности средневековому мастеру художественными средствами удалось воплотить идею Троиинства (Три-Единства): когда в единстве заключена множественность, а во множественности – единство. Нельзя не указать и на конфессиональную принадлежность анализируемой нами фрески. Об этом свидетельствует одна ее деталь: положение рук Бога Отца и Бога Сына, символизирующее филиокве: исхождение Святого Духа «от Отца и Сына».

Однако остается невыясненным один вопрос: почему в образе Святого Духа художник запечатлел молодую женщину? Только после снятия последнего, «теологического слоя», загадка становится разрешимой.

Святой Дух как Их «вечная любовь»¹

Следует отметить, что католические художники того времени в сравнении с греческими и русскими не имели строгих канонов в изображении сакрального мира. По мнению Клементины Липфферт, художник ощущал себя просто слугой Бога и проповедником Его истины, в первую очередь, для неграмотной части населения [15, с. 12]. Можно предположить, что неизвестный художник из церкви св. Иакова читал или слышал в проповедях священника отрывок из произ-

¹Из: Credo des Volkes: Gottes Feierliches Glaubensbekenntnis Papst Pauls VI. vom 30. Juni 1968 (nach dem XXI. Ökumenischen Konzil). – URL : <http://www.padre.at/credo.htm>

ведения одного из четырех латинских Учителей Церкви – Августина (*354–†430) «De Trinitate», в котором, в частности, говорится о том, что «во всякой любви заложена триада, которая является своеобразной тенью Божественной Троицы» [5].

Ссылаясь на слова из первого письма от Иоанна о том, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8) [20], Августин видит следы Божественной любви в отношениях между людьми, а именно: в любви плотской (между мужчиной и женщиной) и в любви душевной (к лучшему другу). При этом он замечает, что формально эти виды любви похожи, так как включают в себя три элемента: любящего, любимого и саму любовь. Поднимаясь выше по духовной лестнице, Августин идет дальше в своих рассуждениях, которые сводятся к следующему: если «Бог есть любовь», а любовь триедина, то это означает, что и Бог триедин, Бог есть Троица. В Троице: Отец – любящий, Сын – любимый, а Святой Дух – воплощение Любви, благодаря которой Оба любят друг друга [5]. Как нам видится, именно эта идея запечатлена на уршаллингской фреске.

В этой связи нельзя не согласиться с утверждением Леонардо Бофф о том, что в нижней части картины изображены женские и мужские символы плотской любви [8]. Таким образом, на фреске запечатлены два вида любви, о которых писал Августин: в нижней части фрески – любовь земная (*amor*), в верхней – любовь небесная (*caritas*).

Однако кто не имеет представления хотя бы об одном рассмотренном нами метафизическом слое, тот невольно создает для именованного Святого Духа слова-симулякры, внося при этом сумятицу в соотношение таких понятий, как *грамматический род* и *биологический пол*.

Грамматический род vs. биологический пол

Если в Средние века прихожанин католической церкви в силу своей воцерковленности понимал сюжет описываемой нами фрески, то наш современник стоит перед нею в растерянности. Об этом свидетельствует следующий текст:

Gottvater (mit weißem Haar und Bart), Gott Sohn (mit wallendem Haupthaar und Bart in jugendfrischen Farben) und Heiliger Geist haben strahlende Heiligenscheine ... Und „der“ Heilige Geist ist ganz eindeutig ... als Frau dargestellt. Die „Heilige Geistin“ hat eindeutig sehr feminine Gesichtszüge und feminine Körperformen. Der Busen ist dezent angedeutet.

Gottvater und Gott Sohn haben die „Heilige Geistin“ in ihre Mitte genommen. Beide greifen ihr, sagen wir ..., an die Schulter [14].

Растерянность объясняется неожиданной встречей сакрального и профанного. На письме о смешении чувств зрителя свидетельствуют такие орфографические и грамматические приемы, как многоточие, употребление артикля мужского рода в кавычках („der“), далее – его замена на артикль женского рода *die* и, как результат, – прибавление суффикса *-in* с закавычиванием всего словосочетания („Heilige Geistin“). Налицо не только смешение чувств, но и таких понятий, как *пол* и *грамматический род*.

В статьях и блогах, посвященных описанию анализируемой фрески, для обозначения изображенного на ней Святого Духа используются слова и словосочетания, в которых явно прослеживаются два подхода – формальный или содержательный. Формальный подход выражается, прежде всего, в употреблении артикля *die* и суффикса *-in* женского рода, ср.: *die Heilige Geistin*. Иногда это словосочетание употребляется в кавычках, ср.: *Die „Heilige Geistin“*. Часто артикль мужского рода *der* используется в кавычках, ср.: „*der*“ *Heilige Geist*. Или слово „Heilig“ заменяется на „weiblich“, ср.: *der weibliche Geist*. Или происходит замена слова мужского рода „Geist“ на слово женского рода „Geistkraft“, ср.: *die heilige Geistkraft*. При этом теряется «святость» всего словосочетания, поскольку слово *heilige* пишут со строчной буквы. При содержательном подходе происходит отождествление Святого Духа с женщиной, ср.: *Die Dreifaltigkeit: Der Heilige Geist als Frau* или подчеркивается Его женственность, ср.: *in der Mitte ganz frauenhaft der Heilige Geist*.

Существуют разные версии объяснения наличия женского начала в Святой Троице. Они отличаются друг от друга тем, какой из вышеназванных подходов лежит в основе рассуждений. Формальный связан, прежде всего, с грамматическим родом слова, обозначающего Святого Духа. Так, в арамейском и семитских языках слово «Дух» женского рода, в арабском, латинском, немецком, русском – мужского, а в греческом – среднего. Содержательный подход базируется либо на ветхозаветном утверждении о том, что Господь сотворил человека по образу и подобию Своему (Быт. 1, 26–27), либо на указание в Ветхом и Новом Завете таких Его женских / материнских качеств, как чуткость, интуиция, милосердие, кротость и др., ср.: Ис. 42, 14; 46: 3; 49:

15; 66: 13; Пс. 131: 2; Лк 13: 34 [20]. Надо отметить, что некоторые исследователи в образе Святого Духа из Уршаллинга видят не Caritas (Божественную любовь), а один из атрибутов Бога – ветхозаветную Руах (<дыхание, ветер>), другие – Софию (Премудрость Божию), и даже Марию, мать Христа.

Выводы

Несмотря на то, что современного человека со средневековым художником разделяет несколько столетий, объединяет их одно стремление, одно вопрошание: что есть Бог? Библия говорит: «Бог есть Дух» (Ин. 4: 20–24; 2 Кор. 3: 17) [20] и познать Его можно через Его Откровения о Себе – книгу природы и Книгу Священного Писания. Неслучайно поэтому художники Средневековья для создания произведений, посвященных Троице, использовали Библию, произведения Отцов церкви и аналогии, взятые из окружающего мира.

Фреска из церкви св. Иакова является своеобразным религиозным текстом, в котором содержится закодированная информация о языковых (Gott vs. Trinität vs. Dreifaltigkeit vs. Dreieinigkeit), философских (противоречие vs. антиномичность), художественных (символическая антиномичность) и теологических (Augustinus, «De Trinitate») воззрениях того времени. Знание этого кода поможет современному зрителю правильно считывать информацию, зашифрованную в фреске.

Наш современник пытается приблизиться к тайне Божественного Троиинства через картины старых мастеров и библейские тексты. Но и те, и другие в итоге доходят до определенной границы, где, казалось бы, уже стирается различие между числами «три» и «один». Однако изображение Абсолютного Единства нельзя достичь ни художественными, ни языковыми средствами, поскольку «между земным и Богом нет равенства» (св. Иллариус). Благодаря таким произведениям, как фреска «Троица» из Уршаллинга, и таким словам, как *Dreieinigkeit* и *Dreifaltigkeit*, в немецкой культуре, несмотря ни на что, продолжает жить сакральное. Маленькие незаметные вещи и слова, за которыми стоит другая, непостижимая, но все же до определенного предела постигаемая реальность. Благодаря этим крупичкам священное растворяется в профанном, а профанное стремится стать священным. Кроме того, они являются не только источником познания, познания своей и чужой культуры, но и центральными концептами в межрелигиозном диалоге.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лепяхин В. В.* Нераздельно и неслиянно // Образоват. портал СЛОВО. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.portal-slovo.ru/art/35887.php?PRINT=Y>.
2. *Степаненко В. А.* Что есть выражение Святая Троица с лингвистической точки зрения : число или слово? // Вестник НГУ. – Т. 11. – Вып. 1. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2013. – С. 58–64 (Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация).
3. *Степаненко В. А.* Слово / Logos / Имя – имена – концепт – слова (сравнительно-типологический анализ концепта «Душа. Seele. Soul» на материале русского, немецкого и английского языков) : монография. – Иркутск, 2006. – 312 с.
4. *Фокин А. Р.* Отцов можно открывать бесконечно, 2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/2439242.html>.
5. *Augustinus.* De Trinitate, VIII, 10, 14 : In jeder Liebe findet sich eine Dreierheit, die eine Spur der göttlichen Dreieinigkeit ist // Das Projekt «Bibliothek der Kirchenväter im Internet», 2008. – URL : <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2674-10.htm>.
6. Brockhaus Enzyklopädie : in 24 Bde. – Bd. 22. – Mannheim : Brockhaus, 1993. – 1015 S.
7. Die Dreifaltigkeit: Der Heilige Geist als Frau. Fresko, Urschalling, Oberbayern. – URL : http://www.celtoslavica.de/imago/_Urschalling.html
8. Dreifaltigkeitsfresko Urschalling. – URL : http://de.wikipedia.org/wiki/Dreifaltigkeitsfresko_Urschalling
9. DUDEN. Das Herkunftswörterbuch. – Bd. 7. – Mannheim : Dudenverlag, 1989. – 839 S.
10. Heiliggeisttaube // Das große Kunstlexikon von P.W. Hartmann. – URL : http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_3920.html
11. *Hilberath B.-J.* Der Glaube an den dreieinen Gott als spezifisch christlicher Monotheismus // Der dreieine Gott. – 02/2011. – S. 8–12. – URL : <http://downloads.bistummainz.de/5/455/1/60967135709364121694.pdf>
12. *Hildebrandt, T. u. Niejahr, E.* «In dem Fall würde ich lügen»: das Interview mit Kristina Schröder // ZEITONLINE, 25.12.2012. – URL : <http://www.zeit.de/2012/52/Kristina-Schroeder-Interview/seite-1>.
13. *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache / F. Kluge, bearb. von Elmar Seebold. – Berlin ; New York : Gruyter, 2002. – 1023 S.
14. *Langbein, Walter-Jörg.* Der Heilige Geist war eine Frau / Walter-Jörg Langbein // Gemeinschaftsblog Ein Buch lesen! 2011. – URL : <http://www.ein-buch-lesen.de/2011/07/der-heilige-geist-war-eine-frau.html>.
15. *Lipffert K.* Symbol-Fibel. Eine Hilfe zum Betrachten und Deuten mittelalterlicher Bildwerke. – Kassel : J. Stauda, 1956. – 112 S.

16. *Paraschke* B. Wörter und Namen gleicher Herkunft und Struktur: Lexikon etymologischer Dubletten im Deutschen. – Berlin : Walter de Gruyter, 2004. – 437 S.
17. *Rüttenauer-Rest* W. Annäherungen an das Geheimnis Gottes. – URL : <http://www.kath-frauenpredigten.de/?p=1263>
18. Trinität. – URL : <http://www.duden.de/rechtschreibung/Trinitaet>
19. Wörterbuch des Christentums: 1500 Stichwörter von A-Z / hg. von Volker Drehsen [u.a.]. – München : Orbis Verlag, 2001. – 1439 S.
20. WWW-Padre [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/2439242.html>

УДК 801.733:27.277.2

М. А. Таривердиева

проф., д-р филол. наук, зав. каф. классической филологии МГЛУ;
тел.: 8 495 612 48 96

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (люди, идеи, тексты)

Статья посвящена изучению религиозного (гомилетического и теоретико-теологического) дискурса в средневековой Европе. Рассматривается историко-культурная ситуация, исследуется творчество выдающихся теологов. Анализируются особенности языка и стиля их сочинений.

Ключевые слова: религиозный дискурс; теология; гомилетика; проповедь; Каролингское возрождение; монашеские ордена.

М. А. Tariverdieva

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
Head of Department of Classical Philology, MSLU

RELIGIOUS DISCOURSE IN THE MIDDLE AGES (Persons, Ideas, Texts)

The article deals with the study of religious (homiletical and theoretico-theological) discourse in medieval Europe. The historical and cultural situation is highlighted as the background of the creative work of religious theorists and writers. The peculiarities of their literary style are investigated.

Key words: religious discourse; theology; homiletics; preaching; Carolingian renaissance; monastic orders.

Идите, научите все народы.

Мф. 28, 19

Будь образцом для верных в слове,
в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте.

1 Тим. 4, 12

В последние годы значительно возросло внимание исследователей к религиозному дискурсу, что объясняется относительно малой его изученностью при значительном ареале распространения и разнообразии форм проявления.

Лингвисты определяют религиозный дискурс как институциональный, находя в нем признаки, типичные для институционального дискурса – жесткую иерархию основных участников коммуникации

(Бог – священник – прихожанин), четко определенный хронотоп (храм – богослужение), открытое утверждение ценностей и норм поведения (ключевой ценностный концепт – «вера»), наличие прецедентных текстов, жанров, четких целей и соответствующих им коммуникативных стратегий (молитвенная, исповедальная, разъясняющая и др.), использование принятых в религиозном общении клише и оборотов речи [16; 2, с. 31].

Необходимо уточнить, что наряду с присутствием признаков институционального дискурса религиозный дискурс характеризуется своеобразием, которое проявляется в частичном несовпадении характеристик. Участники религиозного дискурса объединены не социальными функциями и обязательствами, а общими духовными устремлениями. Это обстоятельство вносит коррективы в тезис об участниках коммуникации: их жесткая иерархия наблюдается не всегда; в частности, беседа или дискуссия на религиозные темы предполагает коммуникативное равенство участников (некоторые исследователи отмечают даже в христианской проповеди, являющейся прерогативой священника, сочетание признаков институциональности и бытийности [22]). Хронотоп религиозного дискурса не ограничивается храмом и богослужением; он может определяться территориальным соседством верующих, книжной информацией, а при современных технологических возможностях – и общей сетевой «территорией общения» участников, соотносясь лишь с формами контакта между ними и со степенью их вовлечения в религиозную жизнь.

Религиозный дискурс имеет главными целями распространение религиозного учения, закрепление в памяти людей сакрального знания, утверждение духовных ценностей и норм поведения. На достижение этих целей направлены разные формы религиозного дискурса. Исследователи обычно дифференцируют эти формы на основе их письменных (литературных) манифестаций: скриптурный, или канонический, дискурс; литургический; вероучительный, или дидактический; гомилетический, или проповеднический; житийный и др. [8; 19]. Предлагаются разные подходы к типологизации религиозного дискурса – функциональный [8], прагматический [19], социально-психологический [5].

Наиболее приемлемым и убедительным представляется предложение Е. Е. Анисимовой использовать для систематизации видов

религиозного дискурса универсальный полевой метод – выделение центра и периферии. На основании критериев авторитетности (святость), единичности (уникальность), регулярной воспроизводимости, множественности реализаций, характеру субъектно-адресатных отношений исследователем выделяются ядерная зона (сакральный и литургический дискурс); окооядерная (административно-юридический; гомилетический; теоретико-теологический, или богословский, дискурс); ближняя периферия (религиозно-публицистический дискурс); дальняя периферия (религиозно-бытовой и религиозно-художественный дискурс) [2, с. 37–42].

Объектом рассмотрения в настоящей статье избраны гомилетический и теоретико-теологический, или богословский, дискурс. Относясь, согласно приведенной классификации, к окооядерной зоне, эти виды религиозного дискурса заслуживают внимательного изучения вследствие возложенных на них функций: они служат главным инструментом разъяснения религиозного учения и соотнесения духовных ценностей, составляющих глубинный смысл этого учения, с повседневной жизнью.

Основным жанром гомилетического дискурса является проповедь. Этот жанр восходит ко временам апостольского служения, когда апостолы несли Слово Божие в разные земли, распространяя новое учение и разъясняя истинные духовные ценности.

Первоначальная форма проповеди – *глоссолалия* апостольских времен; она названа так по ее особенности – благодатному дару говорить на языке, дотоле неведомом говорящему (*греч.* γλώσσα «язык», λαλεῖν «лепетать»). Глоссолал находился в состоянии экстаза, его речь была до того восторженна, что становилась нестройной и непонятной; такие речи часто сопровождалась речами истолкователей. Другая форма проповеди – *профетия* (*греч.* προφήτης «пророк, прорицатель») – представляла собой проявление более спокойного и осознанного суждения, при котором проповедник не утрачивал самообладания; его речь была стройной и общепонятной. Третья форма – *дидакалия* (*греч.* διδάσκαλος «учитель») содержала рассуждения и доказательства и действовала не только на чувства, но и на логическое восприятие [4, с. 402].

По мере того как общество осваивалось с новым учением, воспринимая его не только чувством, но и логической рефлексией,

дидаскалия постепенно вытесняла более ранние формы и стала преобладающей уже в апостольские времена. В течение последующих веков существования христианской экумены учение о проповеди развивалось, обретало новые формы, наполнялось разнообразным содержанием, в котором находили отражение не только темы Священного Писания, но и различные стороны церковной жизни и повседневного быта христианина.

Церковное учение о проповеди, опираясь на Священное Писание (Ин. 14:26; Мф. 10:19; Мк. 13:11; Лк. 12:12 и др.), усматривает в литургийной проповеди функцию благодатной жизни Церкви, благодать, даруемую в таинстве священства. Однако в истории Церкви были случаи, когда произнесение проповеди в храме доверялось мирянам. Так, в III в. такое разрешение было дано христианскому богослову и философу Оригену. В России объяснение катехизиса было поручено студенту Левшину (впоследствии митрополит Московский Платон, годы жизни – 1737–1812); затем – студенту Дроздову (впоследствии митрополит Московский Филарет, годы жизни – 1783–1867) [4, с. 401–402].

Успех проповеди во многом зависит от проповедника – его литературных способностей, дара убеждения, владения выразительным богатством языка, на котором произносится проповедь, знания и чувства аудитории. Но прежде всего доверие паствы обусловлено личными качествами проповедника, глубиной его веры, состоянием его души, что неизбежно ощущается слушателями.

Важную роль в построении проповеди играет литературная традиция. Литературное наследие проповедничества включает множество сочинений, отражающих как восточную, так и западную церковную традицию, начиная с самых ранних периодов существования христианства. Сохранились свидетельства святоотеческой проповеди: сочинения Климента, пресвитера Александрийского (II–III вв.); св. Григория Неокесарийского, Чудотворца (около 213 – около 270); св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского (293–373); св. Кирилла, архиепископа Иерусалимского (315–386); св. Василия Великого, архиепископа Кесарийского (329–379); св. Григория Богослова, Назианзина (329–389); св. Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоуста (347–407); св. Ефрема Сирина (IV в.); св. Григория, епископа Нисского (около 335 – около 394); св. Амвросия Медиоланского (около 340–397); блаж. Августина, епископа Гиппонского

(354–430); св. Григория I Великого, Двоеслова (540–604); св. Андрея, архиепископа Критского (умер в 720/726); св. Иоанна Дамаскина (VIII в.); св. Феодора, игумена Студийского (759–826) [14].

Жизнь Церкви во все времена была неотделима от хода истории и духовной жизни людей. В качестве примера обратимся к творчеству двух выдающихся теологов западного Средневековья, чья жизнь совпала с важными историческими вехами в культурной жизни западной Европы – это Иоанн Скот Эриугена (IX в.) и св. Бонаventura (XIII в.).

IX век – время Каролингского возрождения после нескольких веков культурного спада, вызванного гибелью Западной Римской империи. Правитель франков Карл Великий (742–814; годы правления – 768–814) вдохновился идеей создания на подвластных ему землях христианской цивилизации; его девиз – *renovatio regni Francorum* «обновление королевства франков». За 46 лет правления Карла Великого было построено 232 монастыря, 27 соборов, 65 дворцов. Была осуществлена реформа Церкви (упорядочение церковного законодательства, введение романской литургии); проведена реформа образования, предписывающая во всех монастырях изучать псалмы, счет, грамматику. Открывались монастырские и епископские школы. Был разработан новый тип письма, получивший название «каролингский минускул», или «строчное каролингское». В музыке была введена полифония и нотная запись [18, с. 499; 20, с. 5–8]. Началось собирание сочинений отцов Церкви и сохранившихся текстов античных авторов (многие современные издания этих текстов основываются на манускриптах IX в.). Велась работа по восстановлению литературного латинского языка классического периода античности (I в. до н. э. – I в. н. э.) как общеупотребительного языка литературы, школы, Церкви, административного управления [23, с. 107–110].

Середина IX в. ознаменовалась распадом Каролингской империи под ударами внешних врагов и внутренних междоусобиц. Последовал раздел королевства между внуками Карла Великого (843). Большая часть культурных центров, появившихся при Карле Великом, была сосредоточена в западной части империи и после раздела оказалась под патронатом Карла Лысого (годы жизни – 823–877). Культурные нововведения Карла Великого здесь сохранялись и развивались. Исправно работала сеть монастырских и епископских школ. Каталоги

монастырских библиотек насчитывали сотни наименований, среди которых наряду со святоотеческой литературой – учебники «свободных искусств», книги по географии, медицине, сочинения историков и поэтов. Работали скриптории (мастерские по переписке рукописей), библиотеки обменивались манускриптами [20, с. 10–14].

При дворе Карла Лысого жил и работал Иоанн Скот Эриугена – философ, ученый, поэт. Сведений о его жизни мало. Его имя свидетельствует об ирландском происхождении: Scotus (Scottus) – обычное именование ирландца; оно просматривается и в одном из вариантов его имени – Scotigena; Scotia major, а также Erin – Ирландия; отсюда – Эриугена, Эригена; встречается вариант Jerugena [7, с. 266; 20, с. 60; 1, с. 358].

Эриугена преподавал в дворцовой школе и вел научные изыскания. Сохранились библейские глоссы (толкования слов), выполненные Эриугеной и служащие свидетельством его преподавательской деятельности. Об аналитической работе с текстами можно судить по труду «Annotationes in Marcianum» – примечаниям к сочинению Марциана Капеллы (V в.) «De nuptiis» («Свадьба Филологии и Меркурия»). О переводческой деятельности свидетельствуют выполненные по поручению Карла Лысого переводы на латинский язык с греческого: труды, приписываемые Дионисию Ареопагиту, по преданию, обращенному в христианство апостолом Павлом (Деян. 17, 34); комментарий византийского богослова и церковного философа Максима Исповедника (582–662) к трудным местам у Григория Богослова (IV в.) – «Ambigua» («Двусмысленности»); сочинение Григория Нисского (IV в.) «De hominis officio» («Об устройении человека») и др.

В 864–866 гг. Эриугена завершает свой главный труд – трактат «Periphyseon», или «De divisione naturae» («О разделении природы»). В основе учения Эриугены – отношения веры и разума. Вера – это начало, которое стремится развиться в более совершенное знание, что возможно только с помощью философского умозрения. Метод, которым пользуется разум, – это диалектика: деление и анализ, которые суть закон, действительный для всех существ. Деление природы, охватывающее бытие: 1) природа творящая и не сотворенная; 2) природа сотворенная и творящая; 3) природа сотворенная и не творящая; 4) природа не творящая и не сотворенная. Четыре члена этого деления сводятся к двум: Творец (1, 4) и творение (2, 3). Творец – Бог;

творение (2) – Идеи, архетипы; творение (3) – вещи, сотворенные Идеями. Бытие – все, что может быть воспринято чувствами или понято умом. Все, что не поддается этим двум инструментам – небытие. Эриугена различает пять видов небытия: 1) то, что скрыто от наших чувств и нашего рассудка по причине превосходства своей природы – Бог и сущности вещей, непостижимые сами по себе и известные нам лишь по своим акциденциям; 2) в иерархии существ то или иное утверждается как низшее и отрицается как высшее, и наоборот, так что некоторое бытие содержит в себе небытие того, чего нет; 3) то, что находится лишь в зародышевом состоянии, является небытием того, что однажды будет актуализировано; 4) существа, подверженные рождению и разложению, не суть бытие; по сравнению с вечными и неизменными Идеями весь становящийся мир есть небытие; 5) о человеке можно сказать, что в той мере, в какой он несет в себе образ Бога, он есть, а в той мере, в которой он его утратил в результате греха, он не есть.

Эриугену обвиняли в смешении религии и философии, в подчинении веры разуму. На деле это не так. Для него слово Бога неоспоримо. Эриугена восстает не против авторитета Бога, а против толкования непогрешимого Слова Божьего в человеческих суждениях, которые непогрешимыми не являются.

В своем труде Эриугена подробно анализирует сочинения писателей, представляющих греческую патристическую традицию. Он является первооткрывателем мира греческой теологии на Западе. Но будучи первым наследником греческой патристики, он еще не смог сбалансировать греческую и латинскую традиции. В XIII в. учение Эриугены было признано еретическим. Ученые Нового времени называли Эриугену «Гегелем IX века» [12, с. 152–168; 11, с. 187].

Следующие сочинения Эриугены носят экзегетический характер. Это «Expositiones» – «Разъяснения на “Небесную иерархию” Дионисия Ареопагита»; незаконченный «Комментарий на Евангелие от Иоанна» (сохранился единственный манускрипт – три отрывка с многочисленными исправлениями); «Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна».

Гомилия – беседа пастыря на литургии, следующая непосредственно за прочтением отрывков из Священного Писания и содержащая истолкование прочитанных мест; иногда – объяснение целых книг

Священного Писания. В Средние века на Западе этот род проповеди назывался *postilla* – *postilla*, т. е. беседа *post illa verba Scripturae Sacrae* «после тех (прочитанных на литургии) слов Священного Писания». Название *postilla* сохранялось и в эпоху Реформации (XVI в.). Этим именем называл свои гомилии Мартин Лютер. Во Франции в Средние века гомилии назывались *прона* (*prone*) [3, с. 424].

«Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна» Иоанна Скóта Эриугены в Средние века имела широкую известность. Она называется также по начальным словам “*Vox spiritualis (aquilae)*” «Голос духовного (орла)» (орел – символ евангелиста Иоанна). Уже при жизни автора «Гомилия» была распространена в значительной части европейских епархий. В XII в., на фоне общего интереса к культурному наследию, опять обращаются к сочинению Эриугены. 39 из известных ученым нашего времени 70 манускриптов, содержащих текст «Гомилии», относятся к XII в. [20, с. 153]. Отрывки из «Гомилии» встречаются и в сочинениях более поздних авторов. «Гомилию» Иоанна Скóта Эриугены часто приписывали его более известным предшественникам – Оригену (III в.), Иоанну Златоусту (IV в.). Причина такого заблуждения кроется не только в сходстве имен, но и в литературных и языковых достоинствах «Гомилии». Все исследователи отмечают изысканный стиль этой проповеди и глубину разрешаемых в ней богословских вопросов. По единству формы и содержания «*Vox spiritualis*» считают самым совершенным произведением Эриугены [20, с. 146].

Политические события XII–XIII вв. сыграли важную роль в расширении возможностей доступа европейских интеллектуалов к научному наследию предшествующих эпох. Вследствие процесса реконквисты в Испании (освобождения ее территорий от захвативших эти земли арабов) благодаря созданию, по инициативе архиепископа Толедского Раймонда де Совета, центра переводов научных сочинений на латинский язык, европейские ученые смогли познакомиться с сочинениями арабских, еврейских, а через них и с переводами сочинений древнегреческих авторов. Центр переводов появился также в Сицилии. В результате крестовых походов увеличился приток греческих рукописей в Западную Европу, что дало возможность осуществлять переводы непосредственно с греческих оригиналов.

Значительное событие, явившееся важным шагом в развитии европейской науки и культуры, – образование университетов. Старейшим

европейским университетом является Болонский, сформировавшийся на базе школы права (1158). Но вскоре главенствующее место перешло к Парижскому университету (основан около 1200), ставшему центром философских и теологических штудий и исследований. Возвышению Парижского университета способствовал высокий престиж преподававших в его стенах профессоров, внимание французских королей и забота римских пап, их стремление сделать из Парижского университета форпост теологии.

В XIII в. были основаны Оксфордский и Кембриджский университеты, а вслед за ними университеты во многих других европейских городах – Падуе, Неаполе, Саламанке, Лиссабоне, Коимбре. В XIV в. университетское движение охватило большое число городов в странах центральной, северной и восточной Европы [13, с. 5–6; 17, с. 57–77, 119–120; 18, с. 516–517].

Языком научной и богословской литературы средневековой Европы был латинский. Письменная латинская традиция оставалась непрерывной со времен античности, хотя литературная норма постепенно разрушалась. После периода культурного спада, сопровождавшего гибель Западной Римской империи, латынь обрела «вторую жизнь» в ходе реформы Каролингского возрождения, и впоследствии литературная традиция латинского языка не прерывалась в течение всего Средневековья. На латинском языке писали философские трактаты и вели ученые диспуты. Книги, изготавливаемые в университетских скрипториях, были написаны на латинском языке. На латыни велось судебное делопроизводство. Составлялись антологии, включающие фрагменты литературных текстов античных авторов. Городские анналы, хроники епископств и аббатств составлялись на латыни. На латыни сочинялись тексты церковных песнопений (гимны, секвенции), сочинения моралистических жанров (дидактические поэмы, сентенции) [23, с. 113–119].

В XIII в. произошли значительные изменения во внешнем облике городов. Строятся величественные соборы, увенчанные шпилями, украшенные великолепной скульптурой и многоцветными витражами. Высокая готика представлена соборами Шартра, Амьена, Реймса, Парижа. Из центральной части Франции новый архитектурный стиль распространился по всей Европе.

XIII век – это время роста христианского подвижничества и возникновения новой формы монашества – нищенствующих орденов.

Начало этого движения связано с именем Франциска Ассизского (годы жизни – 1182–1226). Монашество как форма служения Богу существовало и ранее, но монахи не давали обета апостольского служения. Главной миссией Ордена францисканцев стало распространение христианской веры. Франциск Ассизский призвал своих учеников к евангельской бедности, полному отказу от личной собственности. Рост числа его последователей принял ошеломляющие размеры. Франциск Ассизский привел к Папе Иннокентию III несколько учеников («братья меньшие», минориты); через полвека их количество измерялось тысячами.

Вслед за Орденом францисканцев возник другой нищенствующий орден, также занявший важное место в истории Церкви, – Орден св. Доминика. Этот орден осуществлял иную миссию – борьбу с ересями [13, с. 6–8].

Св. Бонавентура (в миру Джованни Фиданца) родился в 1217 г. в итальянском городке Баньореджо (Тоскана), входившем в состав Папского государства. Он обучался в францисканском монастыре, с 1236 г. – в Парижском университете, на факультете «свободных искусств», а с 1243 г. – на факультете теологии. В 1242 г. Бонавентура вступил в Орден францисканцев. В 1248 г., закончив курс обучения, он начинает преподавать сам, с 1253 г. – во францисканской школе в Париже. В 1257 г. Бонавентура был утвержден в качестве профессора *cathedratus* на факультете теологии в Парижском университете, но в том же году он уже был избран Генералом Ордена францисканцев и навсегда оставил преподавательскую деятельность.

В 1259 г. Бонавентура написал свой знаменитый «Путеводитель души к Богу» (*Itinerarium mentis in Deum*). В 1260 г. ему было поручено написать житие основателя Ордена, св. Франциска, в связи с распространением противоречащих друг другу версий. В 1263 г. он завершил эту работу, подготовив расширенный и краткий варианты жития (*Legenda major S. Francisci* и *Legenda minor*). Бонавентура отдавал все силы реорганизации жизни руководимой им общины. Его по праву считают вторым основателем Ордена.

В 1273 г. Бонавентура был возведен в кардиналы и посвящен во епископа Альбанского. В мае 1274 г. он принял активное участие в работе Лионского собора, но вскоре заболел и умер в день завершения Лионского собора, 15 июля 1274 г. Бонавентура был погребен во

францисканском монастыре в Лионе. На погребении присутствовали Папа Григорий X, вся коллегия кардиналов, большое число епископов и аббатов. Прощальное слово произнес Петр из Тарантеза, будущий Папа Иннокентий V. На следующий день после похорон в речи о Бонавентуре он сказал: *Cecidit columna christianitatis* «Пал столп христианства». В 1482 г. в соборе св. Петра в Риме состоялась канонизация Бонавентуры, а в 1587 г. Папа Сикст V возвел его в ранг учителей Церкви [13, с. 8–22].

Бонавентура написал много сочинений экзегетического и литургического содержания. Его литературное наследие включает и прекрасные проповеди, вдохновенные духовные стихи, псалмы и гимны, которые дают дополнительный материал о его разностороннем таланте и богатом внутреннем мире. Сочинения св. Бонавентуры были впервые изданы по приказанию Папы Сикста V уже в XVI в. В XIX в. увидело свет монументальное критическое издание, подготовленное отцами-францисканцами [10, с. 296–297].

«Путеводитель души к Богу» – наиболее значительное и известное сочинение св. Бонавентуры. В нем автор излагает свое понимание восхождения к Богу: необходимость одновременно интеллектуального и духовного обращения.

Мысленное прозрение человека состоит из трех этапов: нахождение следов Бога в чувственно воспринимаемом мире; отыскание образа Бога в своей душе; преодоление тварных вещей и вступление в мистическую радость познания Бога и служения Ему. Каждый из трех этапов делится на две ступени (альфа и омега). Таким образом воздвигается лестница из шести ступеней: узрение Бога через его следы в мироздании (*sensus* «чувство»), воспринимаемый чувствами мир входит в человеческую душу (*imaginatio* «воображение»); узрение Бога в душе через ее способности (память, умозрительные способности, способность выбора (*ratio* «рассудок»), способности души преобразуются благодатью (*intellectus* «разум»); душа возвышается над собой и созерцает Бога как Бытие – Ветхий Завет (*intelligentia* «разумение»), узрение Бога как наивысшее и наисовершеннейшее соединение Бога и человека в Иисусе Христе – Новый Завет (*synderesis* «совесть, чистое сознание»). Лестница из шести ступеней имеет мистическое соответствие шести дням творения, шести ступеням трона Соломона, шести крыльям серафимов [10, с. 296; 12, с. 334; 13, с. 22–29].

«Путеводитель души к Богу» являет собой яркий образец теоретико-теологического (богословского) дискурса позднего Средневековья.

Эриугена и Бонавентура – люди Церкви, радеющие о сохранении христианских ценностей, духовные пастыри, стремящиеся к религиозному просвещению паствы. Этими целями определяется интеллектуальный и духовный пафос их сочинений.

Широкая известность и авторитетность в течение многих веков трудов Эриугены и св. Бонавентуры объясняются как глубиной их содержания, так в немалой степени и формой, в которой авторы представили это содержание читателям. Сочинения Эриугены и св. Бонавентуры проникнуты духом святости и в то же время они высокоинтеллектуальны. Эриугена и св. Бонавентура обращаются к темам и понятиям, рассмотрение которых имеет многовековую философскую и литературную традицию, выходящую далеко за пределы Средневековья.

Жизнь и творчество Иоанна Скота Эриугены и св. Бонавентуры разделяет временной промежуток в четыре столетия. Однако языковая картина мира в их сочинениях и собственно языковые характеристики рассматриваемых текстов весьма схожи. Оба автора писали на общепринятом литературном койне культурного сообщества средневековой Европы – литературной латыни классического периода античности, «очищенной» в результате языковой реформы Каролингского возрождения от позднейших напластований и искажений. Авторы используют богатый языковой инструментарий, характеризующийся научной точностью, – философской и богословской терминологией, основывающейся на греческих и латинских корнях и словообразовательных моделях. Некоторые примеры встречающихся терминов:

logos, theologus, apostolus, theoria, mysterium, evangelium, evangelista, paradigma, haereticus, substantia, sacramentum, angelus, phantasia, abyssus, baptizator, symbolum, ὁμοούσιος, ἑτεροούσιος (*Эриугена*).

Apocalypsis, Crucifixus, Mystica, Theologia, consubstantialis, coaequalis, coaeternalis, Trinitas, ens, Apostolus, Ecclesia, Seraphim, Cherubim, propheta, Ecclesia, divina Essentia (*Бонавентура*).

Важно отметить, что оба сравниваемых текста отнюдь не «перегружены» научной терминологией. Очевидно, это объясняется проповеднической и дидактической направленностью рассматриваемых сочинений, предполагающей ясность изложения.

Заметна разница в стиле авторов. Язык сочинения Эриугены отличается возвышенностью, поэтичностью. Он рассчитан на эмоционально приподнятое состояние души прихожан, присутствующих на литургии, и на преимущественно устную форму донесения «Гомилии» до адресата. Язык «Гомилии» насыщен ритмическими структурами, рифмами и параллелизмами. Сочинение Эриугены начинается следующими словами: *Vox spiritualis aquilae auditum pulsat ecclesiae. Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior animus manentem penetret intellectum* – «Голос духовного орла потрясает слух Церкви. Да воспримет внешнее чувство преходящий звук, да проникнет внутренний дух в устойчивый смысл» (перевод цитируется по [20, с. 163]). В приведенном отрывке использован ряд параллелизмов: *accipiat ... penetret* «да воспримет ... да проникнет», *exterior sensus ... interior animus* «внешнее чувство ... внутренний дух», *transeuntem sonitum ... manentem intellectum* «преходящий звук ... устойчивый смысл». Эти сопоставления создают поэтическую ритмику отрывка. Образность текста проявляется в его насыщенности символами – Эриугена продолжает церковную традицию, ориентируясь на сочинения своих великих предшественников: полет орла (символ евангелиста Иоанна), апостолы Иоанн и Петр как символы созерцания и действия – эти образы используются блаж. Августином; эпизод бега апостолов ко гробу Господню перекликается с аналогичной сценой в сочинении Григория Великого [20, с. 151–152].

Стиль сочинения св. Бонавентуры строг, выдержан, размерен. Перед нами текст-наставление, назначение которого – дать четкое разъяснение людям, стремящимся обрести Бога в душе. Для языка текста св. Бонавентуры также характерен возвышенный стиль, но он имеет конкретный прототип, являясь цитированием мест из Библии. Приведем примеры из начальных строк «Путеводителя»: *Pater liminum* – «Отец светов», *omne datum optimum et omne donum perfectum* – «всякое даяние доброе и всякий дар совершенный» (Иак. 1, 17); *det illuminatos oculos mentis nostrae* – «(чтобы) просветил очи сердца нашего» (Еф. 1, 18); *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* – «направить ноги наши на путь мира» (Лк. 1, 79) и др.

В обильных вкраплениях библейских выражений проявляется распространенная в эту эпоху в сочинениях христианских авторов традиция постоянной опоры в своем изложении на тексты Священного

Писания. Для сравнения сошлемся на язык «Хроники» францисканского монаха, проповедника Салимбене де Адам (XIII в.). Описание автором конкретных событий политической, церковной и культурной жизни Италии постоянно подкрепляется цитатами и примерами из Священного Писания и сочинений отцов Церкви [21, с. 868].

Жизнь и творчество Иоанна Скота Эриугены и св. Бонавентуры служат свидетельством важной роли событий зрелого и позднего Средневековья в непрерывном процессе поступательного развития европейской культуры. Если на начальном этапе распространение христианства в Римской империи сопровождалось резким неприятием новой религии правящими кругами римского общества, с одной стороны, а с другой – отрицанием Церковью античной культуры, имевшей в своей основе иные верования и религиозные традиции, то с утверждением правомочности христианства наряду с другими религиями на землях Римской империи (IV в.) и обращением в христианство большого числа не только обездоленных, но и людей из высших образованных кругов античного общества антагонизм культур сменился преемственностью культурной традиции и литературного языка.

Важные этапы особого подъема в этом поступательном движении мы попытались осветить в нашем изложении, помня о том, что понятие дискурса, в том числе и дискурса религиозного, объемлет не только язык как таковой, но и среду, в которой он существует, и функции, которые он выполняет, и людей, для которых он является средством общения и совместного движения к общим духовным целям и идеалам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С. С.* Иоанн Скотт Эриугена // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1970. – С. 358–360.
2. *Анисимова Е. Е.* О типологизации 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. 583. Сер. Языкознание).
3. *Барсов Н. И.* Гомилия // Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. – Т. 1. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 424–425.
4. *Барсов Н. И.* Проповедь // Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. – Т. 2. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – С. 401–402.

5. *Бобырева Е. В.* Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии. – Волгоград : Перемена, 2007. – 374 с.
6. Бонавентура. Путеводитель души к Богу (лат. и рус. текст) / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. Л. Задворного. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. – 189 с.
7. *Бриллиантов А. И.* Эриугена // Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. – Т. 3. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. – С. 263–267.
8. *Верецагин Е. М.* Христианская книжность Древней Руси. – М. : Наука, 1996. – 208 с.
9. *Гайденко В. П.* Бонавентура // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – С. 66.
10. *Гревс И. М.* Бонавентура // Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. – Т. 1. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 295–297.
11. *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского Средневековья. – М. : Наука, 1987. – 351 с.
12. *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в. / пер. с фр. ; общ. ред., послесл. и прим. С. С. Неретиной. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
13. *Задворный В. Л.* Святой Бонавентура и его эпоха // Бонавентура. Путеводитель души к Богу (лат. и рус. текст) / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. Л. Задворного. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1983. – С. 4–39.
14. Избранные проповеди святых отцов Церкви и современных проповедников. – Москва–Рига : Благовест, 1991. – 717 с. (Репринт с: Сборник проповѣдническихъ образцовъ (Проповѣди свято-отеческія и церковно-отечественныя). В двухъ частяхъ. Составил преподаватель Донской Духовной Семинаріи Платонъ Дударевъ. 2-е изд., испр. и доп. – С.-Петербургъ, 1912).
15. *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна (лат. и рус. текст) / вступ. ст., пер. с лат. и прим. В. В. Петрова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995. – 351 с.
16. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М. : Гнозис, 2004. – 390 с.
17. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века / пер. с фр. А. М. Руткевича. – 2-е изд. – СПб. : Издат. дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2003. – 160 с.
18. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / пер. с фр. ; под общ. ред. В. А. Бабинцева ; послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 560 с. – (Серия «Великие цивилизации»).
19. *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. – М. : Гранд, 1998. – 352 с.

20. *Петров В. В.* Accessus Iohannis Scotti // Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна (лат. и рус. текст) / вступ. ст., пер. с лат. и прим. В. В. Петрова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 1–161.
21. *Савукова В. Д., Таривердиева М. А.* О языке и стиле Салимбене де Адам // Салимбене де Адам. Хроника : пер. с лат. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – С. 862–880.
22. *Салахова А. Г.-Б.* Современная религиозная проповедь как креолизованный речевой жанр // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – №1 (1): в 2 ч. – Ч. 1. – Тамбов : Грамота, 2008. – С. 153–155.
23. *Таривердиева М. А.* Истоки романских языков // Алисова Т. Б., Репина Т. А., Таривердиева М. А. Введение в романскую филологию : учебник. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Высшая школа, 2007. – С. 97–190.

УДК 81'282.2

Н. В. Шестеркина

канд. филол. наук, доц., доц. каф. теории речи и перевода факультета иностранных языков Мордовского научно-исследовательского государственного университета; e-mail: nvshest@mail.ru

СООТНОШЕНИЕ НАРОДНОЙ МОЛИТВЫ И ЗАГОВОРА

Народные молитвы занимают промежуточную позицию между заговорами и каноническими молитвами, но по форме и функционированию тяготеют к заговорам и заклинаниям. В статье исследуются характеристики адресации в народной молитве.

Ключевые слова: народная молитва; христианская культура; язычество; сакральные тексты; адресация; вербальная магия.

N. V. Shesterkina

Ph.D. (Philology), Associate Professor, Department of Speech and Translation, Foreign Language Faculty, Ogarev Mordovia State University

CORRELATION OF A FOLK PRAYER AND A CHARM

Folk prayers occupy an intermediate position between spells and canonical prayers, but they tend towards spells and charms by their form and functioning. In the article the characteristics of address in a folk prayer are researched.

Key words: folk prayer; Christian culture; paganism; sacral texts; address; verbal magic.

Е. Вельмезова [8] отмечает, что во многих традициях похожие, а иногда и одни и те же тексты могут называться *заговорами* и / или (*народными*) *молитвами*. О трудностях разграничения заговоров и молитв в славянском фольклоре писали неоднократно [23, с. 1; 4, с. 5; 12, с. 38; 27, с. 239; 7, с. 276]. Особого внимания заслуживает вопрос о происхождении заговоров из древних языческих молитв [24, с. 31; 6, с. 1, 43–44, 414; 11, с. 329; 2, с. 9] – именно так писали об эволюции заговоров представители «мифологической школы» в фольклористике. В конце XIX – начале XX вв. фольклористы обсуждали то, как соотносятся друг с другом заговоры и христианские молитвы [26; 3; 17; 9]. В более поздних классификациях «заговоры-молитвы» часто выделяются в особую группу заговорных текстов [21, с. 123; 1, с. 11]. Поэтому в настоящее время выделяют две противоположные точки зрения на тексты заговоров и народных молитв: 1) *заговоры* и *народные*

молитвы – это не более чем условные обозначения; следовательно, одни и те же тексты могут называться и заговорами, и молитвами [15, с. 246]; 2) *заговоры* и *молитвы* располагаются на противоположных полюсах некоторого «континуума» магических текстов [28, с. 9].

Отмечают, что народные молитвы восходят к книжным по происхождению каноническим и апокрифическим молитвам, но по форме и функционированию сближаются с заговорами и заклинаниями, отличаясь от последних наличием обязательного элемента просьбы и отсутствием императивности [7, с. 276]. Е. Е. Левкиевская пишет также, что молитва как жанр славянской народной традиции не имеет четких характеристик, отграничивающих ее от заговора, но существенно отличается от молитвы в конфессиональном понимании этого термина. Под этим термином она понимает тексты, принадлежащие народной традиции и использующие элементы христианской культуры. Автор отмечает, что народное деление текстов на «молитвы» и «заговоры» условно, тем более, что тексты этой категории не отличаются единством ни по семантике, ни по структуре: одни являются разновидностями заговоров (с большей, чем у заговоров, долей христианской «тематики»), другие ближе к книжным текстам и являются результатом народной рефлексии на темы Священного Писания. Народные молитвы обычно имеют сугубо прагматическую цель применения, конкретную «полезность» (например, молитвы, читаемые перед сном, в дальнюю дорогу, от волков и пр.), что функционально сближает их с заговорами.

Е. Е. Левкиевская выделяет несколько видов народных молитв:

1. Промежуточный между заговором и молитвой вид текста, содержащий высказывания с иллюкутивным значением мольбы и просьбы о спасении, обращенной к христианским святым.

2. Молитвы, содержащие рассказ об апотропеических свойствах основных христианских символов или о желаемой защите и помощи, посылаемой Богородицей, Иисусом Христом или святыми.

3. Молитвы с сюжетами на темы Священного Писания содержат рассказ о некотором событии из жизни Христа, Богородицы, святых, не обнаруживающий смысловой связи с событием, ради которого произносится молитва.

4. Похоже устроены молитвы с сюжетами на темы Священного Писания (у православных – варианты «Сна Богородицы»), которые не

соотносятся с конкретной апотропеической ситуацией, но завершаются своеобразной закрепкой, содержащей «гарантию» на спасение от различных опасностей [15, с. 246–248].

В этимологическом словаре А. Преображенского к глаголу *молить* приведены значения: «просить; молиться (Богу)»; «резать, колоть животных по известному обряду»; «приносить в жертву» (из первоначального «просить, умолять приношением в жертву» у чувашей и мордвы). Автор выделил основное значение глагола *молить* в праславянском – «делать кого-либо мягким, добрым, настойчиво добиваться чего-либо», возводя его к и.-е. **mela* – «молоть, растирать». По М. Фасмеру, лексемы с корнем *-mol-* известны всем славянским языкам в значении «просить, умолять, говорить». Ставя под сомнение тождество лексем *молить*, *молю* в указанном значении и в значении «бить скотину», Фасмер разводит их, так как *молить* «бить, резать скотину» не обозначает какого-то определенного времени убоя скота.

Этимология связывает лексему *молить* с идеями «просить, добиваться ч.-л. с помощью слова» и «просить, добиваться чего-либо с помощью жертвы растительного или животного происхождения». Само слово тогда можно рассматривать как специфическую жертву. О. Н. Трубачев, считая праслав. **modliti* ритуальным термином христианского культа, указывает: «В вост.-слав. языках га. **modliti* и его производные сохраняют черты архаической семантики... Установлена принадлежность праслав. **modliti* к религиозной языческой лексике, связанной с древними обрядами жертвоприношения» [11, с. 80–86]. Словарь В. И. Даля дает к глаголу *молить(-ся)* значения «просить смиренно, покорно и усердно»; «молить смиряясь, просить, благодарить»; «молиться Богу, сознавая ничтожество свое пред Творцом, приносить ему покаяние свое, любовь, благодарность и просьбы за будущее»¹.

Как обычные молитвы, так и народные относятся к сакральным текстам (СТ). Древнейшие СТ возникли на ранней стадии первобытной культуры в виде заклинаний и мифов, позднее появились молитвы, гимны, песнопения богам и другие виды текстов. В них прослеживается мифологический / магический тип мышления. Специфика такого мышления ярко проявляется в СТ, представляющих лингвокультурный феномен. Сакральные тексты получили статус священных в какой-либо конфессии или религиозно-мистическом учении [10, с. 3–4, 11, 13].

¹Цит. по: [20].

Заговорные тексты принадлежат к сфере вербальной магии. Магия играла важную роль у древних людей, но многие до сих пор верят в магию и используют ее методы. Магическая сила этих текстов выражается в том, что текст (произнесенный, написанный или продуцируемый в невербальной форме) может выступать в роли амулета, отгоняя злые силы и привлекая добрые, а, кроме того, продуцирование или восприятие текста влияет на душу и тело человека и может даже изменять мир. Еще один очень важный признак СТ – его сверхъестественное происхождение [там же, с. 7, 14, 33]¹.

Разработанная Н. И. Коноваловой *концепция расширительного толкования* позволяет рассматривать СТ как компонент традиционной духовной культуры народа и источника этнокультурной информации. Автор обозначает ориентиры, учитываемые при интерпретации СТ как лингвокультурного феномена:

1. В сознании современного носителя языка в той или иной степени представлены структуры мифологического сознания, дающие возможность адекватной интерпретации сакрального содержания.
 2. Сакральным текстам присуща своя логика, так как их цель – воздействие на адресата, не предполагающее рациональной оценки содержания, которое принимается как нечто данное для передачи культурных смыслов.
 3. В СТ за реальное принимается то, что мы никогда не признаем за реальное, и наоборот.
 4. Основной элемент культурного содержания СТ – регламентация, предписывающая адресату определенные действия *post factum* с учетом описанной в тексте ситуации.
 5. СТ имеет свои правила и / или условия произнесения: чаще всего он является лишь фрагментом сакрального ритуала, обряда, системы текстов, макротекста.
 6. Сакральность, с одной стороны, явление стабильное (текст в неизменном виде передается от поколения к поколению), с другой – динамичное (в процессе функционирования текст может десакрализоваться).
 7. Любой СТ характеризуется символичностью и суггестивностью.
- Сущностные параметры СТ Коновалова представляет в виде модели, отражающей комплекс мифоритуальных, психологических,

¹ Более подробно о СТ см. в: [10, с. 35–40].

когнитивных, символических, прагматических, лингвокультурных и др. оснований формирования его структуры и семантики. Автор интерпретирует основные элементы сакрального канона, объединенные в три основных блока: семантика, синтактика и прагматика СТ [14, с. 88–89].

Цель статьи – выявление особенностей адресата народной молитвы. М. Мосс обнаружил в магии все формы вербальных обрядов, известных в религии: клятва, обет, молитва, гимн, простое обращение. Некоторые заклинания соответствуют *симпатическим* обрядам. Нужно только, назвав имена действий и предметов, вызвать их появление по законам симпатии. Лечебные заговоры, или изгнание д^ухов, построены на игре слов, означающих «отвести», «отбросить» или названия болезни и духов, являющихся причиной болезни. Есть группы речевых обрядов *мифологического* характера, где описание имеет форму рассказа или эпического повествования, а персонажи – герои или боги. Такая ситуация уподоблена тексту заклинаний как своему прототипу, и рассуждения имеют форму: если некто (Бог, святой и др.) смог совершить определенные действия при определенных обстоятельствах, то и он может сделать то же самое. Другая группа мифологических заклинаний описывает происхождение, перечисляет качества и имена существ, вещей, демонов, на которые направлен обряд: что-то вроде разоблачения объекта с целью лишения его чар. Эти заклинания достигают больших размеров и чаще редуцируются: молитвы сокращаются до имен бога, демона или бессодержательного понятия типа *tpurayiov* (*греч.* Святая Троица). Заклинания мифологического характера ограничиваются произнесением имени – собственного или нарицательного. Некоторые названия разделяются на части или буквы [19, с. 146–149]. СТ Библии, Корана, буддийского канона дали заклинания большей части человечества.

Общий эффект заговоров – необходимость вызвать потусторонние силы и точно обозначить цели обряда. Любая молитва, сакральная или народная, – диалог, обращение к вышестоящему существу. Но в отличие от сакральной молитвы – смиренного обращения к Богу, заговор и заклинание – требование. Народные молитвы чаще являются просительными, они содержат прямую просьбу, иногда требование (*пусть...*). К. А. Архипова считает, что тексты без обращения можно назвать молитвами лишь условно, так как они не отвечают основному признаку молитвы – адресованности к сверхъестественному.

В зависимости от интенциональной особенности конкретной молитвы обращение используют однократно или повторяют несколько раз в пределах текста. Число повторений зависит от длины молитвы. Обращение чаще занимает инициальную позицию в молитвенном тексте или реализуется в первом предложении. Особое значение имеет формула обращения, что связано с проявлением максимальной тактичности, чтобы обращение получило силу и адресат согласился бы выполнить просьбу. Обращение является ядерным конституентом, выполняя функцию адресованности в молитвенном тексте. Околоядерным конституентом, эксплицитно выражающим функцию адресованности в молитвах, являются побудительные конструкции, доминантным способом выражения которых является категория императивной модальности, в основе которой лежит повелительное наклонение со значением побуждения [5, с. 10].

В заговорах адресатом может стать любая единица из очень большого списка самых разных номинаций элементов мироздания. Обращение к природным стихиям как к живым существам – непереносимое условие существования самого жанра заговоров, что может быть связано с древней религией – анимизмом:

...буди вода сия чиста и свята, аки Иорданъ рѣка текущая, а въ ней крестился самъ Иисусъ Христосъ...; *Окиян-море*, храни и милуй мою скотинку; *Батюшко ты, царь огонь, всемя ты царями царь, всеми ты огнями огонь*, будь ты кроток, будь ты милостив... жги и спали с раба Божия (имя рек) всяки скорби...

Традиционны фольклорные клише, служащие для обращения к ветрам:

Вы вѣтры буйные, распорите ея [красной девицы] бѣлу грудь, откройте... ретиво сердце, навейте тоску со кручиною...; ...*ветры буйные, вихри!* Дуйте и вейте по всему свету белому...; Подите вы, *семь ветров буйных*, соберите тоски тоскучие..., понесите к красной девице...; ...на острове Буяне живут три брата, три ветра... Навейте, нанесите *вы, ветры*, печаль, сухоту рабе...

К небу, небесным светилам, элементам народной космологии (астральная молитва):

Ты небо слышишь, ты небо видишь, что я хочу дѣлать над телом раба...; ...*свѣтель мѣсяць, ясныя звѣзды*, возьмите у меня безсонницу,

бездремотницу, полунощницу...; *Здравствуй, солнце! Здравствуй, жгучее!* Взойди на мой открытый двор...; *Солнце, ты всеильное, сожги все болезни у раба Божия (имя), испепели порчу, сглаз и килы всякие...; Месяц молодой, ходатель земной, Месяц-новец, на море бывал? Молодик, молодик, где ты был?; Заря-зарница, красная девица, всему свету помощница, помоги мне...; Утренняя заря Мария, вечерняя Марианна, сходите высоко, видите далеко! Унесите двенадцать слов могущих... горюющих моему милому...; ...утренняя заря Дарья, вечерняя заря Марья, придите к рабу Божьему младенцу на помощь...; Заря-зарница, заря – красная девица... Я к вам с просьбой ...ради пестрой коровы...; ...ночна зарница Маврея, возьми у рабы Божьей Анны бессонницу; ...заря-зарница, красная девица, ходи... ко мне на помощь....*

К животным, птицам, растениям, иногда – к артефактам:

...а вы *перья* подите в свою мать птицу, а *птица* полети в небо, а *клей* побѣги в рыбу, а *рыба* поплыви в море...; Полети *бѣлый кречеть*, понеси *бѣлый кречеть*, всю тоску и кручину,...донеси... до раба Божия (имя рекъ)...; ...*Ты, лебедь*, полети к морю Хвалынскому, заклюй змея огненного, достань ключ ...под той доской лежит (имя) тоска. И подойдите *двенадцать братьев*, выкиньте ту доску на восток Солнышке...; *О ты, огненна стрѣла!* воротись и полетай, куда я тебя пошлю...; ...как идетъ солнце и месяцъ... и луна поднебесная, так идите [*рыбы*] на мой заводъ; И понеси, *черный зверь медведь*, в темные леса и затопчи, *черный зверь медведь*, в дыбучие болота... [о *болезнях*]; ...*проклятая, лютая змея*,... чтоб тебе, проклятой, сквозь землю пройти...; *Мышка!* На тебе зуб простой, а мне железный; *Осы вы, осы*,... не жгите меня, не кусайте меня...; ...У *щуки* зубы медны, глаза оловянные... Съедай и спивай с рабы Божьей... худобу...

Адресатом может выступать мать-сыра-земля:

...*Земля мне – мати, железо мне – брат*, не носи моей крови и не точи моего сердца; *Мать сыра земля*, ты благословенна, ты освящена, ты украшена...

В «Голубиной книге» говорится о творении мира через эманацию божественной плоти. В заговорах часто адресатом выступают христианские образы: Бог Отец, Бог Сын – Иисус Христос, Богородица, ангелы, архангелы, святые. Разнообразие семантики обращений отражает «различные аспекты божественной природы, доступную фактическую информацию, оценочное суждение и видение своего

места в коммуникативном распределении ролей участников подобного взаимодействия» [5, с. 11]. В следующих заговорах представлены взаимоотношения Бога, божественных сил и человека:

...освети, Господи, меня (имя рек), князем и бояром, и властям...; *Господи Боже*, помоги! Месяц на небесах, а медведь в поле, а камень в море...; *Господи Боже*... *Царю святой*, отжени всяк недуг от раба своего... от души и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от ресниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани, от глаголаня, от глас, от шеи, от персей, от плеч, от мышца, от локот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от перепоны, от желудка...; Сойди, *матушка Божья*, и помоги рабу Божьему (имя), и прогони болезнь сглазную...; *Пресвятая Мати Богородица*, ... бери свои золотые ключи и отпирай... мясные ворота, и выпускай младеня на свет...;

В Божественной свите есть герои, которые могут навести порядок в природе:

...защити и помилуй, *архангел Михаил*, своим огненным копьем...; ...и *всех угодников*... *милость прошу* за мой живот и крестьянский скот...; *Свет ты, Илья пророк*, огненна карета и огненна колесница... ты врага... убиваешь и огнем опаляешь...

Т. А. Михайлова подразумевает под *именем* в заговорах разные понятия, за каждым из них стоит особая функция употребления имен собственных. Для их разграничения она вводит рабочие термины – *фоновое имя* и *субъектное имя*. В первом случае речь идет об употреблении имен как христианских / апокрифических, так и языческих мифологических персонажей, создающих специфический «фон» магической формулы. Он демонстрирует религиозную идентичность составителя и пользователя текста. Автор отмечает, что в русском материале невозможно проведение четкой границы между откровенным язычеством и «наивным христианством». Сам факт использования заговорного текста – обращение к магии, т. е. к язычеству. Говоря о язычестве, Т. А. Михайлова имеет в виду не столько дохристианские культы, сколько «сумеречную зону народных суеверий, гораздо более стойкую и, подобно плесени, всегда готовую занять слабые точки народной ментальности», поэтому заговор не может быть языческим или христианским. Он принадлежит к области народных суеверий,

поэтому изобилие христианских «фоновых имен» в нем – иллюзия, призванная показать псевдорелигиозную идентичность исполнителя [18, с. 151–152]. Приведенные примеры показывают аморфный мир народных верований, в котором собственно христианские темы и образы переплетаются с фольклорными. Необычайно велик в заговорах и пласт «безымянных персонажей», которые иногда оформляются как именованные (типа *Вихрь Вихревич* и пр.). Номинации такого типа Т. А. Михайлова склонна относить к *nomina propria* [18, с. 152].

Каждый конкретный заговор, где фигурирует «фоновое имя», иллюстрирует четкую религиозную ориентированность носителя текста. Русские заговоры представляют большой интерес, так как в них, кроме традиционной христианской ориентации, встречаются реликты народных верований, персонифицирующих силы природы – ветер, землю, воду и т. д. Сам факт «дополнительного распределения» фоновых имен обращает на себя внимание. Стихам и силам природы обычно даются христианские имена – *река Ердань, земля Татьяна, река Ульяна, ключ Никита*. Сочетания сил природы и христианских «фоновых имен» сравнительно редки:

...под светел месяц, под утреню зарю Марию, под вечернюю Маремьяну, ко Кияну морю, на Кияне море Златырь камень, святая апостольская церковь... на святом престоле сидит Михайло архангел, да Егорий храбрый (*Майков 1994, № 194*) [18, с. 152–154].

Михайлова считает также, что в традиционных заговорах призывания христианского Бога или святых представляют собой функциональную замену иных сил, к которым взывал магический текст в своей более архаической форме [18, с. 154–155].

Человек может обращаться:

– к самому себе:

...*пусть я, раба Божия (имя), буду краше красного солнышка...*;

– к отдельным частям своего тела:

Пусть на дубу ствол и сто веток стоят как железо, как камень, так *пусть* и у раба Божьего (имя) все жилы ...*стоят, как камень...*; Как медный стол не пухнет, не дует, так и у раба Божьего (имя) *челюсть не пухни, не дуй...*;

– к персонифицированным чувствам:

Мечитесь *тоски*, киньтесь *тоски* в буйную ея голову...;

– к демоническим существам:

*Враг сатана, отженись от меня в места темныя...; ...Пойди, **вся нечисть и злой дух**, на мхи, на гнилые болота...; *Ночная полуночица, денная полуденница*, не май мое дитя...;*

– к болезням:

...и спустишь, *грыжа всякая*, к поясу... и поживи три часа денных и пойди на пустое место...; ...быть тебе [*золотухе*] по болотам, по гнилым колодам...; ...Родимну грыжу *не ты, грыжа, грызи*, а я [мать] грыжу грызу...;

– к веществам, пришедшим с неба:

Железо – на дороге, железо – на пороге, железо – на семи верстах, железо – на озере. Снизу не боли, сверху заживи...;

– и, наконец, к собственным словам:

И быти, мои слова, крепки и лепки, и кристалисты...; *Будьте мои слова крепче крепкого замка булатного...*

Известны и «черные» заговоры. Е. Б. Смилянская считает, что заговоры с ярким национальным колоритом, содержащие обращения к нехристианским мифологическим персонажам, проникают в рукописную традицию в более позднее время, так же как и демонические «черные» заговоры. Она пишет, что передача знания для волшебника-профессионала означала умение владеть сложным *ритуалом магического действия*. По устойчивой мифологической схеме передача «знания» от колдуна к колдуну означала и передачу демонической силы, беса-слуги, отречение от Бога; неперемное знание колдуна – знание вредоносной магии и «черного» заговора, содержащего обращение к нечистой силе [25, с. 86, 87]. В них на первом месте – отказ от Божьего благословения и обращение к Сатане. Для них типична семантика «наоборот», под них подпадают манипуляции разного рода, например, лить воду через кулак, шить «наоборот», танцевать в обратную сторону и т. д. [22, с. 92]. Пример «черного» заговора:

Гора Аврамова, сила Адамова, к тебе обращаюсь, с силою темною знаюсь. Мне, слуге (имя), не откажи, исцели рабу...

Итак, народные молитвы – промежуточный вид текстов между заговором и молитвой – восходят к книжным каноническим

и апокрифическим молитвам, но по форме и функционированию сближаются с заговорами и заклинаниями. Это тексты народной традиции, использующие элементы христианской культуры. Народные молитвы имеют сугубо прагматическую цель применения, конкретную полезность. Главное в народной молитве – вызвать сверхъестественную силу. В народных молитвах встречаются и языческие персонажи, служащие специфическим фоном заговора. Обращения к христианскому Богу и святым являются, вероятно, функциональной заменой иных сил, распространенных в архаических магических текстах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агапкина Т. А.* Полесские заговоры: принципы научного издания // Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.). – М. : Индрик, 2003. – 752 с.
2. *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. – М. : Индрик, 2010. – 824 с.
3. *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи: Заметки и памятки. – Одесса : Экономическая типография, 1896. – 28 с.
4. *Аникин В. П.* Магия и поэзия // Русские заговоры и заклинания / ред. В. П. Аникин. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1998. – С. 5–36.
5. *Архипова К. А.* Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы (на материале англоязычных молитвенных текстов) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – СПб., 2013. – 20 с.
6. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. – М. : Современный писатель, 1995. – Т. 1. – 784 с.
7. *Белова О. В.* Молитва / О. В. Белова, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : в 5 т. / ред. Н. И. Толстой. – Т. 3. – М., 2004. – С. 276–280.
8. *Вельмезова Е.* Заговоры и народные молитвы в чешской и русской «фольклорных традициях» (из опыта лингвистического анализа текста). [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.znatock.com/docs/index-67523.html#840058>
9. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. В. III–V. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1881. – 684 с.
10. *Гриненко Г. В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация: Логико-семиотический анализ вербальной магии. – М. : Новый век, 2000. – 436 с.
11. *Иванов В. В.* Русск. молить и хетт. malda(i) // Этимологические исследования по русскому языку 1. – М., 1960. – С. 80–86.

12. *Капица Ф. С.* О книге Н. Ф. Познанского // Н. Ф. Познанский Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – М. : Индрик, 1995. – С. 328–332.
13. *Кляус В. Л.* Что такое заговор? (к проблеме жанровой дифференциации закладательного фольклора) // Слово как действие: тезисы конференции. – М. : Диалог-МГУ, 1998. – С. 38–40.
14. *Коновалова Н. И.* Комплексная модель интерпретации сакрального текста // Русский язык: система и функционирование : материалы III Междунар. науч. конф. : в 2 ч. – Ч. 2. – Минск, 2006. – С. 88–91.
15. *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. – М. : Индрик, 2002. – 336 с.
16. *Левкиевская Е. Е.* Наоборот // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Т. 3. К–П. / отв. ред. С. М. Толстая. – М. : Междунар. отнош., 2004. – С. 364–367.
17. *Миллер В. Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. – 1896. – № 7. – С. 66–89.
18. *Михайлова Т. А.* Имя в заговоре: устная и письменная традиция // Семантика имени (Имя-2) / отв. ред. Т. М. Николаева. – М. : Языки славянских культур, 2010. – С. 151–167.
19. *Мосс М.* Социальные функции священного // М. Мосс. Избранные произведения / пер. с фр., под общ. ред. И. В. Утехина. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
20. О народной молитве (на материале воронежских говоров) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vantit.ru/library/item/536-onarodnoj-molitve-na-materiale-voronezhskix-govorov.html>
21. *Петров В. П.* Заговоры (публикация А. Н. Мартыновой) // Из истории русской советской фольклористики. – Л. : Наука, 1981. – С. 77–142.
22. *Плотникова А. А.* Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого. – М. : Индрик, 2013. – С. 92–100.
23. *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – М. : Индрик, 1995. – 352 с.
24. *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков : В Университетской Типографии, 1860. (магистерск. дис.) – 310 с.
25. *Смилянская Е. Б.* «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А. Л. Топорков. – М. : Индрик, 2002. – С. 75–98.
26. *Соколов М. И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1889. – № 6. – С. 339–368.

27. Толстая С. М. Заговоры // Славянские древности : в 5 т. / ред. Н. И. Толстой. – М. : Междунар. отношения, 1999. – Т. 2. – С. 239–244.
28. Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. – М. : Индрик, 2005. – 480 с.

УДК 81`38:42

К. И. Шпетный

канд. филол. наук, доц., проф. каф. лингвистики и профессиональной коммуникации в области экономики Института права, экономики и управления информацией МГЛУ; e-mail: kon5804@yandex.ru

ПРИТЧА КАК РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ДИСКУРС

Рассматриваются дистинктивные признаки художественного, или религиозно-художественного, дискурса притчи на материале разных языков. Исследование проведено на основе и принципах лингвостилистического анализа в рамках когнитивной лингвистики и с учетом прагматической направленности жанра. Становление притчи как отдельного самостоятельного жанра отражено в христианских текстах Священного Писания Нового Завета. Аналогия определена как основной жанроформирующий признак притчи. Анализируется функционирование приемов развернутой метафоры и сравнения в исследуемом дискурсе. Дается определение притчи.

Ключевые слова: притча; дискурс; Новый Завет; лингвостилистика; когнитивистика; прагматика; аналогия; метафора; сравнение.

C. I. Shpetny

Ph.D. (Philology), Professor, Department of Linguistics and Professional Communication in the Sphere of Economics, Institute for Law, Economics, and Information Management, MSU

PARABLE AS RELIGIO-PROSE DISCOURSE

Distinctive features of the prose, or religio-prose discourse of the parable are put to scrutiny with textual samples in a number of languages. The research is conducted on the basis of the linguostylistic analysis and the principal assumptions of cognitive science and pragmatics. The emergence and the making of the genre can be traced to the Scriptures of the New Testament. Analogy is considered the key genre-forming feature of the discourse. Performance of the extended metaphor and the simile in the parable is investigated. Definition of the genre is offered.

Key words: parable; discourse; the New Testament; linguostylistics; cognitive science; pragmatics; analogy; metaphor; simile.

Предметом настоящей статьи является описание дистинктивных признаков дискурса притчи. Притча до настоящего времени не имела системного и многоаспектного лингвистического рассмотрения. Некоторые признаки жанра были выделены в литературоведческих работах С. С. Аверинцева, Н. И. Прокофьева, Е. К. Ромодановской, Л. Е. Туминой и некоторых других.

Данная работа представляет собой филолого-теологическое исследование¹, осуществленное в русле междисциплинарных подходов, которое нередко используется при анализе сложных языковых явлений. Работы, выполненные нами в этом направлении, были опубликованы ранее в Вестниках МГЛУ [15, с. 121–134; 16, с. 79–98].

Данный тип дискурса впервые подвергается лингвостилистическому анализу на базе основных положений когнитивной лингвистики и прагматики. Дискурс в когнитивной лингвистике рассматривается как сложное коммуникативное явление, включающее, кроме текста, еще и экстралингвистические факторы (знания о мире, мнения, установки, цели адресата), необходимые для понимания текста [5, с. 13; 4, с. 615–758; 8, с. 5–7; 2; 13; 12, с. 42]. Наиболее емкое, всестороннее и актуальное понимание текста предложено в трудах проф. И. Р. Гальперина [1, с. 18 и др.].

Прагматика непосредственно взаимодействует с лингвистической стилистикой, поскольку отражает отношения между знаками и пользователями знаков. Стилистика всегда основывалась на базовых положениях прагматики, потому можно утверждать, что «прагматика есть суть стилистики» [7, с. 25].

Материалом настоящего исследования послужили дискурсы притчи на ряде языков: (древне)греческом и древнееврейском, церковнославянском, древнерусском и современном русском, на английском, немецком, французском и (древне)китайском языках. Это, надеемся, и позволяет нам говорить о типологических характеристиках данного жанра.

Далее предлагается определение дискурса притчи.

Притча – это краткий рассказ в прозаической или поэтической форме, иллюстрирующий одну или несколько назидательных историй, нравственных уроков или дидактических поучений, построенный на принципе аналогии, имеющий иносказательную прагматическую установку, сопровождаемый названием и предполагающий многослойность

¹ Согласно Правилу 64 Шестого Вселенского Константинопольского Собора (680–681 гг.) комментирование и толкование текстов Священного Писания Ветхого Завета и Нового Завета отводится «преданному от Господа чину», и «не подобает мирянину произносить слово, или учить и тако брати на себя учительское достоинство». Автор настоящей статьи является носителем священного сана.

толкования его содержания на основе использования стилистических возможностей метафоры и сравнения.

Ранее нами были рассмотрены основные характеристики ряда дискурсов, которые являются родственными или пограничными с дискурсом притчи; и жанр притчи был сущностно определен в сопоставительном с ними анализе. Это жанры аполога (*др.-греч.* ἀπόλογος) / apologue, басни / fable, сказки / fairy tale, пословицы / proverb, анекдота / anecdote, короткого рассказа / short story [15]. Аллегорию *др.-греч.* ἀλληγορία / *англ.* allegory следует скорее относить к своего рода художественному принципу или приему повествования, который может быть свойствен различным видам творческой деятельности человека (живописи, скульптуре, архитектуре, литературе, музыке).

Название дискурса *рус.* притча / *англ.* parable прослеживается этимологически до времени функционирования древнегреческого языка и фиксируется в его настоящей форме в среднеанглийский период развития английского языка. Название παραβολή со значением «comparison», «illustration», «analogy» давалось греками любому вымышленному краткому повествованию [21], причем такому, которое могло бы реально произойти в действительности и посредством которого преподносились духовно-нравственные предметы [20, с. 4–5].

Ряд западных исследователей [23] отмечают связь между термином «parable» и древнееврейским «mashal» / לשם [4]. Однако в действительности в корпусе Ветхого Завета можно обнаружить только один текст, который имеет дистинктивные характеристики жанра. Это притча «О богатом, бедном и овечке / About the rich man, the poor man and a little lamb» (Вторая книга Царств / The Second Book of Samuel / ב לאנמ (2 Цар. 12, 1–7) (в нижеприводимом примере цитируются первые два стиха):

חאו רישע חחא תח ריעב ויה משנא ינש ול ראיו וילא אביו חוך-ללא חח-הח חחוי חלשין
 חראמ הבדה חקבו חאע היה רישעל שאר

And the Lord sent Nathan unto David. And he came unto him. And said unto him. There were two men in one city; the one rich, and the other poor.
²The rich man had exceeding many flocks and herds...

В основе жанроформирующего признака дискурса притчи лежит принцип аналогии.

Аналогия (др. греч. *ἀναλογία* – соразмерность, пропорция) – это сходство предметов в каких-либо признаках или отношениях; умозаключение по аналогии – вывод, сделанный о свойствах одного предмета на основании его сходства с другим предметом [14].

Актуализация принципа аналогии в дискурсе выражается прежде всего посредством стилистических приемов сравнения и метафоры.

Вероятно, именно по этой причине большинство исследователей жанра притчи на Западе неизменно и, на наш взгляд, в неоправданно суженном понимании придают самой притче статус метафоры, что свидетельствует о неточном понимании и нестрогом приложении термина «притча» к данному жанру речевого произведения [20; 22].

Полагаем, что зарождение жанра притчи на философско-лингвистической базе понятия аналогии, его оформление в виде отдельного дискурса и его дальнейшая история следует непосредственно соотносить с притчами, которые приводятся в христианских текстах Нового Завета: синоптических Евангелиях от Матфея (The Gospel according to St. Matthew), Марка (The Gospel according to St. Mark) и Луки (The Gospel according to St. Luke). Евангелие от Иоанна (The Gospel according to St. John) притч не содержит (за исключением иносказательного повествования о Добром Пастыре и Двери во двор овчий [Ин. 10, 1–16]).

Творцом и поистине создателем притчи как художественно-религиозного дискурса можно считать Самого Господа Иисуса Христа.

Все четыре Евангелия были написаны в I в. по Рождестве Христовом на древнегреческом языке. Евангелие от Апостола Матфея было изначально записано на древнееврейском (арамейском) языке и вскоре было переведено на древнегреческий язык.

В синоптических Евангелиях приводятся сорок притч. Тридцать из них встречаются в одном Евангелии, три притчи упоминаются в двух Евангелиях, семь приводятся в трех Евангелиях.

Приведем в качестве примера притчу «О Сеятеле / About the Sower» [Luke 8, 4–15] (представлены первые восемь стихов):

And when much people were gathered together, and were come to him out of every city, he spake by a parable:

A sower went out to sow his seed: and as he sowed, some fell by the way side; and it was trodden down, and the fowls of the air devoured it.

And some fell upon the rock; and as soon as it was sprung up, it withered away, because it lacked moisture.

And some fell among thorns; and the thorns sprang up with it, and choked it.
And other fell on good ground, and sprang up, and bare fruit an hundredfold.
And when he had said these things, he cried, He that hath ears, let him hear.
And his disciples asked him, saying, What might this parable be?
And he said, Unto you it is given to know the mysteries of the kingdom
of God; but to others in parables; that seeing they might not see, and hearing
they might not understand.
Now the parable is this; The seed is the word of God.

Развернутая концептуальная метафора, сопряженная с удивительным по силе воздействия сравнением, в притче «О Сеятеле» / «About the Sower», которая использована Господом Иисусом Христом на отрезке речи протяженностью в двенадцать Евангельских стихов (*англ.* 295 слов, 1225 п. зн.), в простых и доступных пониманию любому человеку словах создает дивный образ веры и нелицемерной любви к Истине. В его основе – стилистический прием развернутого метафорического сравнения.

Смысл притчи о Сеятеле достаточно подробно объяснен самим Господом. К евангельскому объяснению можно добавить, что Сеятель – это сам Господь, семя – Слово Божие, поле – все человечество, весь мир, воспринимающий в свои недра чудодейственное семя евангельского слова. Подобно семени, евангельское слово носит в себе начало жизни, жизни истинной, духовной, ибо что такое истинная жизнь? Умирают философские системы, забываются политические теории, блекнут цветы поэзии, но «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» [Евр. 4, 12]. В нем сокрыта вечно живая истина [10].

Прагматическое предназначение дискурса притчи прямо формулируется Самим Господом Иисусом Христом словами, приведенными в Евангелии от Матфея. Это есть определение целевого предназначения притчи как формы непосредственного и живого общения с ветхозаветным народом, утратившим ведение об Истине:

И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного. А им не дано. Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет. Поэтому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не уразумеют. И сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: “Слухом

услышите, и не уразумеете, и глазами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце их, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами. И не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их (Исаия 6, 9-10) [Мф. 13, 10–15].

В данных словах Спасителя следует, несомненно, усматривать понимание жанра притчи как отдельного и своеобразного типа художественного или религиозно-художественного дискурса.

Мир притчи обладает двумя измерениями – светским, с одной стороны, и религиозным – с другой, иначе – нашим миром и миром Божией любви. Притча не только указывает на незнакомое, она включает в себя неведомое внутри собственных границ.

В Своих притчах Господь избирает самые привычные вещи. Ведь что может быть обычнее соли, закваски, зерна горчичного, солнца, птиц, травы и лилий полевых, пшеницы и плевел, камня и песка? Никто из ежедневно взирающих на них лишь своими очами и не подумал бы искать в них сокровенные тайны Царства Божия. А Господь Иисус Христос остановился именно на этих предметах и обратил на них внимание людей, открыв неизмеримые небесные тайны, скрываемые под их внешним видом. Точно так же просты и обычны события, которыми пользовался Господь, чтобы показать и объяснить смысл духовной жизни человека, всю историю человеческого падения и спасения, конец света и Страшный Суд, милость Божию к грешникам [11].

Обращение к аналогии может диктоваться разными прагматическими установками. Она может привлекаться:

– для получения нового знания, как, например, в «Притче о злых виноградарях» на древнегреческом языке [ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ, 21, 33–41] (приводим первые три стиха):

33 Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε. Ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης ὁστίς ἐφύτευσεν ἀμπέλωνα καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὠρυσεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν.

34 ὅτε δὲ ἔγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.

35 καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν.

Богом нам дан мир – это виноградник, который нам велено возделывать, освятить, который мы должны ввести в Божественную святость, исполнить присутствием Святого Духа. А мы этот мир взяли

в свою собственность и действуем в этом мире, как те недостойные работники на винограднике. Приходящего к нам вестью об Истине мы отвергаем: не всегда непосредственно убиваем, но мы его отвергаем холодностью, безразличием.

Притча о винограднике изображает в сравнении ветхозаветную церковь; ее делатели – книжники, фарисеи, первосвященники – это ее тогдашняя иерархия. А так как она не соответствовала своему назначению, то совершился приговор: взят у нее виноградник и отдан другим делателям. Как бы и над нам не исполнилось: «И виноградник сдаст другим земледельцам, которые отдадут ему плоды во времена их / καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν».

– для того чтобы менее понятное сделать более понятным – в притче «About waiting for the master of the house» [КАТА МАРΚΟΝ, 13, 34–37]:

33 βλέπετε ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν.

34 ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείδεν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δούλους αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ὑκάστω τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.

35 γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὄψῃ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἄλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ,

36 μὴ ἐλθῶν ἐξαίφνης εὕρη ὑμᾶς καθεύδοντας.

37 ὁ δὲ ὑμῖν λέγω, πάντες λέγω, γρηγορεῖτε.

В этом дискурсе людям напоминает о необходимости быть всегда готовыми в ожидании хозяина дома, о часе возвращения которого им не ведано, чтобы не быть спящими, но бодрствовать, ибо никто не знает о своем последнем часе на земле.

– чтобы представить нечто малопонятное и абстрактное в более доступной форме как в притчах об отцовской и материнской любви [9]:

Об отцовской любви

Некий сын, испорченный и жестокий, бросился на своего отца и вонзил ему нож в грудь. А отец, испуская дух, сказал сыну:

– Скорее вытри кровь с ножа, чтобы тебя не схватили и не отдали под суд.

О материнской любви

В русской степи один безнравственный сын привязал свою мать перед шатром, а сам в шатре пьянствовал с гулящими женщинами и своими людьми.

Тут появились разбойники и, увидев связанную мать, решили тотчас отомстить за нее. Но тут связанная мать крикнула во весь голос и тем самым подала знак несчастному сыну, что ему грозит опасность. И сын спасся, а разбойники вместо сына зарубили мать.

В двух приведенных притчах на сравнительных и доступных примерах раскрывается 5-я Божия заповедь.

Или как в притче Франца Ка́фки (*нем.* Franz Kafka, 1883–1924) «Das Nächste Dorf», где временность человеческого земного пребывания и неспособность человека вполне предвидеть последствия предпринимаемых шагов уподобляются поездке на лошади в соседнюю деревню, из которой путешественник может вернуться не так скоро, как он предполагает:

Das Nächste Dorf

Mein Großvater pflege zu sagen: “Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.

The next village

My grandfather used to say: “Life is amazingly short. Now, in memory, I find it so compressed that I can barely comprehend, for example, how a young person can determine to take a horse ride to the next village without fearing that – quite apart from unfortunate accidents – the span of a natural life with a fortunate course will be basically far from sufficient for such a ride”.

– чтобы конкретизировать отвлеченные идеи и проблемы – как в современной американской притче «Time» [17]:

Time

Imagine there is a bank that credits your account each morning with \$86,400. It carries over no balance from day to day. Every evening the bank deletes whatever part of the balance you failed to use during the day. What would you do? Draw out every cent, of course! Each of us has such a bank. Its name is TIME. Every morning, it credits you with 86,400 seconds. Every night it writes off, as lost, whatever of this you have failed to invest to good purpose. It carries over no balance. It allows no overdraft. Each day it opens a new account for you. Each night it burns the remains of the day. If you fail

to use the day's deposits, the loss is yours. There is no going back. There is no drawing against the "tomorrow." You must live in the present on today's deposits. Invest it so as to get from it the utmost in health, happiness, and success! The clock is running. Make the most of today. To realize the value of ONE YEAR, ask a student who failed a grade. To realize the value of ONE MONTH, ask a mother who gave birth to a premature baby. To realize the value of ONE WEEK, ask the editor of a weekly newspaper. To realize the value of ONE HOUR, ask the lovers who are waiting to meet. To realize the value of ONE MINUTE, ask a person who missed the train. To realize the value of ONE SECOND, ask a person who just avoided an accident. Treasure every moment that you have! And treasure it more because you shared it with someone special, special enough to spend your time. Remember that time waits for no one. Yesterday is history. Tomorrow is mystery. Today is a gift. That's why it's called the present!

Весь дискурс построен на стилистическом приеме сравнения количества земного времени, отведенного человеку, – one year, one month, one week, one minute, one second – с тем, что он мог бы сделать / не сделать в этот отрезок, для того чтобы разумно и мудро оценить то время, которое отведено ему в привременной жизни.

Дискурс притчи семантически многослоен и полифоничен.

У каждого читающего / слушающего христианскую (и не только христианскую) притчу может быть немного свое ее истолкование. Это вполне объяснимо и хорошо, ведь в главном – в желании человека жить по заповедям Божиим, по законам добра и справедливости – притчи одинаковы.

И самое главное, чему учат притчи, – это концепт «любовь». Бог есть любовь, любовью все держится, любовь – не расчет, не партнерство, а жертвенность, способность и желание сделать другого счастливым и быть потому счастливым самому, помня, что у любви три главные особенности – терпение, прощение и радость – всему этому и учат евангельские притчи.

Дискурс притчи встречается также в другой традиционно устоявшейся религии – исламе. В традиции суфиев *sūfī* (صوفي) притчи, или назидательные истории (teaching stories), достаточно давно использовались в качестве художественных дискурсов для преподнесения нравственных уроков и передачи моральных ценностей [19].

Дискурс притчи являлся одним из распространенных типов художественных текстов, существовавших в Древнем Китае. Однако

китайская притча обладает некоторыми особенностями и выраженным национальным своеобразием.

Притча *кит.* 寓言 / *pinyin* **yùyán** продолжает находить широкое распространение в современной китайской литературе, а многие из китайских притч переведены на другие языки народов мира [6]. Приведем пример китайской притчи с параллельным переводом на английский язык [18]:

天 雨 牆 壞

宋有富人，天雨牆壞，
其子曰：『不築，必將有盜。』其鄰人之父亦
云暮而果大亡其財，其家甚智其子，而疑鄰人之
父。

此二人說者皆當矣，厚者為戮，薄者見疑，則
非知之難也，處知則難也。

說難第十二
韓非子

Rain Ruined the Wall

There was a rich man from Song, whose house wall was ruined by heavy rain.

His son said, "If we don't repair the wall at once, thieves may come at night." And his neighbor's father told him the same thing.

Sure enough, thieves came at night, and he suffered heavy losses.

The rich man thought his son was very smart; but he was suspicious of his neighbor's father.

[Han Fei Zi:] Both men said the same thing. Yet he thought well of one and ill of the other person. Knowing the facts is easy. Knowing how to act based on the facts is difficult.

*Discourse on "What's Difficult",
Chap. 12 by Han Fei Zi*

Приведенная древнекитайская притча (70 иероглифов) повествует об одном богатом человеке, в доме которого из-за сильного дождя

рухнула стена, и о том одинаковом совете, которые ему дали его сын и отец соседа – срочно починить дом, чтобы его не посетили ночью воры и не обокрали. Богатей считал собственного сына очень умным и одновременно с подозрением относился к соседу, почему и не последовал их доброму совету. Автор притчи *рус.* Хань Фэй Дзы / *кит.* 韓非子 делает заключение, что знание фактов является делом легким (думать об одном человеке хорошо, а о другом плохо), тогда как действовать на основе фактов оказывается сложным.

Использованные в дискурсе языковые средства представляют собой слова нейтрального разговорного стиля, встречающиеся в повседневном общении, за исключением обозначения владельца дома – 富人: *рус. разг.-пренебр.* богатей. Эта видимая простота и доступность речи для обычного человека дает ему возможность на основе стилистического приема сравнения легко понять более глубокие вещи об отношении к жизни и людям.

Есть одно весьма примечательное обстоятельство, связанное с приводимой выше китайской притчей: содержание китайской притчи поразительно напоминает читателю / слушателю содержание известной Господской притчи «О доме, построенном на камне / *About a house built on a rock*»:

Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал; потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое. И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его: ибо Он учил их как власть имущий, а не как книжники или фарисеи [Мф. 7, 21–29].

Выраженной национальной особенностью китайской притчи можно признать космогенный характер приточного повествования, его философско-созерцательный характер. Дискурс китайской притчи обычно сопровождается расцвеченными рисунками, необычными иероглифическими решениями, цветными заливками и иными средствами логического и эмоционального усиления содержания высказывания.

Предполагаем, что древнекитайская притча, появившаяся 2–3 тыс. лет до Р. Х., развивалась независимым путем и вне связи со временем появления притчи европейской. Наблюдения показывают, однако, что дистинктивные особенности китайской и англоязычной (европейской) притчи практически совпадают.

Подведем итоги проведенного исследования. Становление дискурса притчи как самостоятельного художественного или религиозно-художественного жанра непосредственно соотносится с притчами, которыми пользовался Господь Иисус Христос в Своих беседах с народом Ханаана (Палестины) во время Своего земного бытия более 2 тыс. лет назад.

Основным концептуальным содержанием сорока Господских притч в трех синоптических Евангелиях является рассказ о Царствии Божиим и о пути к нему – как цели и смысле земной жизни людей.

Ключевые концепты дискурса притчи – это концепты любви и добра.

Нравственно-назидательное наполнение в обязательном порядке присуще дискурсу притчи у разных народов и цивилизаций в свойственных им национальным и конфессиональным традициям и особенностям бытия и является типологическим признаком жанра.

Притча не навязывает мнение или оценку, не предполагает и пассивного восприятия, поскольку в ней содержится некая загадка, требующая раздумий и движения сердца, ибо «тогда отверз им ум к уразумению писаний» [Лк. 24, 45].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. – М. : Наука, 1981. – 140 с.
2. Дискурс, концепт, жанр / отв. ред. М. Ю. Олешков : коллективная монография. – Вып. 1. – Нижний Тагил : НТГСПА, 2009. – 428 с. – (Серия «Язык и дискурс»).
3. Когнитивные исследования языка : сб. материалов. – Вып. XI. Международный конгресс по когнитивной лингвистике. Раздел «Когнитивные аспекты дискурса», 10–12 октября 2012 года. – М.–Тамбов : Тамбов. гос. ун-т им. Г. Р. Державина, 2012. – 852 с.
4. *Креймер Л.* Сопоставительный анализ текстов пословиц и поговорок (иврит-русские параллели). – Тель-Авив. – 14 р. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.culturalnet.ru/main/getfile/1727>, 2011.

5. *Кубрякова Е. С.* Язык. Семиотика. Культура. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 556 с.
6. Международное радио Китая [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.chinapage.com/story/story.html>.
7. *Наер В. Л.* Стилистика и прагматика : учеб. пособие для студентов старших курсов. – М. : МГЛУ, 2002. – 52 с.
8. *Никишина И. Ю.* Понятие «концепт» в когнитивной лингвистике // Язык, сознание, коммуникация / отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – Вып. 21. – М. : МАКС Пресс, 2002. – С. 5–7.
9. Притчи Православия. Библейские притчи. Поучительные истории святых. Духовные рассказы / сост. Е. В. Тростникова. – М. : ЭКСМО, 2012. – 320 с.
10. Святитель Василий, епископ Кинешемский. Притча о сеятеле. О почве и людях // Православие и мир. Ежедневное интернет-СМИ, 1 ноября, 2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/pritcha-o-seyatele-o-pochve-i-lyudyah>.
11. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Евангелие о Господе Сеятеле // В кн.: «Беседы». – М. : Лодья, 2001. – С. 308–310.
12. *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. – 3-е изд. – М. : Академический проект, 2004. – С. 42–67. – 991 с.
13. *Токарев Г. В.* Дискурсивные лики концепта : монография. – Тула : Тульский гос. пед. ун. им. Л. Н. Толстого, 2004. – 108 с.
14. Философская Энциклопедия : в 5 т. / под ред. Ф. В. Константинова. – Т. 1. – М. : Советская энциклопедия, 1960. – С. 56.
15. *Шпетный К. И.* Особенности притчи как художественного дискурса: предварительные замечания // Социально-политический и экономический дискурсы в иноязычной профессиональной деятельности. – М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2013. – С. 121–134. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та вып. 8 (668). Сер. Педагогические науки).
16. *Шпетный К. И.* Основные характеристики англоязычного дискурса притчи // Стилистика и конструирование мира. // Психологический закономерности формирования познавательной деятельности. – М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2013. – С. 79–98. (Вестн. Моск. гос. лингв. ун-та; вып. 17 (677). Сер. Языкознание).
17. Altavista. – URL : www.parablesite.com
18. Classical Chinese Story / Parable in Chinese and English translation. – URL : <http://www.chinapage.com/story/story.html>.
19. *Godlas, A.* Sufism's Many Paths. – Atlanta : University of Georgia, 2000. – 182 p.
20. *Gowler, D. B.* What are they saying about the parables? – New York–Mahwah–N.J. : Paulist Press, 2000. – 160 p.

21. *Liddell, H. G. & Scott, R.* A Greek-English Lexicon / Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. – 9th ed. – Oxford : Clarendon Press. – URL : <http://www.perseus.tufts.edu/help/oldannounce.html>.
22. *McFague, S.* Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology. – Philadelphia : Fortress, 1975. – 241 p.
23. The New Columbia Encyclopedia. Encyclopædia Britannica // Columbia University Press, 2011. – 3200 p.– URL : <http://www.britannica.com/eb/article-9024878/Columbia-Encyclopedia> (Retrieved 2008-07-28).

УДК 800 (082)

Е. Б. Яковенко

д-р филол. наук, доц., вед. научный сотрудник сектора германских языков Института языкознания РАН; проф. каф. германской филологии ПСТГУ; e-mail: yakovenko_k@rambler.ru

ВОЗМОЖНОСТИ АНАЛИЗА БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТОВ МЕТОДОМ ЛЕКСИКО-КОНТЕКСТУАЛЬНОГО АППЛИЦИРОВАНИЯ И РЕАПЛИЦИРОВАНИЯ

Статья посвящена применению метода контекстуального апплицирования и реаплицирования к сопоставительному анализу лексики библейских переводов. Метод позволяет описывать функционирование единиц в контексте, определять межъязыковые эквиваленты единиц и выявлять различия в их контекстах, создавая тем самым промежуточный этап между описанием отдельных единиц и анализом текста. Метод способствует в рамках структурно-семантического подхода решению проблемы межъязыковой эквивалентности, в рамках когнитивного – описанию средств реализации концептов в различных языках и моделированию фрагментов языковых картин мира.

Ключевые слова: библейские переводы; сопоставительный анализ; первоисточники; межъязыковая эквивалентность; лексико-контекстуальное апплицирование и реаплицирование.

Y. B. Yakovenko

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Associate Professor, Leading Researcher, Department of Germanic Languages, Institute of Linguistics RAS; Professor, Department of Germanic Philology, St. Tikhon's Orthodox University

THE USE OF METHOD OF CONTEXTUAL APPLICATION AND REAPPLICATION IN THE ANALYSIS OF BIBLE TRANSLATIONS

The given article is devoted to a description of a new method of analysing Bible texts consisting in application and back application (reapplication) of contexts of some Bible texts to others. The method can be applied to original texts and translations into one or several modern languages. The method enables the researcher to find the differences in the semantics and functioning of key words and their contexts in Bible translations and work out a system of equivalents.

Key words: Bible versions; contrastive analysis; source texts; word equivalence; lexico-contextual application and reapplication.

Лексика библейских текстов (как первоисточников, так и переводов) представляет обширное поле для исследований. На данный момент область внутри- и межъязыкового сопоставления лексики

различных переводов Библии остается еще мало разработанной, и интерес к лексикологическим аспектам библейских текстов, отмеченный в последние десятилетия, обусловлен именно недостаточным развитием этого направления в отечественной науке. Анализ лексики переводов Библии создает объективные сложности и для лингвистов, и для специалистов в области библейской герменевтики и библейского перевода, так как требует, с одной стороны, обращения к текстам-первоисточникам, глубокого знания культурно-исторического фона Библии и основ христианского учения, а с другой – секулярного подхода к сакральной лексике, подразумевающего объективность и беспристрастность научного описания.

При сопоставительном анализе лексики библейских переводов во внимание должны приниматься такие факторы, как многозначность лексики текста-первоисточника и возможность различного ее толкования, наличие ошибок и неточностей в предшествующих переводах, использование переводчиками несходной лексики в силу их приверженности различным принципам перевода. Сопоставительный анализ лексики библейских текстов (текста-первоисточника и текста перевода или же текстов нескольких переводов) предполагает не столько констатацию существующих между переводами языковых различий (они неизбежны), сколько выявление национально-языковой специфики выражения библейских понятий и, в конечном счете, определение содержания самих понятий.

Поскольку истолкование любой единицы вне контекста может привести к смысловым искажениям, анализ библейской лексики должен охватывать одновременно и сами единицы, и их контексты.

Предлагаемый нами **метод лексико-контекстуального апплицирования и реаплицирования**, отвечающий указанным требованиям, позволяет описывать функционирование единиц в контексте, сопоставлять контексты в нескольких переводах, определять межъязыковые эквиваленты единиц и выявлять различия в их контекстах, создавая тем самым промежуточный этап между описанием отдельных единиц и анализом текста.

Термин «контекст», взятый в отношении Библии, позволяет множественное толкование. Можно говорить о макроконтексте – тексте всего произведения – и микроконтексте – ближайшем окружении единицы, но при подобном подходе остаются без внимания части текста,

занимающие промежуточное положение между макроконтекстом и микроконтекстом. Мы считаем возможным говорить в целом о:

- 1) контексте Библии в целом (точнее, контексте Ветхого Завета и Нового Завета);
- 2) контексте отдельных эпизодов (притч, рассуждений и т. п.), охватывающем несколько стихов и иногда глав;
- 3) контексте отдельного стиха, равно иногда простому предложению, иногда сложному или его части;
- 4) минимальном контексте как окружении единицы, в котором реализуются ее лексические и грамматические свойства.

В данном исследовании термин «контекст» понимается двояко – как контекст отдельного библейского стиха (традиционно выделяемое и в некоторой степени формальное целое) и как минимальное окружение единицы (словосочетание, входящее в состав стиха).

Сущность предлагаемого метода заключается в наложении совокупности контекстов некоторой лексической единицы библейского перевода на соответствующие отрезки текста первоисточника, благодаря чему для данной единицы устанавливается ряд эквивалентов. В первоисточнике каждый из эквивалентов исследуемой единицы, обладая своей системой значений, образует совокупность своих контекстов, не обязательно соотносимых с этой единицей. При обратном наложении (реаплицировании) совокупности контекстов этих эквивалентов на текст перевода совпадение с контекстами искомой единицы будет лишь частичным, и возникает ряд новых эквивалентов, которые, в свою очередь, будут иметь уже свои эквиваленты при очередном наложении на перевод и т. д. Таким образом, при каждом новом наложении контекстов в анализ вовлекаются всё новые единицы, и их референтные области могут значительно отстоять от референтной области первоначально исследуемой единицы. Несоответствия в употреблении единиц в апплицируемых текстах и текстах, на которые выполняется апплицирование, создают основу для новых сопоставлений, и поиск межъязыковых эквивалентов может (теоретически) продолжаться до бесконечности, хотя на практике первые два этапа, т. е. собственно апплицирование и реаплицирование, оказываются достаточными.

Рассмотрим использование метода лексико-контекстуального апплицирования и реаплицирования в сопоставительном анализе

единиц библейских переводов и первоисточников. К сопоставлению привлекаются два известных перевода Библии на английский и немецкий язык – Библии короля Иакова (King James Bible. Authorized Version) [2] и Библии Мартина Лютера (Lutherbibel) [1]. Это переводы, выполненные во время Реформации или несколько позже, сходные по своей конфессиональной направленности и используемым источникам и примечательные с точки зрения языка и стиля. Интерес представляет употребление в этих переводах слов *heart* и *Herz* «сердце», выступающих в качестве культурно-языковых символов, способных передавать важнейшие христианские понятия. Эквиваленты этих слов в древнееврейском тексте Ветхого Завета и греческом тексте Нового Завета определяются по конкордансу Стронга [3].

Лексико-контекстуальное апплицирование и реапплицирование включает в данном случае следующие этапы:

- 1-2) сплошная выборка из текста английского перевода контекстов английской единицы и выполнение той же операции для немецкой единицы;
- 3-4) апплицирование на первоисточники: поиск древнееврейских (для Ветхого Завета) и греческих (для Нового Завета) эквивалентов английской и немецкой единиц;
- 5-6) реапплицирование: подбор для каждого выявленного в ходе апплицирования древнееврейского и греческого слова английских и немецких эквивалентов;
- 7) анализ соответствий vs. несоответствий между: а) словом, стоящим в оригинале, и способами выражения соответствующего понятия в переводах, т. е. в Библии короля Иакова и Библии Мартина Лютера; б) способами выражения одного понятия в английском и немецком переводе Библии.

Полученные результаты могут быть сведены к следующему.

Англ. *heart* (тж. формы: *heart's*, *hearts*) и нем. *Herz* (мн. ч. *Herzen*) относятся к наиболее частотной библейской лексике, появляясь в Ветхом и Новом Завете свыше 900 раз каждое. 4/5 этих употреблений приходятся на Ветхий Завет и только 1/5 – на Новый Завет. Апплицирование этих единиц показывает, что в др.-евр. им соответствует в первую очередь *leb* «сердце, ум, разум» и его производные *lebab* «сердце, ум, разум» и *labab* «сердце», а также слова *sekviv* «разум, сердце», *nephesh* «душа», нередко переводимое как «сердце», *meyah*

«сердце, утроба, внутренности». В греческом тексте Нового Завета выявлен только один эквивалент слов *heart* и *Herz* – καρδιά «сердце».

Реаплицирование контекстов др.-евр. слов-эквивалентов *heart* и *Herz* на английский и немецкий тексты позволяет очертить рамки понятия «сердце» и указывает на его принадлежность к нескольким сферам внутреннего мира и духовной жизни человека – эмоциональной сфере, рациональной сфере, сфере личностных качеств и характера. Др.-евр. *leb* передается в КJB, кроме *heart*, множеством способов: *сущ.* mind, wisdom, understanding, consent, midst (of the sea); *прил.*, в том числе сложными с компонентом *-hearted*: merry-, stout-, wise-hearted, courageous; *глагол.* regard, consider; *нар.* kindly, friendly, comfortably, well. В MLB слову *leb* соответствуют, помимо *Herz*, *сущ.* Mensch, Geist, Sinn, Mut, (der) Fromme, Narr, Torheit, прил. freundlich, listig, weise, verständig; *мест.* ich (= mein Herz), *глагол.* achten, sich bekümmern, *нар.* willig, *предл.* mitten.

Др.-евр. *lebab* передается в КJB *сущ.* heart, breast, mind, understanding, midst (of the sea) и (редко) *глагол.* consider. Способы перевода этого слова в MLB очень разнообразны: *сущ.* Herz, Seele, Brust, Gewissen, Sinn, Hochmut, (der) Betrübe, (die) Unvorsichtigen; *прил.* eifrig, weise, verständig, unverzagt, klug, treulich; *глагол.* schauen, sich vornehmen, *предл.* mitten.

Др.-евр. *labab*, употребляющееся в Библии всего несколько раз, передается в КJB и MLB с помощью *сущ.* heart и *Herz*.

Др.-евр. *sekviy*, зафиксированное в Библии только один раз (Иов 38:36), переводится в английском тексте как *heart*, в немецком – как *Gedanken*.

Др.-евр. *nephesh*, переводимое чаще всего в КJB как *soul* или *life* и в MLB как *Seele, Leben* и иногда как *heart* и *Herz*, имеет в двух переводах множество других эквивалентов: *англ.* living creature, person, anyone, oneself, beast, body, dead, mind, spirit, will, desire, appetite, pleasure; *нем.* Leute, Volk, leben, Heil, Blut, Leib, (der) Tote, eigen, sich selbst, man, jemand, Tier, Getier, Vieh, Geist, Mut, Gemüt, Mutwillen, Willen, Wille, wollen, gern.

Наконец, др.-евр. *meyah*, обозначающее собирательно и сердце, и внутренности, и утробу, однократно переводится в КJB как *heart* (Ps. 40:8), но в основном как *bowels*, также *belly*, в MLB – как *Herz* (Ps. 40:8), реже *Leib, Eingeweide, das Innerste*.

Что касается *греч.* καρδιά, то оно переводится в КJB всегда как *heart*, в MLB – как *Herz*, кроме Арг 7:23, где стоит *gedachte er*.

Применение метода лексико-контекстуального апплицирования и реапплицирования к анализу фрагментов указанных переводов позволяет выделить следующие признаки концепта «сердце» в библейской картине мира, образованной первоначальными текстами:

- 1) сердце как центр, середина, глубина чего-либо;
- 2) сердце как основа физической жизни;
- 3) сердце как основа психической жизни, центр эмоций, разума и воли, отражение свойств характера.

Данные признаки объединяют в исходной библейской (ветхозаветной и новозаветной) картине мира концепт «сердце» с концептами «жизнь», «душа», «ум» и др. Правильнее было бы говорить не о концепте «сердце» вообще, а о концептах «leb», «nephesh», «καρδιά», «heart», «Herz», принадлежащих определенным библейским текстам, так как в первоисточниках и переводах рамки концептов не совпадают. Приведенные выше данные показывают, например, что, поскольку в современных английской и немецкой картинах мира сердцу не приписываются функции мышления, сознания, концепты «heart» и «Herz» утрачивают в библейских переводах соответствующие признаки, и сфера разума и мыслительной деятельности представлена в КJB и MLB такими единицами, как *mind, wisdom, understanding; Gewissen, Sinn, Gedanken, weise, verständig* и др., что также свидетельствует о несовпадении самих концептов.

Рассмотрим теперь использование метода лексико-контекстуального апплицирования и реапплицирования в сопоставительном анализе библейских переводов и первоисточников. Метод позволяет не только выявить внутриязыковые и межъязыковые соответствия и несоответствия между первоисточниками и отдельными библейскими переводами, но и определить их характер. Соответствия и несоответствия могут проследиваться как между отдельно взятыми ключевыми словами, так и между их ближайшими окружениями, т. е. микроконтекстами. При апплицировании контекстов первоисточников на переводы возможны следующие виды эквивалентности:

- 1) семантическое тождество ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов (символическое обозначение в таблице ++);

2) семантическое тождество ключевых слов при отсутствии структурно-семантического тождества контекстов (символическое обозначение в таблице + –);

3) отсутствие семантического тождества ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов (символическое обозначение в таблице – +);

4) отсутствие семантического тождества ключевых слов и отсутствие структурно-семантического тождества контекстов (символическое обозначение в таблице – –).

Таблица

Виды эквивалентности

	ключевое слово перевода В контекст перевода В	ключевое слово перевода В контекст перевода В
ключевое слово перевода А контекст перевода А	+ + семантическое тождество ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов	– + отсутствие семантического тождества ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов
ключевое слово перевода А контекст перевода А	+ – семантическое тождество ключевых слов при отсутствии структурно-семантического тождества контекстов	– – отсутствие семантического тождества ключевых слов и отсутствие структурно-семантического тождества контекстов

Сопоставление контекстов слов *heart* и *Herz* в КJB и MLB позволяет выявить все четыре типа эквивалентности:

1) семантическое тождество ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов:

But the LORD hardened Pharaoh’s *heart*, so that he would not let the children of Israel go (Ex. 10:20) [2] = Aber der HERR verstockte das *Herz* des Pharao, daß er die Israeliten nicht ziehen ließ (2 Mose 10:20) [1].

Семантическое тождество ключевых слов в рамках соответствующих контекстов не подразумевает полного совпадения семантической структуры сопоставляемых слов. Эти структуры могут различаться способами своей организации, набором второстепенных значений и существующими между ними отношениями; вместе с тем при сопоставлении библейских переводов наблюдается регулярное соответствие

ключевых слов (отношения эквивалентности могут возникать как на уровне исходных, так и на уровне производных значений).

2) семантическое тождество ключевых слов при отсутствии структурно-семантического тождества контекстов, по-видимому, наиболее распространенный тип эквивалентов. На фоне семантического тождества ключевых слов разных переводов различия между контекстами приобретают второстепенный характер. Лексические расхождения в чистом виде наблюдаются редко:

The sacrifices of God *are* a broken spirit: *a broken and a contrite* **heart**, O God, thou wilt not despise (Ps. 51:17) [2] = Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; *ein geängstetes und zerschlagenes* **Herz** wirst du, Gott, nicht verachten (Ps. 51:17) [1].

Грамматические несоответствия обусловлены различиями в предложном управлении, оформлении предикатива, выражении субъектно-объектных отношений:

And thou shalt love the LORD thy God with all thine **heart**, and with all thy soul, and with all thy might (Deut. 6:5) [2] = Und du sollst den HERRN, deinen Gott, *liebhaben von ganzem* **Herzen**, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft (5 Mose 6:5) [1].

But because I have said these things unto you, *sorrow hath filled your* **heart** (John 16:6) [2] = Doch weil ich das zu euch geredet habe, *ist euer* **Herz** voll Trauer (Joh 16:6) [1].

Blessed are the pure in **heart**: for they shall see God (Matt. 5:8) [2] = *Selig sind, die reinen* **Herzens** sind; denn sie werden Gott schauen (Mt 5:8) [1].

Несоответствия смешанного (лексико-грамматического) характера достаточно часты в данном типе эквивалентности:

And Hannah prayed, and said, *My* **heart** rejoiceth in the LORD (1 Sa. 2:1) [2] = Und Hanna betete und sprach: *Mein* **Herz** ist fröhlich in dem HERRN (1 Sam. 2:1) [1].

Give them sorrow of **heart**, thy curse unto them (Lam. 3:65) [2] = *Laß ihnen das* **Herz** verstockt werden, laß sie deinen Fluch fühlen! (Klag. 3:65) [1].

3) отсутствие семантического тождества ключевых слов при структурно-семантическом тождестве контекстов. Это наиболее сложный тип эквивалентов, но несовпадение ключевых слов позволяет по-разному интерпретировать отрывки лишь с современной точки

зрения. Знание лексики текста-первоисточника (в приведенных ниже примерах – др.-евр. слова *leb*, использовавшегося для обозначения всех проявлений духовной жизни и свойств характера) снимает разночтения:

An high look, and a proud **heart**, and the plowing of the wicked, is sin (Prov. 21:4) [2] = Hoffärtige Augen und stolzer **Sinn**, die Leuchte der Gottlosen, ist Sünde (Spr. 21:4) [1].

Because they provoked his **spirit**, so that he spake unadvisedly with his lips (Ps. 106:33) [2] = Denn sie erbitterten sein **Herz**, daß ihm unbedachte Worte entfuhrten (Ps. 106:33) [1].

4) отсутствие семантического тождества ключевых слов и отсутствие структурно-семантического тождества контекстов:

And the priest's **heart** was glad, and he took the ephod, and the teraphim, and the graven image, and went in the midst of the people (Judg. 18:20) [2] = Das gefiel dem Priester gut, und er nahm den Efod, die Hausgötzen und das geschnitzte Bild und schloß sich dem Volk an (Ri 18:20) [1].

Выявленные типы эквивалентов оказываются в неравном соотношении. Как показывает сопоставительный анализ текстов Библии короля Иакова и Библии Мартина Лютера, наиболее распространенными оказываются эквиваленты типов I и II, свидетельствующие об идентичном восприятии переводчиками оригинального текста и его адекватной передаче средствами нескольких языков. Эквиваленты типа III не свидетельствуют об отходе от текста первоисточника, и это подтверждается сохранением структурно-семантической организации контекста. Использование в сопоставляемом тексте ключевого слова, отличного от ожидаемого, говорит, как правило, о том, что соответствующее слово в первоисточнике обладало многозначностью и могло охватывать более широкую сферу действительности, включающую и референтную область исследуемого слова. Эквиваленты типа IV достаточно редки, так как позволяют иное прочтение и говорят о значительном отступлении от первоначального текста. Соблюдение формальной и смысловой преемственности между оригиналом и переводом не позволяет переводчику часто прибегать к созданию эквивалентов этого типа.

Итак, метод лексико-контекстуального апплицирования и реапплицирования, используемый в анализе как отдельных единиц, так

и их контекстов в переводах на различные языки, открывает перед исследователем ряд возможностей. Данный метод позволяет:

– определить семантику исследуемых единиц и их эквивалентов; исследовать специфику употребления единиц в библейских текстах; очертить референтные области, стоящие за исследуемыми единицами;

– выявить характер межъязыковой эквивалентности отдельных исследуемых единиц и в целом лексики библейских переводов.

В рамках структурно-семантического подхода метод способствует решению проблемы межъязыковой эквивалентности, в рамках когнитивного – описанию средств реализации концептов в различных языках и моделированию фрагментов языковых картин мира. Таким образом метод вписывается в парадигму современных лингвистических исследований и может быть использован на различном языковом материале.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. – 1996 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.bibel-online.net
2. Holy Bible / Authorized King James Version // The official King James Bible online. – 1995 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.kingjamesbibleonline.org.
3. *Strong J.* Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. – S. 1. : World Bible Publishers, 1989. – 2319 p.

Раздел II

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ

УДК 80

А. Е. Ваненкова

соискатель каф. русской классической литературы и славистики
Литературного института им. А. М. Горького; e-mail : vanenkova@gmail.com

**ОТРАЖЕНИЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XVI ВЕКА**

Статья посвящена отражению эсхатологических представлений средневековой Руси в публицистических сочинениях XVI в. на примере произведений Ивана Пересветова, Ивана Грозного и Андрея Курбского. Исторические концепции публицистов рассматриваются в контексте эсхатологических ожиданий XVI в. Особое внимание уделяется их представлениям о Страшном Суде и роли Московского царства в предшествующих ему событиях.

Ключевые слова: эсхатология; древнерусская литература; публицистика XVI в.; категории древнерусской культуры; публицистика Ивана Пересветова; сочинения Ивана Грозного; сочинения Андрея Курбского.

A. E. Vanenkova

Ph.D. Student, Russian Classical Literature and Slavistics Department,
Maxim Gorky Literature Institute

**ESCHATOLOGICAL IDEAS
IN THE OLD RUSSIAN PUBLICISM OF THE XVITH CENTURY**

The article is concerned with the eschatological ideas of the Old Russian publicism of the XVIth century. The historiosophical and eschatological views of Ivan Peresvetov, Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky reflected in their works are researched in the context of the awaiting of the Day of Judgment in the XVIth century with the emphasis on their ideas of the Last Account and the role of Russia in the events preceding the Second Coming.

Key words: eschatology; Old Russian literature; the publicism of the XVIth century; categories of Russian culture; works by Ivan Peresvetov; Ivan the Terrible and Andrey Kurbsky.

С принятием христианства на Руси представление о Страшном Суде было воспринято как завершение всего исторического процесса. На протяжении многих веков эсхатологические ожидания играли

важную роль в мировоззрении людей и находили свое отражение в произведениях различных жанров древнерусской литературы. Идеи и образы, связанные с концом света, можно увидеть и в публицистике XVI в., в которой можно выделить три наиболее разработанные историсофские концепции, принадлежащие Ивану Пересветову, Ивану IV и Андрею Курбскому.

Эсхатологические идеи, отразившиеся в произведениях публицистов XVI в., были созвучны с выраженной старцем Филофеем идеей Москвы как Третьего Рима, последнего христианского царства перед Страшным Судом. После падения Константинополя назначением Московского царства должно было стать сохранение истинной христианской веры и спасение душ живших в нем людей. Публицисты того времени размышляли о том, как этого добиться, как нужно править этим царством, и каким должен быть истинный православный царь.

Отправной точкой в концепции Ивана Пересветова становится осмысление падения Константинополя. Для Ивана Пересветова захват Византии турками – это наказание за человеческие грехи, и здесь он мыслит в рамках традиционной христианской историсофии, рассматривающей различные бедствия, как наказание за людские прегрешения. В «Сказании о книгах» и «Сказании о царе Константине» он подробно останавливается на причинах, повлекших за собой падение города. В «Сказании о книгах» в ответ на молитвы патриарха Анастасия голос с небес объясняет ему, что захват Византии турками служил для наказания и исправления греков [5, с. 81], а в «Сказании о Константине» Иван Пересветов подробно останавливается на том, какие именно действия царя и вельмож привели греков к печальному концу. Он обличает чиновников, которые, заботясь лишь о собственной выгоде, обманывали царя Константина, неспособность которого противостоять им также, по мнению публициста, явилась одной из причин падения Византии [2, с. 32–35]. В своих челобитных к царю Ивану IV Пересветов неоднократно возвращается к этой теме.

После падения Византии – как в политическом, так и в духовном плане, – самым крупным и сильным православным царством оказалось Московское. В своей первой обращенной к Ивану Грозному челобитной Пересветов говорит о том, что все христиане теперь возлагают свои надежды исключительно на Московское царство и его царя, который должен установить в своем царстве Божью правду

и обеспечить спасение живущих в этом царстве людей. Большую часть текста этой челобитной занимают речи молдавского воеводы Петра, которые Пересветов как бы передает царю Ивану IV. От имени воеводы Петра царю даются советы о том, как именно нужно управлять царством, чтобы установить в нем правду Божию. Здесь Пересветов касается самых разных сфер, сопоставляя Московское царство с Византией и государством турецкого султана Магомета. Вновь и вновь он говорит о том, что падение Византии стало наказанием грекам за несправедливую жизнь, государство Магомета выступает у Пересветова как в челобитной, так и в «Сказании о Магмете-султани» образцом жесткого, но справедливого правления, угодного Богу. Вот слова воеводы Петра о турецком султани:

Невѣрный царь богоугодная учиниль, великую мудрость и правду въ царство свое ввелъ, по всему царству своему розослалъ вѣрныхъ своя судия, пооброчивши ихъ ис казны своимъ жалованиемъ, чѣмъ имъ мочно прожити з году на годъ. А судъ далъ полатный во все царство судити безъ противня, а присудъ велѣлъ имать на себя в казну, чтобы не искушались и в грѣхъ не впади и Бога не разгнѣвали¹.

Однако султан изображается Пересветовым не только как справедливый, но и как жестокий правитель, которому не хватает христианской веры. В «Сказании о Магмете-салтани» описываются установленные им суровые законы и страшные казни преступников.

По мнению Пересветова, Иван IV должен был объединить в своем царстве веру, которая в нем уже есть, и справедливый закон, правду Божию. Только тогда оно станет тем царством, которое может хранить православную веру и в котором осуществится спасение человеческих душ в конце времен.

Сам царь Иван IV также не остался в стороне от размышлений о Страшном Суде и спасении души. На время его правления приходится новый пик эсхатологических ожиданий. Отчасти это было связано с тем, что архиепископ Геннадий Новгородский, составлявший по поручению митрополита Зосимы одну из пасхалий на восьмую тысячу лет от сотворения мира после того, как ожидавшийся в 7000 г. (т. е. в 1492 г.) конец света не состоялся, составил ее на 70 лет. Кроме того, в 1489 г. Димитрий Траханиот в своем трактате «О летах седьмой

¹ Цит. по: [5, с. 62].

тысячи» указывал на сакраментальное значение числа «7». Отсюда можно было сделать вывод, что конец света может наступить в 7070 или 7077 гг. от сотворения мира (т. е. в 60-е гг. XVI в.) [8, с. 368–369].

Эти ожидания не могли не отразиться на историософских концепциях того времени и, в частности, на взглядах самого царя. Более того, можно утверждать, что у Ивана Грозного эсхатологические взгляды были тесно связаны с его представлениями о собственном назначении как царя, и во многом определяли его действия. Главным образом, это связано с устраиваемыми им ужасными казнями и созданием опричнины.

Исследователь А. Л. Юрганов обращает внимание на то, что в восприятии современников действия Ивана IV очень часто связываются со Страшным Судом. Также он проводит параллели между казнями и пытками, которые устраивал царь, и христианскими представлениями об адских мучениях и наказаниях, которым подвергнутся грешники на Страшном Суде. К примеру, большинство опричных казней так или иначе было связано с водой и огнем (очень часто людей топили в реке, поджигали, использовали кипящую воду), а образы огненной реки, озера или кипящих котлов были традиционными для древнерусских описаний адских мук. Также с образом огненной реки связывались мытарства, которые человеческая душа проходит после смерти [8, с. 362–363]. С этой точки зрения казни Ивана Грозного оказываются не просто изобретательной жестокостью царя, но обретают особый эсхатологический смысл.

Об историософских взглядах Ивана Грозного можно судить по его произведениям. Главным образом, это послания, которые царь писал для разных адресатов и по различными поводам. В первую очередь, это его переписка с Андреем Курбским.

Иван Грозный придерживается традиционного христианского взгляда на историю, согласно которому конечным итогом и целью всего исторического процесса является Страшный Суд.

Характерное для древнерусских книжников восприятие бедствий как наказания за грехи можно увидеть и у Ивана Грозного. В Первом послании Курбскому он излагает историю Греческого царства и отмечает, что его падение произошло из-за человеческих грехов: «Потом же Михаил Палеолог изгнал латин из царствующаго града, и паки убо во убожестве царство воздвигл, даже до лет царя Константина,

нарецаемого Дрогаса, при нем же, грех ради наших, народа христьянсково, безбожный Магмет греческую власть погаси, и, яко ветр и буря зельняя, вся без вести сотвори» [4, с. 25]. История Византии используется Иваном Грозным в полемике с Курбским для защиты своих представлений о принципе самодержавной власти. Ссылаясь на большое количество библейских цитат и примеров, царь доказывает, что разделение власти и получение власти духовенством, в защиту которых выступает Курбский, противоречат Божьему промыслу и приводят государство к разорению.

Московское царство для Ивана Грозного – это оплот православной веры, государство, заключившее в себе наследие как древней Римской империи, где был рожден Христос, так и Византии, потерпевшей поражение от турок в наказание за грехи. В контексте историкофилософских идей и эсхатологических ожиданий XVI в. Московское царство оказывалось последним православным царством, в задачу которого входило сохранение истинной православной веры до Второго Пришествия. Учитывая символику Опричины, а также то внимание, которое в своих произведениях царь уделяет Страшному Суду, можно заключить, что он разделял эти взгляды.

Как и всякий христианин, царь видит основную цель человеческой жизни в спасении души. В своей полемике с Андреем Курбским он неоднократно обращается к теме последнего суда, на котором будет решаться окончательная участь человека. Курбского он не просто обвиняет в измене, но указывает на то, что тот погубил свою душу:

Почто, о княже, аще мнишися благочестие имети, едиnorodную свою душу отверьгл еси? Что же даси измену на ней в день Страшнаго суда? [4, с. 8]

В своем Втором послании Курбскому, написанном уже через 13 лет после Первого, царь вновь призывает его подумать о спасении своей души:

А мы тебе написахом сия вся, не гордяся, ни дмяся – Бог весть; но к воспоминанию твоего исправления, чтоб ты о спасении душа своя помыслил [там же, с. 210].

Иван Грозный считал, что истинное правосудие будет совершаться не в этой жизни, а на Страшном Суде, поэтому он пишет, что хочет судиться с Сильвестром уже в будущем веке, т. е. после наступления

«конца света» [там же, с. 44]. Вполне возможно, царь считал, что до этого осталось совсем немного времени (послание написано в 1564 г., в непосредственной близости к связанным с эсхатологическими ожиданиями датам).

Вопрос о самодержавной власти вообще и о собственном назначении как православного царя, у Ивана IV также тесно связан с эсхатологией. В его представлениях о сущности и назначении собственной царской власти следует выделить два аспекта. С одной стороны, царь не считает себя лично безгрешным, превосходящим в этом отношении других людей. Он говорит о том, что так же грешен и немощен, как и все остальные люди:

Безсмертен же быти не мняся, понеже смерть Адамский грех, общедательный долг всем человеком; аще бо и перфиру ношу, но обаче ем се? яко по всему немощию, подобно всем человеком, обложен есмь по естеству. А яко же вы мудръствуете, еже свыше естества велите быти ми, – от ереси же всякой [4, с. 56].

С другой стороны, он придерживается традиционной христианской идеи богоданности царской власти, наиболее ясно выраженной у апостола Павла. Обращаясь к Курбскому в своих посланиях, Иван Грозный неоднократно указывает, что тот, противясь Богом данной царской власти, выступает не против лично царя, а против самого Бога, лишаясь тем самым возможности спасения души.

Свое назначение в качестве православного царя Иван Грозный видит не просто в управлении подданными, но в заботе о спасении их душ. Опираясь на цитаты из Священного Писания, Иван Грозный утверждает, что спасению души могут послужить не только милость, но и страх, и суровое наказание, поэтому людям надлежит повиноваться всякой власти, даже если она оказывается жестокой:

Тако же, яко же инде рече апостол Павел, иже ты сия словеса презрел еси: «Раби! послушайте господей своих, не пред очима точшо работающе, яко човекоугодницы, но яко Богу, и не токмо благим, но и строптивым, не токмо за гнев, но и за совесть» [4, с. 80].

Царь не считает, что может с абсолютной уверенностью судить о виновности или невиновности того или иного человека, но, по его мнению, казненный безвинно оказывается мучеником и душа его в перспективе вечности обретает спасение. Поэтому Иван Грозный и вопрошает Курбского:

Се бо есть воля Господня – еже, благое творяще, пострадати. И аще праведен еси и благочестив, почто не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити? [там же, с. 10]

В основе этих взглядов Ивана Грозного лежит так называемая идея «царской жертвы», которая восходила к мученичеству князя Дмитрия Донского и страсотерпцев Бориса и Глеба, а в книжности XVI в. разрабатывалась, в частности, Ермолаем Еразмом [2, с. 183–184]. В Первом послании Курбскому царь говорит о своей готовности пострадать за свой народ и даже принять мученическую смерть:

На род же христианский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противу всех врагов их не токмо до крови, но и до смерти пострадати. Подвластных же своих благих благая подаваем, злым же злая приноситца наказания, не хотя, ни желая, но по нужди, их ради злаго преступления, и наказание бывает [4, с. 67].

Однако для Ивана Грозного царская жертва предполагает не только мученичество, но и готовность погубить собственную душу ради спасения душ подданных. Те, кого он казнил, обретут спасение, он же будет отвечать за свои зверства и казни на Страшном Суде. Иван Грозный осознает, что на его совести много грехов, его творчество, особенно позднее, проникнуто покаянными мотивами.

Иван Грозный полагал, что именно в его царстве, где он правит данной Богом властью, будет возможно спасение, своих противников же он считал отпавшими от Бога и даже обратившимися против Него. Андрей Курбский, главный оппонент царя, был с этим не согласен и в своих сочинениях представил собственный взгляд на вопросы эсхатологии.

Наряду с проблемами свободы воли, природы человека и государственной власти, важное место в сочинениях Курбского занимает историософия, тесно связанная с эсхатологией. Историософские взгляды Курбского находят свое отражение, главным образом, в его переписке с Иваном Грозным, а также в его «Истории о великом князе Московском».

Как и Иван Грозный, Андрей Курбский в духе традиционной русской книжности рассматривает исторические события в контексте Божьего промысла. Для него бедствия и военные поражения – это наказание за грехи, а победы – награда за благочестие. В послании старцу Вассиану Муромцеву Андрей Курбский представляет свое видение

истории христианских стран и места Московского царства в мировом историческом процессе. Сначала он обращается к восточным странам и указывает на то, что все они оказались под властью нехристианских народов в наказание за грехи, затем говорит о западных странах, которые, как он пишет, уклонились в различные ереси и стали врагами истинной веры [7, стб. 391–393]. И, наконец, он переходит к русскому народу, который, последним обратившись в христианство, стал хранителем истинной веры и благочестия:

Мы же убогия, отъ древнихъ родовъ мало и познаваемыя, во единомъ углѣ вселенныя живуще, и на послѣдокъ въѣка благодатию Христовою не отъ дѣль призвани, ни отъ добродѣтели познани, но отъ неизмѣримаго Его благодатнаго челоуѣколюбия призвани быхомъ въ Его достояние, яко же Ему обычаи бѣ искони челоуѣческому роду даромъ премногое милосердіе простирати... [7, стб. 393]

Однако он идет дальше в своих рассуждениях и пишет о том, что и Московское царство не смогло исполнить свое предназначение, так как его жители пали жертвой дьявольских соблазнов. Результатом сатанинских козней, по Курбскому, стали такие беды, поразившие царство, как несправедный суд, грабеж, обнищание множества людей, в том числе и воинского сословия, ростовщичество, недостойное накопление богатств среди духовенства, непомерные налоги, жестокие казни и многое другое. Все это и сподвигает людей на такие крайние меры, как побег или даже самоубийство:

Бѣдно видѣние и умилень позорь! Таковыхъ ради неистерпимыхъ мукъ овымъ безъ вести бѣгнуомъ ото отечества быть; овымъ любезныя дѣти своя, исчадия чрева своего, въ вѣчныя работы продавати; и овымъ своими руками смерти себѣ умышляти, удавлению и быстринамъ речнымъ и инымъ таковымъ себѣ предавати; ото многія горести душамъ помрачатися естественому ихъ збытству [там же, стб. 298].

Главным же виновником этих бедствий для Курбского становится царь Иван IV, с личностью, образом жизни и действиями которого он связывает как успехи Московского царства, так и обрушивающиеся на него бедствия.

Если у Ивана Грозного военные успехи – свидетельство богоустановленности его собственной власти и богоугодности Московского царства, то Андрей Курбский ставит все важные события

в зависимость от духовно-нравственного состояния и благочестия царя. В Третьем послании к Ивану Грозному он пишет:

А мог бы еси и вспомянути на то, яко во время благочестивых твоих дней вещи тебе по воле благодати ради Божии обращалися за молитвами святыхъ и за избранным советомъ нарочитых синглитов твоих, и яко потом, егда прельстили тя презлые и прелукавые ласкатели, погубники твои и отечества своего, яко и что приключилося и яковые язвы, от Бога пущенные, глады, глаголю, и стрелы поветренные, и последи мечь варварский, мститель закона Божия, и преславутого града Москвы внезапное сожжение, и всея Руские земли спустошение, и что наигоршаго и срамотнейшаго – царьские души опровержение и в бегство плечь царьских, прежде храбрых бывших, обращение, яко нецыи zde намъ поведают, аки бы, хороняся тогда от татар по лесомъ, со кромешники твоими, вмале гладом не погиб еси! [3, с. 108]

Как в посланиях к царю, так и в «Истории князя Московского», Андрей Курбский говорит о том, что успех сопутствовал Ивану IV только в тот период, когда он вел благочестивую жизнь и прислушивался к своим верным советникам, протопопу Сильвестру и Алексею Адашеву. Когда же он отвернулся от них и поверил отвращающим его от богоугодного пути льстецам, на Московское царство обрушился гнев Божий. Главной темой первой части «Истории князя Московского» становится превращение Ивана IV из благочестивого богоугодного царя практически в гонителя православной церкви и мучителя христиан.

Курбский, однако, не ограничивается идеей божественного воздаяния за грехи царя, фигура Ивана Грозного и все происходящее в Московском царстве приобретает у него эсхатологический смысл. Царь и его сторонники для Курбского не просто грешники, но прислужники самого дьявола. В «Истории князя Московского» он прямо об этом говорит, сравнивая новых советников царя с язычниками:

О воистинну новое идолослужение, и обѣщание и приношение не балвану Аполонову и прочимъ, но самому Сатоне и бѣсомъ его; не жертвы воловъ и козловъ приносяще, влекомые насилемъ на заколение, но самые души свои и телеса самовластною волею, серебрюлюбия ради и славы мира сего ослепше, сия творяще! И сиче первие царьское честное и воздержанное жительство разоряють, презлые и окаянные! [7, стб. 268]

Опричные казни и другие творящиеся в царстве зверства он рассматривает как признак близящегося Страшного Суда, а царя изображает практически предтечей антихриста.

Особенно это видно в мартирологе, второй части «Истории князя Московского», посвященной мученикам, жертвам опричного террора. Эта часть была написана позже первой, в самый разгар опричнины, и царь в ней предстает уже исключительно в образе кровожадного апокалиптического зверя, а опричники описываются как бесовское войско. Например, рассказывая о расправе в одном из селений, Курбский пишет:

Егда же уже взорвало и розметало не токмо тую храмину, но и другие близъ стоящие, тогда онъ со всѣми кромѣшники своими, яко воистинну бѣснои съ неистовящимися, со всѣмъ онымъ полкомъ диявольскимъ, все велегласно возопивше, яко на брани супостатовъ, и аки пресвѣтлое одолѣние получиша, всѣми уздами конскою скоростию расторганныхъ телесъ христьянскихъ зрѣти поскочиша [7, стб. 300–301].

Царя в этой части он постоянно называет «зверем» или «змеем», используя характерные для Откровения Иоанна Богослова образы.

Во многих сочинениях Курбского можно найти подтверждение его уверенности в том, что последние времена уже наступили. Так, предисловие к «Новому Маргариту», сборнику своих переводов Иоанна Златоуста, он начинает со слов:

В лѣтехъ осмые тысеци вѣка звѣринаго, яко глаголется въ Апокалипси, вожделѣють человеѣцы смерти, и бежить отъ нихъ смерть. Таковыя намъ приключишася за грѣхи наша! Чтожь такое и которая вина сицевымъ? [6, с. 269]

Характеризуя деяния царя и его прислужников, он пишет:

Мню, иже человекъ бы сего зла человекомъ не возмогъ сотворити, но самъ дьяволь, рыскающе якъ левъ ярящийся прелютѣйше на народъ христьянский, разрѣшень уже будуще отъ темницы своя и пущенный на прельщение языковъ, имѣя ярость велию. Змий онъ превеликий, имѣюще брань со святыми и возвышающе опашъ свой на высоту, низлагающе съ небеси третину звѣздъ небесныхъ, то есть человековъ нарочитыхъ и властелей христьянскихъ, въ высокихъ догматехъ и в жительствѣ священнолѣпнои, послѣди же раазслабившихся, и славу мира сего възлюбившихъ и волею своею подъ его власть покорившихся, низложилъ на землю, то есть въ волю его живыхъ ловиль и дѣйствуетъ уже ими

елико хоцетъ, яко сосуды своими, Богу попущающему по неизреченнымъ судьбамъ его; а избранныхъ своихъ Богъ, до конца претерпѣвшихъ, здѣ искушающе, аки злато въ горнилѣ [6, с. 272–273].

В Откровении Иоанна Богослова говорится, что перед Страшным Судом дьявол будет освобожден из темницы («Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы...» [1, с. 1343]), и Курбский считает, что это уже произошло, и дьявол, которого он часто называет змеем и драконом, используя образы Откровения, уже действует в Московском царстве и по всему миру, прельщая власть имущих и даже целые народы и обрекая праведников на мучения. В послании к Вассиану Муромцеву он также повествует об этом, ссылаясь на Второе Послание апостола Павла к Фессалоникийцам, в котором говорится об антихристе, который будет царствовать и отвращать людей от истинной веры:

Благовременно днесъ рещи *ангеловъ* гласъ, ко Громову сыну реченои: горе, горе живущимъ на мори и на земли, яко разрѣшенъ бысть сатана отъ темницы своя на прельщение ихъ, имѣя в себѣ ярость велию. Воистину разрешенъ есть по всему уже, излиаяъ ярость свою на вѣрныя, излиаяъ есть, и прелстиль страны многия, и прельщаеъ по вселенней, и отступлению отъ Бога языки научаеъ. И слыши Павла къ Солуняномъ вѣщающа во 2 послании [7, стб. 390–391].

Концепция «царской жертвы» Ивана Грозного, таким образом, не находит отклика у Андрея Курбского. Для него единственный судья – Христос, который будет вершить суд в последние времена. Курбский уповает именно на Страшный Суд, упрекая царя в том, что тот возомнил себя бессмертным и имеющим право судить людей, подобно Богу. В своем Первом послании к царю он вопрошает:

Али ты безсмертен, царю, мнишися, и в небытную ересь прельщен, аки не хотя уже предстати неумытному судие, надежде христьянской, богоначальному Иусу, хотящему судити вселенней в правду, паче же не обинуяся прегордым гонителем, и хотяще истязати их до влас прегрешения их, якоже словеса глаголют. Он есть – Христос мой, седяще на престоле херувимстем одесную величества в превысоких, – судитель между тобою и мною [3, с. 8].

На примере произведений публицистов XVI в. можно увидеть, как традиционная христианская концепция Страшного Суда приобретает

особые черты, отражая особенности мировоззрения каждого из авторов. Так, Иван Пересветов рассуждает в первую очередь о том, как нужно управлять православным царством, чтобы добиться гармоничного сочетания «веры» и «правды», а в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского важнейшую роль играет именно тема Страшного Суда. Оба они считали, что живут в последние времена, однако у каждого было собственное видение роли русского царя и Московского царства в предшествующих Страшному Суду событиях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской патриархии, 1988. – 1376 с.
2. Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. – М. : ПРОМЕТЕЙ, 2000. – 418 с.
3. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – Л. : Наука, 1979. – 429 с.
4. Послания Ивана Грозного. – М.– Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1951. – 551 с.
5. *Ржига В. Ф.* И. С. Пересветов – публицист XVI в. – М. : Синодальная типография, 1908. – 84 с.
6. Сказания князя Курбского / Н. Устрялова. – 3-е изд. – СПб. : Типография Императорской Академии Наук, 1868. – 458 с.
7. Сочинения князя Курбского. – Т. I. Сочинения оригинальные // РИБ. – Т. XXXI. – СПб., 1914. – 698 с.
8. *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. – М. : МИРОС, 1998. – 447 с.

УДК 81'42

О. Р. Волченко

соискатель каф. грамматики и истории немецкого языка ФНЯ МГЛУ;
e-mail: OlgaVolchenko1@gmail.com

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ КАТОЛИЧЕСКОЙ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ В ГЕРМАНИИ

Статья посвящена анализу католических интернет-сайтов (на примере сайта www.youmagazin.com) с целью определения их специфических черт, а также языковых и паралингвистических особенностей.

Ключевые слова: религиозный; католический; дискурс; интернет-коммуникация.

O. R. Volchenko

Ph.D. Student, Department of Grammar and History of the German Language,
German Language Faculty, MSLU

ON SOME CHARACTERISTICS OF CATHOLIC INTERNET COMMUNICATION IN GERMANY

The article is concerned with an analysis of the Catholic Websites (on the example of www.youmagazin.com) for the purpose of definition of the peculiar features, the verbal and paralinguistic characteristics of the Catholic Websites.

Key words: religious; Catholic; discourse; Internet communication; verbal and paralinguistic characteristics.

В настоящее время особый интерес лингвистов вызывает изучение процесса интернет-коммуникации, в том числе религиозной. Несмотря на то, что на первый взгляд сочетание слов «церковь» и «интернет» выглядит довольно противоречиво, тем не менее современная католическая церковь в Германии активно популяризирует свои религиозные ценности через глобальную сеть. Неслучайно немецкий исследователь Сабина Боберт-Штюцель определяет Интернет как «дом священника XXI века» (*das Pfarrhaus des XXI. Jahrhunderts*) [27, с. 249].

На сегодняшний день существует множество он-лайн услуг, которые предлагает католическая церковь в Интернете, а именно:

- сайты для епископов;
- интернет-страницы церковных организаций;
- сайты католических орденов;
- информационные порталы католической церкви для мирян;

- официальные сайты печатных католических публицистических изданий [28, с. 10].

Примером последнего может служить сайт www.youmagazin.com, являющийся виртуальным аналогом молодежного католического журнала «YOU!Magazin». Как показало исследование, статьи, представленные на католическом сайте, можно разделить на три типа:

- статьи, посвященные молодежным темам, связанным с религией (например, «Geht die Welt unter?», «Wie geht das mit den ersten Menschen?»);
- консультации монахов в форме письма (например, «Ungewollt schwanger?», «Suchtprobleme?»);
- информационные статьи о последних событиях в мире поп-культуры и католичества (например, «Katholisch in Hollywood: Mark Wahlberg», «Justin Bieber-Jesus Tattoo»).

Для рассмотрения структуры сайта обратимся к понятию «гипертекст», который приобрел особую важность в компьютерно-опосредованной коммуникации. Под гипертекстом мы, вслед за немецким исследователем М. Визель, понимаем текст, «составленный из относительно небольших фрагментов текста и таким образом, что эти фрагменты можно читать не в одном, раз и навсегда определенном (например, номерами страниц, как в обычной книге) порядке, но и разными путями – в зависимости от интересов читателя, причем пути эти вполне равноценны» [1, с. 170].

Средством связи разных частей гипертекста являются гиперссылки: «Гиперссылку можно определить как знак особого рода в тексте-источнике, имеющий определенную форму (слово, предложение, визуальный элемент) и содержащий встроенный, чаще всего невидимый для пользователя указатель на другой текстовый блок» [26, с. 64].

Как отмечает исследователь интернет-коммуникации А. Шторер, «гиперссылки бывают внутренними и внешними» [29, с. 45]. Гиперссылки первого типа ведут к фрагментам той же веб-страницы и способствуют созданию широкой сети связей внутри гипертекста. Гиперссылки второго типа указывают на тексты других веб-страниц и тем самым создают связи между разными гипертекстами». Сайт журнала «YOU:Magazin» содержит только внутренние гиперссылки, что связано со стремлением кратко передать основную информацию в рамках одного гипертекста.

Примером внутренних гиперссылок могут быть названия рубрик, расположенные наверху интернет-страницы, например:



Рис. 1. Фото верхней части интернет-страницы журнала, содержащей внутренние гиперссылки [23]

Обратимся к анализу рубрик сайта www.youmagazin.com, в которых наряду с вербальным материалом, традиционно используемым в печатных изданиях, широко используются видеоматериалы и жанры, характерные для современной интернет-коммуникации:

1. *Popkultur*

В рубрике представлены последние новости из жизни молодежных кумиров, из мира музыки и кино.

2. *Glaube*

Под данным заголовком представлены темы религиозного характера, например: *Tagesevangelium*, *Grundgebete* (*Weihegebete*, *Gebete zum Heiligen Geist*, *Gebete zu Heiligen*) [20].

3. *Helpline*

Рубрика содержит, наряду с вопросами читателей сайта, связанными с вопросами о взаимоотношениях со сверстниками, также вопросы духовного характера, заставляющие задуматься о вечных христианских ценностях, например: *Geht die Welt unter? Muss ich beichten?* [21].

4. *YOUR! STUFF*

Данный раздел представляет собой видеозаписи интервью с молодыми священниками, например: «*Vom Profi-Kletterer zum Priester*», «*Pfingstbotschaft des Jugendbischofs*» [22].

Также здесь можно найти видеоклипы с католической поп-музыкой, например: «*Glaubst...? Neuer Clip von YOU!Magazin TV*».

Кроме вышеуказанных видеороликов сайт содержит видеоблоги о жизни молодых католических волонтеров, например под следующими заголовками: *Aller guten Dinge sind 3! Nichts reden und doch nicht schweigen?* [10].

5. EVENTS

Рубрика представляет обзор информации о последних событиях из жизни католического мира, например: *Fastenzeit-Wochenende, Kar- und Ostertage, Internationale Jugend-Ostertage*.

Также сайт содержит блог, где молодые католики могут вести общение на интересующие их религиозные темы, например:

Christina: Liebe Agnes! Natürlich liebt Gott uns alle, ich stimme dir...

Agnes: Gott liebt uns alle! Er liebt jeden Einzelnen...

Emj: Wie cool:D [19].

Отдельную гиперссылку имеет рубрика с названием *Empfehlenswert (рекомендовано)*, в которой выделены чаще всего читаемые статьи.

На основе проведенного сопоставительного анализа было установлено, что виртуальный вариант журнала обладает большим набором рубрик, в которых, в основном, освещается жизнь современных католиков, и он в большей степени информирует о светской жизни молодежи. В то время как печатный вариант журнала уделяет особое внимание проблемам религиозной жизни и духовному развитию, которые побуждают молодого католика к размышлениям о духовных вопросах.

Что касается языковых особенностей, для данного сайта характерны те же вербальные средства, что и для печатных изданий. К широко используемым лексическим средствам относятся:

1) использование религиозной лексики нетерминологического характера, например: *Gott, die Kirche, Jesus, die Bibel, der Himmel*;

2) применение лексических единиц с семами:

а) **счастье**, например:

Wenn wir nun sagen, dass nur Gott allein uns glücklich macht, dann bedeutet das, dass unser *Glück* erst vollkommen erfüllt sein wird im Himmel [9].

б) **любовь**, например:

Und das ist wichtig. Eigentlich ist es nur eine Frage der *Liebe*. Und die *Liebe* ist stärker als der Schmerz. Aber um zu so einer *Liebe* und Freude zu gelangen, ist es vielleicht ein anstrengender Weg [6].

с) **свобода**, например:

Vielleicht hast du auch schon gehört: Meine *Freiheit* hört auf, wo die *Freiheit* des anderen anfängt. Ist die Liebe also eine Grenze meiner *Freiheit*? Nun, in gewisser Weise ja. Die Frage ist aber: Was ist höher, die *Freiheit* oder die Liebe? Denn was hat die *Freiheit* für einen Sinn, wenn sie nicht gerade für die Liebe da ist? [8]

d) **объединение**, например:

Die *Einheit* wird nicht kommen wie ein Wunder am Ende. Die *Einheit* kommt auf dem Weg... Wir alle haben durch die Spaltungen Schaden erlitten. Wir alle wollen nicht zum Ärgernis werden. Gehen darum wir alle gemeinsam brüderlich den Weg zur *Einheit*, auch indem wir unterwegs *Einheit* stiften, jene *Einheit*, die vom Heiligen Geist kommt und die uns eine ganz eigene Besonderheit bringt, die nur der Heilige Geist verwirklichen kann: die versöhnte Verschiedenheit. Der Herr erwartet uns alle, er begleitet uns alle. Er ist mit uns allen auf diesem Weg der *Einheit*. Wenn wir nicht gemeinsam vorangehen, wenn wir nicht füreinander beten, wenn wir nicht gemeinsam arbeiten in so vielen Dingen, die wir in dieser Welt für das Volk Gottes tun können, wird die *Einheit* nicht kommen! [7]

3) применение эмоционально окрашенной лексики и междометий, например:

Heilig? Puh! Aber sind nicht viele eher unzufrieden mit ihrem Körper? [25]

4) использование народных поговорок и вопросно-ответных конструкций, например: *Unsichtbares wird sichtbar, Aller guten Dinge sind drei* [15];

5) применение латинизмов:

Und dann fügt es hinzu: "Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen" (**Unitatis redintegratio** [единое восстановление])¹. Amen.

6) использование англицизмов, например: *der neue Beichtboom, my personal Jesus, den Song, Smalltalk*;

7) применение интертекстуальных ссылок к библейским сюжетам, словам Иисуса, без указания на источники, например:

Wir können nicht selbst definieren, was uns glücklich macht. Das war letztlich der große Fehler von Adam und Eva im Paradies. Sie sollten nicht

¹Перевод наш. – Прим. авт.

vom Baum der „Erkenntnis von gut und böse“ essen, was bedeutet, selber zu bestimmen, was gut und böse ist. Das funktioniert nicht [5].

8) опора не только на авторитет Библии, но и интертекстуальные ссылки на высказывания молодежных кумиров в сфере поп-культуры, например:

Wenn ich an Freiheit denke, fällt mir sofort der Film „Braveheart“ ein. William hat für die Freiheit gekämpft und ist für die Freiheit gestorben. Nichts konnte ihn davon abhalten. Das ist schon sehr eindrucksvoll! [3]

К широко используемым синтаксическим средствам относятся:

1) использование повелительного наклонения, например:

Bete einfach zu Gott, dass er dir zeigt, wo er dich braucht und haben will! [16]

2) применение преимущественно простого синтаксиса с конструкциями *es gibt, es ist*, например:

Auf einmal ist es meine Freiheit, das zu wollen, was der andere will... Eines ist klar: Es gibt keine Liebe ohne Freiheit [17].

3) употребление модальных глаголов в высказываниях для передачи непреложных истин, например:

Es wird NIE einen anderen Menschen geben, der dich ganz glücklich macht und dir alles gibt. Das kann nur Gott, sonst niemand, auch der beste Mann nicht! [14]

4) использование восклицательных предложений для передачи эмоций, например:

Aber ich hab mich so geirrt! [11]

Das bedeutet also, dass wir etwas über Gott erfahren, wenn wir uns selbst ansehen! [12]

5) предпочтение грамматически-временной формы настоящего времени, чтобы подчеркнуть актуальность происходящих событий или действий, связанных с библейской историей. Например:

Ähnlich ist es in der Geschichte von Adam und Eva, Kain und Abel. Die Bibel macht hier ganz grundlegende Aussagen über den Menschen und sein Verhältnis zur Natur, zueinander, zu sich selbst und zu Gott. Adam kommt vom hebräischen *adama*, das heißt: „Der von der Erde genomene.“ Eva heißt „Leben“, gemeint sind also die Menschen insgesamt, der Mensch, die Menschheit in seiner ganzen Geschichte [13].

б) использование эмоционально окрашенных предложений для апелляции к чувствам молодых читателей, например:

“Unser Körper hat in der Kirche einen so hohen Stellenwert, dass Papst Johannes Paul II sogar von der Sakramentalität des Leibes spricht. Ein Sakrament?! Ja, genau.” “Heilig?! Puh. Aber sind nicht viele eher unzufrieden mit ihrem Körper? Mit Spiegel und Waage stehen die meisten doch vielmehr auf Kriegsfuß” [18].

Широко используются на страницах молодежного католического сайта невербальные средства, прежде всего иконические средства. К ним могут быть отнесены фотоизображения Папы Римского, молодых верующих, священников, монахов и поп-кумиров современной молодежи. Например:



Justin Bieber – Jesus Tattoo Stars

Рис. 3. Изображение известного кумира молодежи – Дж. Бибера [4]



Рис. 2. Встреча Папы Римского с верующими [2]

К часто встречаемым средствам, используемым для создания непринужденной атмосферы во время виртуального общения, относятся смайлики, например в молодежном блоге:



Рис. 4. Фото одной из частей молодежного блога, расположенного на сайте www.youmagazin.com [24]

Наряду с фотоматериалами широко используются видеоматериалы, в которых сочетаются вербальный, визуальный, а также музыкальный коды, значительно расширяющие и дополняющие информацию, передаваемую в интернет-сайтах, а также усиливающие прагматическое воздействие на молодежь и делающие ее более привлекательной для католиков. Все это позволяет рассматривать католические интернет-сайты не только как важный источник передачи информации, но и как источник духовного воздействия на современную молодежь в Германии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Визель М.* Гипертексты по ту и эту стороны экрана // Иностранная литература. – 1999. – № 10. – С. 169–178.
2. Встреча Папы Римского с верующими [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ist-unser-koerper-heilig>
3. Высказывания молодежных кумиров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>
4. Изображение известного кумира молодежи Джастина Бибера [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/category/lifestyle/stars>
5. Интертекстуальные ссылки к библейским сюжетам [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>
6. Лексические единицы с семой «любовь» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>.
7. Лексические единицы с семой «объединение» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>
8. Лексические единицы с семой «свобода» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>
9. Лексические единицы с семой «счастье» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/die-groese-challenge>
10. Названия видеоблогов о жизни молодых католических волонтеров [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://wjt2013.ewtn.de/>
11. Примеры восклицательных предложений [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ich-will-auf-den-richtigen-warten>
12. Примеры восклицательных предложений [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ist-unser-koerper-heilig>
13. Примеры грамматически-временной формы настоящего времени [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/wie-geht-das-mit-den-ersten-menschen>

14. Примеры модальных глаголов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ich-will-auf-den-richtigen-warten>
15. Примеры народных поговорок [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ist-unser-koerper-heilig>
16. Примеры повелительного наклонения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ich-will-auf-den-richtigen-warten>
17. Примеры простых синтаксических конструкций [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/theologie-des-leibes-die-freiheit>
18. Примеры эмоционально-окрашенных предложений [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ist-unser-koerper-heilig>
19. Рубрика «EVENTS» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/11-tage-1250-kilometer-ein-radrennen-fuer-die-freiheit#comment-4157>
20. Рубрика «Glaube» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/category/faith>
21. Рубрика «Helpline» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/category/line>
22. Рубрика «YOUR! STUFF» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/category/your-stuff>
23. Фото верхней части интернет-страницы журнала, содержащей внутренние гиперссылки [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com>
24. Фото одной из частей молодежного блога, расположенного на сайте www.youmagazin.com [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/11-tage-1250-kilometer-ein-radrennen-fuer-die-freiheit#comment-4157>
25. *Щипуцина Л. Ю.* Компьютерно-опосредованная коммуникация: лингвистический аспект анализа. – М. : 2013. – 128 с.
26. Эмоционально окрашенная лексика [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.youmagazin.com/ist-unser-koerper-heilig>.
27. *Robert-Stützel S.* Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internet/ Magazin für Theologie und Ästhetik. – Berlin, 2002. – S. 249–262. – URL : <http://www.theomag.de/7/sbs2.htm>.
28. *Kopper A.* Katholische Kirche und Internet. – Berlin : VDM Verlag Dr. Müller, 2007. – 261 S.
29. *Storrer A.* Schriftverkehr auf der Datenautobahn: Besonderheiten der schriftlichen Kommunikation im Internet. – 2000. – 177 S.

УДК 82.94

Н. В. Евтодиева

аспирант каф. лексикологии и стилистики немецкого языка МГЛУ;
Приднестровский государственный университет им. Т. Г. Шевченко;
e-mail: jewtodiewa_n@yahoo.de

ОДИНОЧЕСТВО РЫЦАРЕЙ ВЕРЫ: ФАКТЫ И ПРИТЧИ

Статья посвящена вечным образам культуры, в частности образу «рыцаря веры» и связанному с ним мотиву одиночества. В контексте творчества, религиозной и культурной деятельности исторических личностей рассматриваются сюжеты притч и анализируются факты из жизни Протопопа Аввакума, Мейстера Экхарта и др. в исторической последовательности; проводится параллель между мотивом одиночества в литературе и живописи.

Ключевые слова: вечные образы культуры; образ «рыцаря веры»; притча; мотив; литературный архетип.

N. V. Yevtodieva

Postgraduate student, Department of German Lexicology and Stylistics,
German Language Faculty, MSLU, Pridnestrovian Shevchenko State University,
Republic Moldova, Pridnestrovie, Rybnitsa

LONELINESS OF KNIGHTS OF FAITH: FACTS AND PARABLES

The article is devoted to eternal images of culture, to the image of “knight of faith” and to the motive of loneliness. Plots of parables are considered in a context of creativity, religious and cultural activities of historic figures and the facts from the life of Archpriest Habakkuk’s, Meyster Erckhart and others; a parallel between the motive of loneliness in literature and painting is drawn.

Key words: eternal images of culture; image of “knight of faith”; parable; motive; literary archetype.

В качестве примера элементов, обеспечивающих существование глубинной памяти культуры, Ю. М. Лотман приводит так называемые вечные образы культуры, под которыми подразумеваются культурные комплексы, проходящие через ряд сменяющих друг друга эпох и сохраняющие при этом определенную инвариантность, постоянно реконструирующую в нашем сознании те культурные контексты, в которые они включались [9, с. 260]. Одним из таких вечных образов культуры является, на наш взгляд, образ «рыцаря веры».

В литературоведческих исследованиях, посвященных проблематике часто повторяющихся образов и сюжетов, параллельно

применяются различные термины, чаще всего – мотив и архетип. В соответствии с определением А. Н. Веселовского, признак мотива – это образный одночленный схематизм [5, с. 301]. В. И. Хализев определяет мотив как компонент произведения, обладающий повышенной значимостью (семантической насыщенностью) [13, с. 301]. Литературным архетипом принято называть широко распространенные и довольно часто имплицитно и эксплицитно цитируемые в фольклорных и литературных произведениях сюжеты, мотивы и образы. В соответствии с определением А. Ю. Большаковой, литературный архетип – это «сквозная», «порождающая модель», которая обладает способностью к изменениям, но несмотря на это таит в себе постоянное ценностно-смысловое ядро. Архетипические первообразы, воплощенные в определенных сюжетах и мотивах мифов и легенд, повторяющиеся в идентичной форме у всех народов, К.-Г. Юнг рассматривал как проявление «коллективного бессознательного»¹. Множество литературно-художественных образов или мотивов появляется из определенного архетипического ядра, концептуально обогащая его первоначальную «схему», «систему кристалла» [4, с. 171].

Юнговскую интерпретацию архетипа в литературоведении советского периода рассматривал С. С. Аверинцев. Сегодня термин «архетип» чаще всего используется для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, которые лежат в основе любых художественных и мифологических структур уже без обязательной связи с юнгианством как таковым. Архетип может до неузнаваемости изменяться, воплощаясь в творчестве разных авторов, сохраняя «некое ценностно-смысловое ядро, в своей неизменности обеспечивающее высокую устойчивость архетипической модели» [4, с. 171–172].

¹ “Die urchümlichen Bilder sind die ältesten und allgemeinsten Vorstellungsformen der Menschheit. Sie sind ebenso wohl Gefühl als Gedanke; ja, sie haben sogar etwas wie ein eigenes, selbstständiges Leben, etwa wie das von Partialseelen, was wir leicht in jenen philosophischen oder gnostischen Systemen sehen können, die sich auf die Wahrnehmung des Unbewussten als Erkenntnisquelle stützen. Die Vorstellung von Engeln, Erzengeln, der „Throne und Herrschaften“ bei Paulus, der Archonten der Gnostiker, der himmlischen Hierarchie des Dionysius Areopagita usw. stammt aus der Wahrnehmung der relativen Selbstständigkeit der Archetypen“ [17, S. 29–30].

Рассмотрим примеры религиозных, исторических и художественных текстов, в которых находит отражение мотив одиночества «рыцаря веры».

Авраам (XXI–XX в. до н. э.)

Рассказ о жертве Авраама является предметом многочисленных моральных, мистических, типологических и психологических толкований. В номинализме сначала была осмыслена собственно теологическая проблематика этого сюжета, тесно связанная с учением о Божественной воле: приказ Бога Аврааму принести в жертву сына – это выражение непостижимой и бесконечной воли Господа, принимающего решение по поводу человеческой судьбы только на свое усмотрение. На древний вопрос, сформулированный еще Платоном, является ли добро добром, потому что так угодно богам, или боги хотят добра, потому что оно таковым является, номиналисты однозначно отвечают: хорошим считается то, что угодно Богу, и потому, что это угодно Богу. Но он может желать только того, что не содержит в себе противоречия [15, с. 456–459]. Такая трактовка божественного всемогущества в XVIII в. становится предметом критики. Лейбниц поднимает вопрос избрания благодати и снова затрагивает платоновскую проблему о том, действительно ли все, что угодно Богу, является добром, и, выдвигая тезис об однозначности моральных понятий, противопоставляет его универсальной справедливости. Сочинение Кьеркегора «Страх и трепет», опубликованное в 1843 г., содержит протест против тезиса об абсолютной справедливости морали. Автор трактата убежден: отношение Авраама к Исааку, выражаясь этически, является именно таким, каким и должно быть отношение любящего отца к сыну. Оно является относительным в противоположность абсолютному отношению к Богу, т. е. в противоположность религиозному существованию (*religiöse Existenz*) или вере. Цель Кьеркегора – показать религиозное существование в качестве такой точки зрения человека, в соответствии с которой нормальное, этическое, привычное предстает в другом свете и которая больше не может быть выражена с помощью привычных понятий, а нуждается для этого в «парадоксальных» понятиях.

Парадокс, по мнению Т. Кобуш, проявляется в различных характеристиках одного и того же поступка: «Этическое выражение для того, что сделал Авраам, заключается в том, что он хотел *убить* Исаака,

а религиозное – в том, что он хотел *принести его в жертву*» [15, с. 465]. Точка зрения веры – это абсолютная точка зрения, так как здесь есть абсолютный долг перед Богом, а именно – долг любить его; другими словами, Кьеркегор обновляет номиналистический тезис о том, что под девизом любви к Богу конкретные моральные установления могут утрачивать свою законную силу. Автор трактата «Страх и трепет» осознает бесконечное самоотречение как последнюю стадию движения воли, предшествующую вере, а именно – в смысле необходимого условия веры, так как только в бесконечном самоотречении «я» способно осознать свою вечную значимость. Бесконечное самоотречение – это вопрос человеческой свободы, это самое большее, на что способен человеческий разум; понятое как отказ от всего, оно дает сознанию его собственную вечность, утешение и покой. Самоотречение как отказ от конечного является важным понятием не только для этического развития каждого отдельного индивидуума, но и для межчеловеческих отношений, так как через него человек сообщает о себе другим людям, признавая и усиливая их самостоятельность и свободу. Понятие самоотречения, по всей видимости, взято из мистической традиции. Благодаря сочинению Фомы Кемпийского «Подражание Христу» оно (как “*Sichergeben*” божественной воле) распространилось в испанской, французской, британской и немецкой мистической традиции. Через понятия самоотречения и мистического «Ничто», которое не может быть познано, Кьеркегор приходит к понятию веры, которое во многом является противоположностью самоотречения. Посредством веры производится не отказ от всего, а, наоборот, достижение всего, всех бесконечных вещей, которые были утрачены в процессе болезненного самоотречения. В этом смысле Авраам с помощью веры не отказывается от Исаака, а обретает его. Авраам, рыцарь веры, верил потому, что «у Бога все возможно». Вера, будучи парадоксом, так как обретается через бесконечность, находится выше по сравнению с философией. Вера является чем-то непостижимым для интеллектуального познания. Такое перенесение понятия веры в область экзистенциального связано с определением парадокса в «Страхе и трепете», в соответствии с которым отдельное стоит выше всеобщего. Всеобщее, в соответствии с аристотелевско-гегельянской традицией, – это морально принятое, общеустановленное и поэтому общепонятное.

Случай рыцаря веры Авраама – единичный, он не поддается интерпретации с точки зрения обыденного опыта. Одиночество биб-

лейского патриарха связано с молчанием: очевидно, что Кьеркегор проводит здесь параллель с мистическим учением о молчании, в соответствии с которым единственно возможный способ отношения к божественному парадоксу – это умолчание, так «как любая попытка выразить его словами означала бы искажение» [15, с. 469].

Эхнатон (XIV в. до н. э.)

В своем метаисторическом трактате «Роза мира» Даниил Андреев утверждает, что возможность возникновения монотеистической религии зарождалась за много веков до осуществления миссии Христа и предпосылки для ее появления частично формировались во времена других, более древних цивилизаций. «Народ, культура, страна, долженствовавшие стать ареной жизни Христа, определились, конечно, не сразу. Как необходимое условие нужен был четкий монотеизм, исповедуемый не единицами, а воспринятый уже массой народа. Без этого отсутствовала бы психологическая почва, необходимая для откровения Бога Сына» [2, с. 121–122].

Как первую в мировой истории попытку сделать монотеизм всенародной религией Д. Андреев рассматривает реформу египетского фараона Эхнатона в XIV в. до н. э., а самого царя-реформатора, исполинская фигура которого до сих пор возвышается над горизонтом минувших веков, автор трактата называет одним из первых пророков в истории и затем пишет: «Какое полное одиночество должен был испытывать этот гениальный поэт и провидец, заканчивая свой вдохновенный гимн Единому Божеству трагической жалобой: «И никто не знает Тебя, кроме сына Твоего, Эхнатона!»¹

Как известно, попытка Эхнатона обратить жрецов и жителей Египта в новую веру потерпела неудачу. Не только основанный им культ, но даже имя великого первопродца было стерто со страниц египетской историографии. Истина о роли этой выдающейся личности в мировой духовной истории была восстановлена только в конце XIX в. усилиями европейских археологов.

Мейстер Экхарт (ок. 1260–1328)

Мейстер Экхарт (*нем.* Meister Eckhart), известный так же, как Иоганн Экхарт и Экхарт Хохгеймский (Eckhart von Hochheim), – знаменитый

¹ Цит. по: [2, с. 122].

средневековый теолог и философ, один из крупнейших христианских мистиков, учивший о присутствии Бога во всем существующем. “Meister” (нем. «мастер, учитель») указывает на академическое звание магистра теологии, полученное им в 1302 г. в Парижском университете. С его именем связывают начало развития новой религиозной мысли, стремление освободить души от всего застывающего и условного. В Предисловии к переводам М. Экхарта М. В. Сабашников приводит сочиненную самим богословом притчу:

Мейстер Экхарт встретил прекрасного нагого мальчика и спросил его, откуда он идет. Тот сказал: «Я прихожу от Бога». – Где ты оставил Его? – «В добродетельных сердцах». – Куда ты идешь? – «К Богу». – Где ты найдешь Его? – «Там, где оставляю все творения». – Кто ты? – «Царь». – Где твоё царство? – «В моем сердце». – Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти. – «Я так и делаю». Мейстер Экхарт повел его в свою келью и сказал ему: – «Возьми себе любую одежду». – «Тогда я не был бы царем», – и исчез. Это был Сам Бог, Который так пошутил с ним [10].

В этой истории сказано самое главное о М. Экхарте, по мнению его переводчика М. В. Сабашникова, «так душа его, встречая Неведомое, пыталась облечь его, и отбрасывала одну за другой отвергнутые царственным Гостем одежды, и смолкала перед безусловной наготой неизреченного. “Никогда во времени не назвал Бог имени Своего”, – говорит Экхарт. Только там, где нет ни “теперь”, ни “никогда”, где угадают все лики и различия, “в глубоком молчании произносит Бог Свое Слово”» [10].

Рыцарство было присуще Мейстеру Экхарту по рождению, так как он происходил из рыцарского рода Хохгеймов, и это сказалось во всем духе его учения, в образах его речи. В статье «Майстер Экхарт в традиции немецкой спекулятивной философии» Д. Ю. Дорофеев отмечает:

«Когда Экхарт говорит о становящемся Боге, то в нем он усматривает проявление той активности, которая позволяет выйти миру на новый этап, достичь нового свершения на пути к своей полноте; именно здесь осуществляется новый прорыв, преодолевается новый Рубикон, закладываются основы новых горизонтов и перспектив. Все это в масштабе онтологии мира и человека и является деятельной продуктивностью» [6].

Как и многие другие инакомыслящие, Мейстер Экхарт подвергался гонениям со стороны своих современников – в 1327 г. инквизицией против него был возбужден процесс по обвинению в том, что он проповедует некоторые вещи, которые легко могут привести слушателей к ереси. В 1329 г. Мейстер Экхарт скончался, так и не дождавшись решения суда, и многие положения его учения были признаны еретическими [16]. Не менее трагично сложилась судьба еще одного «рыцаря веры», жившего в России в XVII в.

Протопоп Аввакум (1620–1682)

Реформы патриарха Никона в XVII в., как известно, привели к расколу русской церкви. «В 1656 г. в московском Успенском соборе была торжественно провозглашена анафема на тех, кто крестится двумя перстами. Большой московский собор 1666–1667 гг. с участием восточных патриархов подтвердил необходимость троеперстия как единственно возможной формы крестного знамения и наложил соборную клятву, вечное отлучение от церкви на тех, кто впредь стал бы держаться старого обряда» [12, с. 361].

В антологии древнерусской литературы Б. Кутузов в статье «Церковная реформа XVII в.: трагическая ошибка или диверсия?» пишет: «Поместный собор Русской Православной Церкви 1971 г. торжественно постановил отменить клятвы (анафематствования), наложенные в XVII в. на старые обряды и на придерживающихся их. Старые русские обряды были признаны «спасительными и равночестными» новым. В докладе, зачитанном на Поместном соборе, Никонова реформа была охарактеризована как «крутая и поспешная ломка русской церковной обрядности». Основания для замены двоеперстия на троеперстие объявлены более чем сомнительными» [7].

Это событие произошло почти через двести лет после кончины Протопопа Аввакума, духовного писателя, человека, которого старообрядцы почитают священномучеником и исповедником. Выступления против церковной реформы патриарха Никона навлекли на Аввакума преследования, в результате которых он был сослан в Тобольск (1653), а затем в Даурию на границе Монголии. В 1666 г. после безуспешной попытки царя примирить опального священника с официальной церковью Аввакум был лишен сана, предан анафеме и сослан в Пустозерск. Переписку с единомышленниками он продолжал еще

в течение 15 лет. В 1682 г. Аввакум и его ближайшие соратники были сожжены по указу царя Федора Алексеевича.

В «Житии...» протопоп Аввакум вспоминает о мучениях, которым его подвергал Пашков, и, в частности, о том, как после семидесяти ударов кнутом и других побоев ему сковали руки и ноги, кинули на перекладину и оставили так на всю ночь под осенним дождем. Но в его откровении слышны не отчаяние и ропот, а покорность воле Всевышнего и смирение:

Как били, так не больно было с молитвою тою; а лежа на ум взбрело: «За что ты, Сыне Божий, попустил ему так больно побить меня? Я ведь за вдов твоих стал! Кто даст судью между мной и тобой? Когда худое творил я, и то меня не так оскорблял, а ныне не знаю, в чем согрешил! <...> Если Иов и говорил то же, так он праведен и непорочен, а что писания не ведал и был вне закона Христова в стране варварской, так он от твари Бога познал. А я, во-первых, грешен, во-вторых, в законе пребываю и писанием всюду подкрепляю о том, как многими скорбями подobaет нам войти в царство небесное; а к такому безумию пришел! Увы мне! Как дощаник-то в воде не утоп со мною? Стало у меня в те поры кости-то щемить и жилы тянуть, и сердце зашлось, да и умирать стал. Воды мне в рот плеснули, так вздохнул да покаялся перед Владыкою, и Господь-свет милостив: не поминает наших прежних беззаконий ради покаяния; и опять болеть перестало [11, с. 20].

Судьбы всех людей, фрагменты из жизни которых были освещены выше, объединяет мотив одиночества, нашедший отражение в их творчестве.

У. Эко в статье «Интерпретация и история» пишет о том, что каждый земной или небесный объект скрывает некую тайну. Как только эта тайна раскрывается, за ней обнаруживается новая, и так вплоть до самой последней тайны. И всё же эта тайна может быть не последней. Высшее таинство состоит в том, что всё – тайно. Отсюда следует, что тайна – ничто; если кто-то осмелится утверждать, что знает тайну, то, стало быть, он не является посвященным, а всего лишь довольствуется поверхностными знаниями о космической тайне. Герменевтика трансформирует весь мировой театр в языковой феномен и одновременно отвергает способность языка передавать сообщение. Согласно основным текстам Герменевтического Корпуса, появившимся во II в. н. э. в Средиземноморском пространстве, Откровение Гермеса

Трисмегиста было получено им во сне, в котором ему явился *poius*. Для Платона *poius* был той силой, которая производит идеи, для Аристотеля – интеллект, посредством которого мы познаем материальный мир. Скорее всего, *poius* во II в. заключал в себе возможность мистической инициации, нерационального озарения (просветления) или внезапного (мгновенного), не подлежащего обсуждению видения. Об этом считалось излишним говорить, рассуждать, делать выводы: нужно было только ждать, когда это будет произнесено. Свет вспыхивал так быстро, что сливался с темнотой. Это было настоящее посвящение, о котором посвященный не смел распространяться. В своей совокупности герменевтическое наследие и наследие гностицизма породили, по мнению Умберто Эко, «синдром тайны» [14, с. 39]. Обладающий этой тайной является одновременно и просветленным, и ее заложником, так как обязательство хранить полученную в результате мистического откровения истину отделяет его от людей и мира.

Вечный образ «рыцарей веры» тесно связан с мотивом одиночества, но в его основе лежит не пренебрежение по отношению к традиционным ценностям, а наличие в мировосприятии индивидуума идей, выходящих за рамки обыденного понимания, являющихся рефлексией истин, полученных ими в результате откровения. Изучение вечных образов культуры, на наш взгляд, необходимо в связи с тем, что иногда «прошедшее» культуры для ее будущего состояния, как утверждает Ю. М. Лотман [9, с. 258], имеет большее значение, чем ее «настоящее».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С. С.* «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. – 1970. – № 3. – С. 113–143.
2. *Андреев Д. Л.* Роза мира. – М. : Товарищество «Клышников-Комаров и Ко», 1993. – 303 с.
3. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров ; текст подг. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина ; прим. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
4. *Большакова А. Ю.* Литературный архетип // Литературная учеба. – М. : 2001. – № 6. – С. 171–172.
5. *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. – М. : Высшая школа, 1989. – 405 с.

6. *Дорофеев Д. Ю.* Мейстер Экхарт в традиции немецкой спекулятивной философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://anthropology.rchgi.spb.ru/ekhart/ekhart_i1.htm.
7. *Кутузов Б.* Церковная реформа XVII века: трагическая ошибка или диверсия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://old-ru.ru/articles/art_44.htm.
8. *Кьеркегор С.* Страх и трепет (сборник из трех произведений) / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Культурная революция, 2010. – 488 с.
9. *Лотман Ю. М.* Чему учатся люди: Статьи и заметки. – М. : М. И. Рудомино, 2010. – 416 с.
10. *Мейстер Экхарт.* Проповеди [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.platonizm.ru/content/mayster-ekhart-propovedi>
11. *Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. – М. : Издатель Захаров, 1894. – 158 с.
12. *Успенский Б.* К истории троеперстия на Руси // Этюды о русской истории. – М. : Азбука, 2001. – С. 361–370.
13. *Хализев В. Е.* Теория литературы: учебник. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Высш. шк., 2002. – 437 с.
14. Энциклопедия Библейская. – М. : Локид-Пресс, 2002. – 768 с.
15. *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens / P. Geyer, R. Hagenbüchle (Hrsg.).* – Tübingen : Stauffenburg-Verlag, 1992. – 671 S.
16. *Eco U.* Zwischen Autor und Text. // Interpretation und Überinterpretation. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004. – 163 S.
17. *Jung C. G.* Schriften zu Spiritualität und Transzendenz. Ausgewählt und herausgegeben von Brigitte Dorst. – Ostfildern : Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, 2013. – 204 S.

УДК 81'362

А. О. Манухина

канд. филол. наук, доц. каф. классической филологии МГЛУ;
e-mail: amanuhina@mail.ru

**ТЕОЦЕНТРИЗМ В КАРТИНЕ МИРА
ФРАНЦУЗСКОГО РЫЦАРСТВА ЭПОХИ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ
(на материале старофранцузских
документальных свидетельств XIII века)**

Статья посвящена анализу специфики картины мира, реализованной в старофранцузских документах XIII в. (эпохи Крестовых походов), а именно – в «Иерусалимских Ассизах» и «Хронике Эрнуля», которые впервые служат материалом лингвистического анализа. В работе анализируется соотношение авторского восприятия действительности и общепринятых этических стереотипов того времени.

Ключевые слова: теоцентризм; нравственные стереотипы рыцарства; аксиологические понятия; картина мира; письменные памятники эпохи Крестовых походов.

A. O. Manukhina

Ph.D. (Philology), Associate Professor,
Department of Classical Philology, MSLU

**THEOCENTRISM IN THE WORLD PICTURE
OF THE FRENCH KNIGHTHOOD OF THE EPOCH OF THE CRUSADES
(Based on the Old French Documentary Testimonies of the XIIIth Century)**

The article is devoted to an analysis of the peculiarities of the world picture in the Old French documents of the XIIIth century (the epoch of the Crusades), especially in «The Jerusalem Assizes» and «The Ernoul Chronicle». They are for the first time considered as material for a linguistic analysis. The interaction of the author's evaluative perception of reality and common ethic stereotypes of that time are under study.

Key words: theocentrism; moral stereotypes of the chivalry; axiological notion; world picture; written monuments of the epoch of the Crusades.

Этические нормы, религиозные взгляды и политические установки формируют картину мира как отдельного индивида, так и целого социума на определенном этапе исторического развития. В настоящей статье нами взято за основу определение картины мира как «исторически сложившейся в обыденном сознании данного языкового коллектива

и отраженной в языке совокупности представлений о мире, определенного способа концептуализации действительности» [5, с. 260].

Важнейшим фактором, формировавшим восприятие мира человеком Средневековья, была христианская религия. Религиозное мировоззрение авторов XII–XIII вв. обусловлено, прежде всего, теоцентризмом – принципом, согласно которому Бог является единым, абсолютным началом, т. е. центром, фокусом философских и религиозных представлений [1, с. 160; 11, р. 973]. В соответствии с общей ценностной ориентацией эпохи становления и расцвета схоластики в средневековой картине мира существовало четкое разделение мира на доброе (божественное) и злое (дьявольское) начало. Поэтому любой предмет, лицо, поступок либо событие оценивались через оппозицию понятий «добродетель» – «порок»: «добрыми» являлись действия, которые соответствовали воле Бога, а «злыми» – те, которые им противоречили» [3, с. 120].

Цель статьи – выявить и описать элементы картины мира эпохи Крестовых походов, свидетельствующие о теоцентрических представлениях рыцарства XIII в., а также установить, насколько религиозные представления авторов изучаемых текстов соответствуют общепринятым стереотипам того времени.

Материалом исследования послужили два исторических источника: тексты их относятся к разным типам письменных памятников, авторы принадлежали к разным социальным группам, но оба документа датируются одним временем создания – серединой XIII в., и повествуют об одном историческом событии – Четвертом Крестовом походе (1202–1204).

Во-первых, это юридический официальный документ, кодекс законов Иерусалимского королевства, так называемые Иерусалимские ассизы («Assises de Jérusalem ou le recueil des ouvrages de jurisprudence»). Большинство знатных семей крестоносцев в Иерусалиме были французского происхождения, поэтому старофранцузский язык сделался господствующим языком всех «западных пришельцев» [4, с. 254] в течение почти двухсот лет (1099–1291). «Ассизы» повторяют обычаи их родины, Франции, и представляют «наиболее полную и блестящую картину нравов и законов феодальной Европы XI–XIII веков» (offrent l’image la plus pure et la plus brillante des moeurs et des lois de l’Europe féodale [12, р. 119]). В рамках статьи мы ограничились сводом документов, собранных и отредактированных Жаном

д'Ибелином (крестоносцем-аристократом и выдающимся юристом) в середине XIII в. и изданных в 1841 г. исследователем Беньо под названием «*Livre de Jean d'Ibelin*» на основании Венецианской рукописи ms. 7347 из Парижской национальной библиотеки [14].

Во-вторых, это старофранцузская хроника, изданная ученым Людовиком де Мас Латри под названием «*Chronique d'Ernoul et de Bernard le Tresorier*» [9]. Автором «Хроники Эрнуля» традиционно считается простой рыцарь-крестоносец Эрнуль, живший на территории Латинской империи. В молодости он был оруженосцем знатного сеньора Балиана д'Ибелена, участвовал в крестовом походе и, очевидно, в конце жизни написал или, по обычаю того времени, продиктовал свою хронику писцу. Публикация Мас-Латри основана на манускрипте ms.11142 из Королевской библиотеки Брюсселя, относящемся к середине XIII в.

Выбор материала исследования обусловлен тем, что в средневековых документальных свидетельствах (деловых документах и исторических сочинениях) в большей степени, чем в художественных произведениях, нашли отражение нравственные стереотипы эпохи. Для авторов этих текстов не стояла задача заботиться о художественных приемах, они выражали свои мысли более непосредственно: «В такого рода источниках эпоха скорее могла “проговориться” о себе и о свойственном ей восприятию времени и пространства» [2, с. 215].

Ценностное отношение человека к окружающей действительности, обусловленное определенной исторической эпохой, повлияло на формирование понятия «Бог», реализуемого в тексте изучаемых документов. Понятие рассматривается нами как «абстрактный конструкт, который находится в сознании говорящего и выполняет функции систематизации мира» [7, с. 59], «совокупность познанных существенных признаков объекта» [6, с. 38]. Понятие имеет сложную структуру и включает в себя не только логический, но и аксиологический компонент. Поскольку понятие «Бог» отражает морально-нравственную категорию (в системе ценностей человека того времени Бог воспринимался как живое воплощение Добра), в данной работе анализируется именно его ценностная составляющая.

Христианство, сформировавшее все поведенческие нормы средневекового человека, нашло отражение и в области права. Считалось, что главным и единственным источником права был Бог, поэтому законы воспринимались как священные: «Право не создается людьми,

оно – Божье установление (*lex est donum Dei*)» [11, р. 215]. В «Асси-зы» вкладывался сакральный смысл; документы хранились наравне с христианскими реликвиями:

Les apeleoit on les lettres dou Sepulchre, por ce que elles estoient ou Sepulchre en une grant huche.
[14, IV¹, р. 26].

И называли их [законы] *письма-ми Гроба Господня, потому что они были в храме Гроба Господня в боль-шом ларце.*

По мнению исследователей, такое отношение к закону было типичным для Средневековья: закон человеческий, как и закон Божественный, не мог быть несправедливым или дурным, «подобно Все-вышнему, закон – добро, благо по самой своей сути» [2, с. 218].

«Ассизы», как составная часть устроенного Богом миропорядка, мыслились статичным сводом норм: «Право не знает времени возникнове-ния, но лишь время фиксации; не знает оно и времени отмены. Оно – вневременно» [2, с. 220].

О связи «Иерусалимских Ассиз» с религиозными представления-ми Средневековья свидетельствует формально-сакральный характер описанных в них судебных процедур:

Et lors le seignor deit com-mander que on aporte une Evangile. Et quant l'on aura aportée, il deit commander à ciaus deux que il facent le sairement [14, LIX, р. 96].

И тогда сеньор должен прика-зать, чтобы принесли Евангелие. И когда его принесут, *он должен приказать этим двум* [участникам суда], *чтобы они принесли клятву.*

Бог воспринимался как Творец всего Сущего, а законодательство конкретного государства – как продолжение закона, данного Богом.

Отдельно следует рассмотреть понятие «Бог» по отношению к по-нятию «Король». В средневековой системе ценностей королю было отведено особое место: понятие «Бог» конкретизировалось в облике правителя – воплощении идеи права:

Le rei dou roiaume de Jerusalem ne tient son roiaume que de Dieu, et il doit estre coroné en Jerusalem [14, VI, р. 28].

Король Иерусалимского королев-ства владеет своим королевством только от Бога, и он должен быть коронован в Иерусалиме.

¹ Здесь и далее римские цифры обозначают номера глав, согласно руко-писям манускриптов.

Как следует из рассмотренного фрагмента, власть короля в Иерусалимском королевстве идет от Всевышнего, что соответствует средневековой мировоззренческой формуле *A Deo rex, a rege lex* («От Бога царь, от царя законы» [11, р. 227]). Акты коронации правителя сопровождалась религиозными ритуалами, конкретно выражавшими божественный характер его власти.

Однако король не равен Богу, он его слуга (*rex – minister Dei*: «царь – слуга, помощник Бога» [11, с. 228]). В качестве «слуги Бога» король должен проявлять скромность. Данная этическая установка нашла отражения в тексте «Ассиз», где описывается правление первого короля Иерусалимского:

Godefroi de Buillon ne vost
estre sacré ne oint à roi el dit
roiaume, *por ce qu'il ne vost
porter corone d'or là où le rei
des rei Ihesus Crist le fiz de Dieu
porta corone d'espines le jor de la
Passion...* [14, I, p. 21]

Готфрид Бульонский не хотел
быть ни коронованным, ни миропо-
мазанным в вышеупомянутом коро-
левстве, *потому что он не хотел
носить золотую корону там, где
царь царей Иисус Христос сын Бо-
жий носил терновый венец в день
Страстей.*

В «Хронике Эрнуля» практически дословно повторяется описание отречения Годфрида Бульонского от царской короны:

Godefrois de Bullon en fu
sires, mais ains n'i porta couronne:
*qu'il ne vot pas porter couronne
là u Jhesu Cris l'avoit portée*
[9, I, p. 5].

Готфрид Бульонский был его
[Иерусалима] господином, но он не
носил короны: *он не захотел носить
корону там, где Иисус Христос
носил его [терновый венец].*

Оба автора не могли быть очевидцами описываемых событий, так как документы описывают исторический факт, произошедший почти за двести лет до их создания. Возможно, Эрнуль и Жан д'Ибелин пользовались одними и теми же не дошедшими до нас письменными источниками. В любом случае почти дословное воспроизведение этого эпизода у обоих авторов свидетельствует о его важности в глазах рыцаря XIII в.: здесь имплицитно прослеживается антитеза «всемогущество Бога» (Иисуса Христа) / «ничтожность человека» (земного правителя). Личностная авторская ценностная ориентация авторов полностью совпадает с этическими нормами эпохи Средневековья.

Однако в «Хронике Эрнуля» понятие «Бог» реализуется не только в связи со значительными историческими событиями, происходящими вокруг автора, но и при описании обыденных явлений окружающего мира, таких как неурожай восточных земель:

Naples siet entre .ii. montagnes, dont cil del païs appellent l'une des montaignes le Montaigne Kaïn, de l'autre le Montaigne Abel. Li montaignes Abel est tousjours verde, et yver et esté, et par le grant plenté des olives qui i sont. Et li Montaigne Kaïn est tousjours seke [9, X, p. 109].

Наплуз [город в Тунисе] расположен между двумя горами, о которых местные говорят, что одна из гор – это гора Каина, а другая – гора Авеля. Гора Авеля всегда зеленая: и зимой, и летом, и полна олив, которые там находятся. А гора Каина всегда сухая.

Также Эрнуль для ясности рассказывает о святых из Нового Завета при описании города, завоеванного крестоносцами на Востоке. Упоминание о Христе, об апостолах Петре и Андрее должно было вызвать в памяти адресата хроники знакомый образ:

D'autre part, deseure la mer, a une cité c'on apiele Sapharnaon, là u Sains Pieres et Sains Andrius furent né, et là u Jhesu Christ fist mainte bele miracle, de gens saner, com del fil le roy [9, VII, p. 63].

С другой стороны, недалеко от моря находится город, который называется Капернаум, там, где родились Святой Петр и Святой Андрей и там, где Иисус Христос сотворил много прекрасных чудес: исцелял людей, как [например] сына царедворца.

Когда речь заходит об объяснении истории географических названий, Эрнуль достаточно вольно пересказывает библейские сюжеты:

Or vous dirons de Belinas quels cites ce fu, et comment elle ot non ancienement. Elle fu Phelippon; si oit non Cesaire-Phelippe. Cil Phelippon fu freres Herodes, qui Saint Jehan Baptiste fist decoler; et fu barons le femme que Herodes tenoit, quand il fist Saint Jehan decoler. Et por ce dist à Herodes q'il ne devoit mie tenir la feme son frère, por ce li fist il couper [9, VII, p. 63].

И мы расскажем Вам о Белинасе, каков этот город, и каким он был недавно. И был он Филиппион; и имел он имя от кесаря Филиппа. Этот Филипп был братом Ирода, который велел отрубить голову святому Иоанну Крестителю; и имел господин [букв.: барон] жену, которой завладел Ирод, когда Ирод велел отрубить голову святому Иоанну Крестителю. И тот [Иоанн] говорил Ироду, что он не должен владеть женой своего брата, за что ему и отрубили голову.

Эрнуль излагает свои религиозные воззрения так, как он сам их понимал: в свойственной ему народной «приземленной» манере. На наш взгляд, на картину мира автора в большей степени влияли народные сказания и христианские легенды, услышанные им в захваченном крестоносцами Иерусалиме, нежели религиозные теории его времени.

В отличие от своих современников-хронистов Эрнуль не говорит о Боге возвышенно. Например, он не выделяет Христа среди других персонажей своего повествования:

Assez li dist Jésus Christ encore de paroles, mais je ne puis tot vous raconter [9, X, p. 109].

Иисус Христос сказал еще много других речей, но я не могу их вам все рассказать.

Автор использует схожие языковые приемы и для пересказа речей реальных исторических лиц:

Je ne vous parlerai ore plus de Erart, ne de se feme, mais encore par aventure en orés aucune fois parler [9, XXXV, p. 409].

Я вам не расскажу больше ни об Эрарде, ни о его жене, но, возможно, я еще в другой раз о них расскажу.

Как отмечают исследователи, подобная манера повествования сближает хрониста с авторами эпических поэм [10, с. 11]. Рассмотренные примеры свидетельствуют о том, насколько вера в Бога глубоко вошла в сознание людей и стала частью их жизни. Христианские верования соответствовали повседневному уровню сознания людей в ту эпоху [13, с. 105].

Анализ аксиологического понятия «Бог», реализуемого в тексте изучаемых документов, позволяет сделать следующие выводы.

1. Понятие «Бог» сыграло определяющую роль в формировании авторской картины мира, в которой отражается культурно-исторический аспект жизни конкретного народа и всего социума. Как «Иерусалимские Ассизы», так и «Хроника Эрнуля» отражают в первую очередь христианские ценности, важнейшей из которых была вера в Бога как абсолют Добра. В тексте «Ассиз» нами была выявлена взаимосвязь понятий «Бог» и «Закон»: в соответствии с теоцентрическими представлениями Средневековья право воспринималось как данное Богом установление, содержащее в себе сакральный смысл,

сохраняемое как реликвия, неизменное во времени и обязательное для соблюдения. Конкретным воплощением в обществе понятия «Бог» считался государь: Бога считали сюзереном, а короля – верным вассалом. Важнейшими качествами короля как «служы́ Бога» считали верность и скромность. Необходимо отметить, что в западноевропейском сознании эпохи Крестовых походов представления о верности были неотделимы от идей вассалитета [8, с. 43]: в системе ценностей рыцаря «быть верным» означало «быть вассалом» (*ce n'est pas fidèles ou vassaux, c'est fidèles et vassaux*) [13, с. 302].

2. Изучение «Хроники Эрнуля» позволило сделать вывод об отражении теоцентрических представлений в обыденном сознании отдельных представителей эпохи Средневековья: вольное изложение библейских сюжетов, упоминание о Христе как о простом человеке, наряду с другими действующими лицами свидетельствуют о том, что понятие «Бог» стало частью повседневной жизни людей. Манера изложения определяется характером личности автора: согласно немногочисленным сохранившимся свидетельствам, Эрнуль был исключительно «мирским» человеком, рядовым рыцарем-участником похода, он стремился в первую очередь отобразить и оценить увиденное для таких же простых рыцарей, как и он сам.

3. Религиозные стереотипы в тексте каждого из документов трансформируются под влиянием как личностных представлений авторов, так и жанра произведений. Если в «Иерусалимских Ассизах» религиозные воззрения изложены в философско-отвлеченной манере, то в «Хронике Эрнуля», наоборот, автор находится под влиянием народных сказаний и легенд, что обусловлено его социальной ролью, происхождением и уровнем образования.

Таким образом, картина мира, запечатленная в «Иерусалимских Ассизах» и «Хронике Эрнуля», является исторически изменчивой категорией, которая базируется как на ценностных стереотипах французского общества XIII в., так и на индивидуальном восприятии авторов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Биццлли П. М. Элементы Средневековой культуры. – СПб. : Мифрил, 1995. – 243 с.
2. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.

3. Гусейнов А. А., Ирлицу Г. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. – 450 с.
4. Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке. – М. : Наука, 1980. – 320 с.
5. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. Энциклопедия, 1990. – 685 с.
6. Маслова В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учеб. пособие / В. А. Маслова. – М. : Флинта : Наука, 2004. – 296 с.
7. Никитин М. В. Развернутые тезисы о концептах // Вопросы когнитивной лингвистики. – Тамбов : Российская организация лингвистов-когнитологов, 2004. – №1. – С. 53–64.
8. Степанов Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации.– М. : Языки славянских культур, 2007. – 248 с.
9. Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier, publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Bruxelles, de Paris et de Berne, avec un essai de classification des continuateurs de Guillaume de Tyr pour la société de l'histoire de France par M. L. de Mas Latrie. Paris. Société de l'Histoire de France. 1871. – 586 p.
10. Chroniqueurs français. Oeuvres choisies. Paris: Editéurs Jean Gillequin & Cie, 1906. – 210 p.
11. Encyclopédie philosophique universelle. – Vol. 2. – T. 2. – Paris : Presses Universitaires de France, 1990. – 3297 p.
12. Flori J. Chevalier et Chevalerie au Moyen Âge. – Paris : Hachette, 1998. – 272 p.
13. Le Goff J. L'Europe est-elle née au Moyen Âge? – Paris: Édition du Seuil, 2003. – 341 p.
14. Livre de Jean d'Ibelin // Assises de Jérusalem ou le recueil des ouvrages de jurisprudence, composées pendant le XIII-ème siècle dans les royaumes de Jerusalem et de Chypre. – Tome premier. Assises de la haute cour / Publiés par le comte Beugnot de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres. – Paris : Imprimerie royale, MDCCCXLI. – 655 p.

УДК 82-97

М. В. Михайлова

ст. преподаватель каф. лингвистики и профессиональной коммуникации
в области теологии факультета немецкого языка МГЛУ;
e-mail: nemashasky@mail.ru.

ОБРАЗ «МУЖА БЛАГОВЕРНА» В РУССКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XVI ВЕКА

Статья посвящена исследованию образа средневекового человека – «мужа благоверна» в русской публицистике XVI в. Рассматриваются произведения публицистов эпохи русского Средневековья и их понимание образа благочестивого человека. Под понятием «мужь благоверень» автор подразумевает образ идеального человека, который и раскрывается в наставлениях публицистов XVI в.

Ключевые слова: образ идеального человека; спасение человека; добродетели и пороки человека; любовь; человек-пастырь; просвещение человека.

M. V. Mikhaylova

Senior Lecturer, Department of Linguistics
and Professional Communication in the Sphere of Theology,
German Language Faculty, MSLU

THE IMAGE OF «A PIOUS MAN» IN THE RUSSIAN PUBLICISM OF THE XVITH CENTURY

The article investigates the image of a medieval person – «a pious man» in the Russian publicism of the XVIth century. The works of the publicists of the epoch of the Russian Middle Ages and their understanding of the image of a devout person are treated in the article. By the concept of «a pious man» the author implies the image of an ideal personality which is described in the admonitions of the publicists of the XVIth century.

Key words: image of an ideal personality; salvation of man; man's virtues and vices; love; a person as a pastor; enlightenment of man.

Тема образа идеального человека – «мужа благоверного» представляется весьма актуальной, поскольку в современном мире назревшего духовного кризиса особую значимость приобретает пример добродетельного поведения. Именно такой пример благочестия, такой образ идеального человека, эстетический идеал «мужа благоверна», к которому следует стремиться, и представлен в русской публицистике в период Средневековья.

Под образом человека в данном случае понимается совокупность антропологических, этических, социальных и религиозных воззрений публицистов XVI в. Образ здесь – изображение обобщенной картины мира, в котором живет «мужь благоверень». Каждая эпоха так или иначе создает свое видение человека, тот набор идеальных образов, к воплощению которых она стремится. В данный период публицисты изображают образ идеального человека-христианина. Изучение образа человека – «мужа благоверна» в русской публицистике XVI в. имеет большое значение для правильного понимания особенностей и способов существования человека в мире в выбранную эпоху, его взаимоотношений с окружающими людьми, его отношения к мирским благам, различным сферам человеческой деятельности.

Исследователь И. У. Будовниц замечает, что на этот период приходится расцвет русской публицистики, также указывается, что русская публицистика XVI в. «представлена преимущественно лицами духовными» [1, с. 4] (автор все же не отрицает того, что в указанный период среди публицистов было немало светских лиц). Этот период характеризуется также эсхатологическим напряжением, ожиданием Страшного Суда, именно поэтому в произведениях публицистов превалирует тема спасения и праведной жизни, а авторы данной эпохи много рассуждают об образе идеального человека – «мужа благоверна», помещая в свои произведения многочисленные наставления, обращенные к человеку того времени. Рассматривая светские вопросы в большом количестве, русская публицистика данной эпохи носила религиозный уклон. И. У. Будовниц называет эпоху русского Средневековья «верховным господством богословия» [1, с. 42]. А. А. И. Клибанов называет ее «временем средневековой святости “русского евангелизма”» [4, с. 104].

Образ идеального человека – «мужа благоверна» в данной статье рассматривается на примере произведений публицистов Ермолая-Еразма, Максима Грека, митрополита Даниила, Андрея Курбского, Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

При повествовании о Корнилии из Кесарии (раздел «О Корнилии» в «Слове преболшем о Троицестве и о Единстве») публицист **Ермолай-Еразм** рисует образ «мужа благоверна»: по мнению автора, это человек, который «бояйся Бога со всемь домомь своимь, и всегда моляся Богу» [3, с. 26]. Хотя природа человеческая и повреждена

вследствие первородного греха, о чем не раз упоминает автор, ничего не мешает человеку «воспрять» и быть «благоверным». В своих произведениях Ермолай-Еразм приводит множество доводов и доказательств того, как молитва и добрые дела могут помочь человеку жить благочестиво во Христе Иисусе. Богу угодны благие дела человеческие, поэтому Он и создал человека по своему образу и подобию. Для праведного пути, пишет Ермолай-Еразм, добрые дела крайне необходимы и являются его неотъемлемой частью.

У **Максима Грека** мы также встречаем множество наставлений, касающихся того, как следует вести себя «мужу благоверну». Так, благочестивому человеку непременно следует «съ приличнымъ християномъ благоразумиемъ и хриstopодобною кротостию, отринувши всякъ гневъ неправеденъ и ярость ... идеже бо гневъ и ярость обладают, ту и всякое души настроение и безобразие и безчиние словесныя части душевныя, уму ослеплену уже бывшу и омрачившуся бурей гневною» [8, с. 20]. В таком человеке Максим Грек ожидает увидеть «прилежное делание», «доброе целомудрие и преподобное смиренномудрие» [9, с. 67–68]. Крепкую узду следует такому человеку иметь, дабы не сбиться с пути истинного: это пост и воздержание. Также, пишет Максим Грек, для «мужа благоверна» характерны православная тишина, священная любовь и кротость разума, дух кротости. Автор призывает человека воспрять от «сна премногия лености нашея и вседушно потрудимся во оставшемъ краткомъ житии нашемъ, да течемъ невозвратно къ почести вышняго звания» [9, с. 120]. Можно сделать вывод о том, что сон и леность Максим Грек также считает неприемлемыми вещами для «мужа благоверна». Сон здесь подразумевается духовный и душевный, сон, который препятствует человеку в становлении на путь истинного блаженства в Боге.

Благочестивый человек, «мужъ благоверенъ», пишет Максим Грек, «сей всегда соблюдаетъ въ себе вне всякия злобы, неправды, лихоимства, нечистоты, лжи, лести, зависти, лихорадства, хищения чужихъ имений, всехъ же милуетъ, всехъ любить, всехъ мнить лучшихъ себе, обидимымъ помогаетъ, а о обидящихъ скорбитъ, и по сим своей исправляетъ ихъ и словомъ и деломъ и молитвою, яже къ Богу о нихъ» [9, с. 233]. Здесь автор не только перечисляет пороки, которые праведному человеку следует искоренять в себе, но и добродетели, которые ему нужно в себе воспитывать. Помимо этого, публицист

напоминает человеку о необходимости смирения, а также призывает быть для нуждающихся людей пастырем, если человек уже обладает для этого достаточными духовными силами и авторитетом. Пастырь, по мнению Максима Грека, взыскает и возвращает заблудших, радуется о незаблудших, проявляет кротость и смирение, и во всем этом пастве нужно подражать ему. Вот один из его призывов к истинному пастырю: «Подобаеть бо благимъ побегати злое. Подобаше убо вамъ, о человеци, отъ святыхъ писаний вещати, а не отъ своего разума изъявления творити» [8, с. 288].

Другой русский публицист **митрополит Даниил** также обращается к образу идеального человека – «мужа благоверна» в своих сочинениях, призывая его не завидовать, не лукавить, не клеветать, не лгать, не лихоимствовать, не обижать, не желать чужого, но быть «простъ, тихъ, кротокъ, смиренъ, любовенъ, милостивъ, алчующему свой хлебъ, даждь, ярость удержи, свирепство отрини, тщеславие отжени» [2, с. 35]. И не стоит «мужу благоверну» отягчать сердце свое обжорством и пьянством – об этом также говорит автор.

Митрополит Даниил много рассуждает об образе и поведении «мужа благовернаго» в своих произведениях, называя праведного и благочестивого человека пастырем. Замечания о жизни пастыря и ее целях встречаются в его Наказаниях довольно часто. Предписания, обращенные к человеку-пастырю, можно кратко резюмировать следующим образом: человеку всегда необходимо соблюдать заповеди Божии, читать и соблюдать предписания святоотеческих преданий, нужно каяться и стараться сохранять свою веру во всей чистоте и непорочности, проявлять любовь к Богу и своему ближнему, безграничную любовь ко всем, в том числе и к заблудшим, наставлять людей, часто посещать храмы Божии и искренне молиться и поститься, смирать себя и свою плоть. От пастыря митрополит Даниил требует постоянной бдительности и постоянного учительства: «Пастырь поставляется иных неведения и нечувствия исправляти, и заступати, и стрещи, и бесовския рати грядущиа провозвещати» [2, с. 3].

Задача пастыря, по мнению митрополита Даниила, научить людей «богоразумению и благочестию, незлобию и нелихоманию, и еже не насильствовати, и не грабити, и еже не лукавновати, и еже не клеветати, не завидети, и къ согрешившимъ кающимся простительну быти, не послушающимъ же съгрешающимъ запрети» [2, с. 4]. Пастырь

должен заботиться о просвещении своих ближних истинами веры и нравственности. Пастырь словно выступает посредником, связующим звеном между грешниками и Богом, давая им необходимые наставления и, таким образом, возможность спастись. Грешники для пастыря – словно овцы, поэтому он в ответе за них и за их судьбу, не зря у митрополита Даниила мы также находим следующие мысли о пастыре: «...убо истиннии пастырие душа своя положиша о овцахъ, не предающе ихъ волкомъ в расхищение» [2, с. 4].

Кроме этого, пастырь также должен понимать, что дело благочестивого наставника – одно из самых трудных дел, которыми только может заниматься человек. Потому пастырь должен быть готовым к различным бедам, которые могут встретиться на его пути, разочарование и скорбь, по мнению митрополита Даниила, всегда подстерегают пастыря. Очень много соблазнов встречается на его пути, но истинный пастырь противостоит этим соблазнам и не поддается им. Безусловно, истинный пастырь должен стремиться к тому, чтобы быть сильным духовно, это поможет ему противостоять козням дьявола: а также тем искушениям, которые постоянно встречаются на его пути.

Для пастыря важно также постоянно проверять себя, задавать себе те же вопросы, которые он задает ведомым и наставляемым им людям. Правильно ли живет сам пастырь? Соблюдает ли он заповеди Божии? Живет ли он по Священному Писанию? В противном случае могут последовать упреки и вопросы от людей, которых он наставляет, люди могут обратиться к своему пастырю: «А ты самъ по писанию ли житие храниши? ... О, учитель нашъ, яко фарисей, тщеславится» [2, с. 4–5]. Таким образом, учитель (пастырь) не просто должен наставлять свою паству, но и сам являться образцом благопристойного поведения, чтобы у людей не возникало вопросов и сомнений в своем наставнике. Ведь пастырь такой же человек, как и все остальные люди, он также окружен соблазнами и пороками, ему также приходится с ними бороться. Помимо этого, автор подчеркивает важность духовных книг в жизни пастыря, митрополит Даниил, порицая человека за грех стяжания, говорит о том, что книги собирать можно и даже нужно, что золото собирать бесполезно, но приобретать на него книги – это благое дело. Благим делом также не только для пастыря, но и для простого человека является раздача духовных книг нуждающимся в них.

Искренность человека-пастыря является еще одним очень важным качеством, о чем можно неоднократно встретить упоминания в сочинениях митрополита Даниила. Автор, например, пишет, что часто человек в процессе молитвы старается как можно больше вычитать молитв, в то время, как его ум занят другими вещами, желание поскорее закончить обряд, торопливость, присущая человеку, – это только некоторые препятствия на пути становления пастыря. Поскольку пастырь должен являться образцом для подражания для наставляемых им людей, то и качества в себе он должен воспитывать соответствующие. Нравственная деятельность человека, по мнению митрополита Даниила, состоит не в исполнении внешних обрядов и требований нравственных законов, но каждое нравственное действие человека всегда должно соединяться с внутренним искренним сердечным участием и расположением человека.

Целью пастыря является приведение людей к такому состоянию, когда все земные блага станут им чужды, люди поймут истинную суть и значение их жизни в этом мире, и уже ничто не сможет их отвлечь от того пути, на который пастырь должен их направить. Пастырь, размышляет митрополит Даниил, наставляет род человеческий ко спасению. Для этого требуется «сокрушение сердечное, и нестяжание, и любовь, и смирение, и служение съ страданиемъ, не питание бо и пианство, и щапление, и прохлажение сиа власть, но паче вящший подвигъ, и велиа теснота, и скорби, и попечение о всехъ, и терпение отъ всехъ съ благодарениемъ, и благаа мыслити о всехъ» [2, с. 6]. Кроме того, важны также кротость, тихость, простота в разуме. А опасности, которые могут сбить пастыря, да и любого человека с истинного пути – это гордость, объедение, излишнее питье (пьянство), лень, – так наставляет митрополит Даниил людей во втором Наказании. Не зря он постоянно напоминает, что в этом мире человек гость, он тут находится временно, а потому на другие вещи стоит человеку обращать внимание, не поддаваться искушениям и соблазнам. Ведь житие сие мимотекущее, временное, проходящее.

«Все пепель, вся пръсть, вся прахъ, вся сень ... всякъ человекъ и всеу мятется съкровищуеъ и не вестъ кому събираеъ», – так пишет автор об окружающей человека действительности, все вокруг пустая суета, и человек также суетен, все временно и тленно, исчезнет как дым, увянет как цветок, «вечная же и невидимая въ веки пребываетъ

... Человекъ еси ... примися за благое житие» [2, с. 49], – именно такой призыв постоянно звучит в произведениях митрополита Даниила.

Говоря об образе «мужа благоверна», особое внимание следует также уделить чувству истинной любви, которое человеку необходимо проявлять к другим людям, следуя в этом примеру Господа. Любовь, по мнению публицистов эпохи русского Средневековья, также является неотъемлемой составляющей образа идеального человека. Если человек способен проявлять истинную любовь, ему не страшны пороки человеческие, в которых погрязли окружающие его люди. Истинная любовь не позволит человеку сбиться с истинного и праведного пути; человек, способный возлюбить ближнего, не прелюбодействует, старается не нарушать Божии заповеди и являет собой образ истинного благоверного пастыря. «Аще кто совершаетъ любы, сий въ чужемъ прибытка не жаляетъ ни въ чемъ же, неразбиваетъ, не крадетъ, не бьетъ, не насильствуетъ, не резоимствуетъ, не мзаимствует всякаго мшелоимства и лихоимства, не временствует, не гордится, не тщеславится, не завидитъ, не блудитъ, не сводитъ, не лжетъ, не клевететь, не осужаетъ, не подсмеаетъ, не бранится, не ротится, не гневается, матерски не лаеть, скверны не глаголетъ, не шутить, въ церкви не глаголетъ, къ волхвомъ и чародеемъ не ходить любве ради Господня, не объядается, и не опивается поста ради, не много глаголетъ пустошныхъ глаголовъ ради, не много спитъ молитвъ ради и богатетство много не собирает» [2, с. 75], – пишет митрополит Даниил. В этом изречении мы видим перечисление публицистом практически всех пороков человеческих, становится сразу понятно, какое величайшее значение имеет любовь в жизни человека, любовь истинная, искренняя к Господу и к ближнему своему. Любовь, замечает Максим Грек, «отъ Бога есть ... не любяй, не позна Бога, зане любовь есть Божия въ насъ ... и пребывая въ любви, въ Бозе пребываетъ» [8, с. 254–255].

Образ идеального человека также подробно описан в сочинениях **Андрея Курбского**, причем публицист подкрепляет свои рассуждения цитатами из Священного Писания и творений Святых отцов Церкви. Идеал человека для Курбского – кроткий, но в то же время мужественный и храбрый, «муж не токмо храбрый, мужественый, ... но воистинне и въ разуме многъ, къ тому кротокъ и тихъ былъ, зело всякими благими нравы преукрашенъ, и обычайми добрыми прелюбезень» [7, с. 302]. Важно также, чтобы человек был крепок духом

и тверд в мыслях, «простой, истинный и непоколебимъ въ разуме, и великъ помощникъ быль въ напастехъ и в бедахъ объятимъ, тако же и ко убогимъ милостивъ зело» [7, с. 319]. Человек, согласно посланиям Андрея Курбского, также должен стремиться украшаться изнутри душевной добротой и духовной благодатью.

«Муж» не только должен быть «храбры и мужественны», как было отмечено ранее, но «и священныхъ Писаней последователь» [7, с. 302]. Для Курбского важно, чтобы человек был знатоком Священного Писания, он отвечает на вопрос «Как же воспитывать в себе идеал?». Здесь, безусловно, человеку поможет чтение Священного Писания и духовный труд над собой, иначе, рассуждает Курбский, человек может погибнуть от духовного голода. Князь пишет, что «со смиренномудриемъ, и со кротостию, и со многимъ прилежаниемъ, и охотою Священнаго Писания [следует. – *Прим. авт.*] читати и разумевати, не отлучающесе древнихъ великихъ толковниковъ церковныхъ» [7, с. 442]. Любой человек должен посвящать себя прилежному чтению и изучению Священного Писания, ведь таким образом он обретает мудрость и питается Божественной энергией, воспитывает в себе качества «мужа благовернаго». «Мудрому или разумному довлеетъ», – пишет Курбский в «Послании к Семену Седлярю» [7, с. 472].

Для ученого и просвещенного человека становится возможным, согласно размышлениям Андрея Курбского в «Предисловии к Новому Маргариту», также и обучать других. Однако здесь человек должен быть очень бдительным в отношении себя, стараться быть чистым духовно, ведь «не очистився очищати другихъ не можетъ. Не совершенъ будучи самъ, учити другихъ не можетъ. А ижъ неискусный несть совершенъ, того ради иныхъ учити не можетъ. Всякъ, искусився словесныхъ и делательныхъ совершенъ есть. А всякъ, совершенный во ученияхъ словесныхъ и свидетельствованный въ делехъ добрыхъ, уже искушень» [7, с. 276–277]. Человеку, желающему просвещать других, как и пастырю, о чем уже было сказано выше, следует с особым тщанием воспитывать в себе добродетели и таланты, дарованные ему по благодати Богом.

Образ человека идеального мы также можем встретить в трудах Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Так, в «Просветителе» **Иосиф Волоцкий** описывает идеального человека следующим образом:

«...и буди праведень, мудръ, печальнымъ утешитель, нищимъ кормитель, страннымъ приемникъ, поборникъ обидимымъ, умилень къ Богу ... недосадитель, щедръ, въ ответе сладокъ, кротокъ, неславохотень, нелицемерень» [6, с. 322]. **Нил Сорский** пишет, что в идеале человеку следует быть «добрымъ и благоговейнымъ мужем» [5, с. 7], а также «еже не преступати и единыя заповеди, си есть, еже не похотствовати, не гневаться, не осуждати, не клеветати, не лгати, праздная не глаголати, любити враги, добро творити ненавидящимъ, молитися за творящихъ напасть: таже уклонитися сластолюбия, сребролюбия, блудныхъ помысловъ, печали, тщеславия и презорства, и просто всехъ греховъ и помысловъ злыхъ» [5, с. 19]. Оба автора призывают человека к исправлению, перечисляя пороки, которые не позволяют человеку быть праведным и называя добродетели, которые людям необходимо воспитывать. Здесь мы вновь видим образ «мужа благоверна», формирующийся у авторов в виде наставлений, обращенных к человеку той эпохи.

Итак, образ «мужа благоверна» является, по мнению публицистов XVI в., тем образом идеального человека, на который всем людям, желающим достичь спасения, необходимо ориентироваться. Произведения русских публицистов имеют ярко выраженный сотериологический лейтмотив, вокруг которого группируются остальные категории образа идеального человека (внешний вид человека, его воспитание, жизненные цели). В спасении человека, по мнению авторов, заключается его высшее счастье. Спасение, таким образом, – главная цель жизни «мужа благоверна».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI в. – Л. : 1-я Типография Изд-ва Академии Наук СССР, 1946. – 311 с.
2. *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. – М. : Въ Университетской типографии (М. Катковъ), на Страстномъ бульваре, 1881. – 892 с.
3. *Ермолай-Еразм.* Сочинения. Опубликовано: Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1880. – 124 с.
4. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 368 с.
5. Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго предание ученикомъ своимъ о жительстве скитскомъ. – М. : Въ университетской типографии, 1849. – 159 с.

6. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. – Казань : Типо-литография Императорского университета, 1896. – 552 с.
7. Сочинения князя Курбского. Томъ первый. Сочинения оригинальныя. – С.-Петербургъ, 1914. – 622 с.
8. Сочинения преподобнаго Максима Грека изданныя при Казанской Духовной Академии. – Часть первая. – Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1894. – 439 с.
9. Сочинения преподобнаго Максима Грека изданныя при Казанской Духовной Академии. – Часть вторая. Нравучительныя сочинения. – Казань : Въ типографии губернскаго правления, 1860. – 460 с.

УДК 8.01

М. В. Родина

аспирант каф. русской и зарубежной литературы
ТГУ им. Г. Р. Державина; e-mail: marija.marianna1987@yandex.ru

**«ПОКОРИТЕЛЬ ЗАРИ» К. С. ЛЬЮИСА
И «ПЛАВАНИЕ СВ. БРЕНДАНА»:
ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЕ СВЯЗИ НА УРОВНЕ ПЕРСОНАЖЕЙ¹**

В статье рассматриваются интертекстуальные связи между текстом фантастической повести К. С. Льюиса «Покоритель Зари, или Плавание на Край Света» и текстом «Плавания Св. Брендана», повествующим о поисках Земли Обетованной одним из величайших ирландских святых. Автор выделяет маркеры интертекстуальных связей, присутствующие в льюисовской хронике на уровне персонажей, предпринимая попытку определить, каким образом древнеирландский миф о поисках Земли Обетованной «вплетается» в художественную структуру повести и каково его влияние на формирование глубинного смысла изучаемого произведения.

Ключевые слова: миф; поиски Земли Обетованной; феномен прецедентности; интертекстуальные связи; уровень персонажей.

M. V. Rodina

Postgraduate student, Department of Russian and Foreign Literature,
Tambov State University named after G. R. Derzhavin

**«THE VOYAGE OF THE DAWN TREADER» BY C. S. LEWIS
AND «THE VOYAGE OF ST. BRENDAN»:
INTERTEXTUAL CONNECTIONS ON THE LEVEL OF PERSONAGES**

The article focuses on the intertextual connections between two world-known texts – «The Voyage of the Dawn Treader» by C. S. Lewis (from «The Chronicles of Narnia») and «The Voyage of St. Brendan», telling the story of the legendary quest to the «Isle of the Blessed» of St. Brendan, known as one of the greatest Irish saints. The author makes an attempt to find out mechanisms making possible mythological allusions in C. S. Lewis' fairy tale and give an account of the role the mentioned Irish myth plays in forming the deepest spiritual and philosophical meanings implied by the author of «The Voyage of the Dawn Treader».

Key words: myth; a quest to the «Isle of the Blessed»; precedential phenomenon; intertextual connections; the level of personages.

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Поэтика мира в цикле сказочных повестей К. С. Льюиса “Хроники Нарнии”: проблема художественной функциональности»), проект № 14-34-01009).

Данная статья посвящена исследованию интертекстуальных связей текста фантастической повести К. С. Льюиса «Покоритель Зари» с текстом «Плавания Св. Брендана». В предыдущей работе [5, с. 168–171] мы рассмотрели как сам феномен прецедентности, так и то, каким образом налаживаются интертекстуальные связи между библейским эсхатологическим мифом и сказочной хроникой К. С. Льюиса «Последняя битва» из цикла «Хроники Нарнии». В данной статье мы аналогичным образом рассмотрим древнеирландский миф о поисках Земли Обетованной в структуре повести «Покоритель Зари, или Плавание на Край Света» из того же нарнийского цикла, созданного упомянутым писателем.

«Покоритель Зари, или Плавание на Край Света» не просто изобилует интертекстуальными включениями – оно интертекстуально всё от начала до конца, так как полностью построено на отсылках к «Плаванию Св. Брендана» (V в. н. э.), повествующему о поисках Земли Обетованной клонфертским подвижником Бренданом и его семнадцатью спутниками. Герои Льюиса устремляются на Восток, где надеются отыскать Страну Аслана, которая выступает эквивалентом «Острова Святых», манившего ирландского подвижника и морехода. Интертекстуальность у Льюиса прослеживается на всех уровнях повествования: сюжетно-фабульном, уровне идей, уровне персонажей и речевом. В данной статье мы рассмотрим проявление интертекстуальности лишь на уровне персонажей.

Во-первых, показательно, что руководители обоих плаваний носят имена, образованные по одной и той же языковой модели – оба являют собой онимизированные словосочетания, имеющие «водную», «морскую» семантику: «St. Brendan the Navigator», «Caspian the Seafarer». Имя «Брендан» (Brendan) означает «орошенный влагой», или «чистая капля» [7, с. 112], а имя «Каспиан» (Caspian) связано с Каспийским морем (The Caspian Sea). Согласно жизнеописанию Брендана, выбор имени для будущего святого был обусловлен осознанием избранности этого ребенка. Нарекая младенца таким образом, крестивший его епископ под «влагой» понимал благодать, осенившую новорожденного [там же]. Но позднее стал очевиден и другой, буквальный, смысл имени преподобного: ведь большая часть его жизни прошла именно в морских путешествиях, за что святой и был прозван «Мореплавателем» (the Navigator).

Под именем «Мореплавателя» вошел в историю Нарнии и ее король Каспиан Х (Caspian the Seafarer). Хотя нельзя сказать, что Льюис прямо отождествляет его с ирландским подвижником: героя всё же зовут Каспианом, а не Бренданом, кроме того, он является королем, показанным в расцвете сил, а не старцем-отшельником. Да и по характеру они совсем не похожи друг на друга: Брендан всегда кроток, спокоен и невозмутим, ибо полагается на милость и помощь Спасителя, зная, что Тот всегда выведет его и его спутников из любой сложной ситуации. С непоколебимой верой ведет святой своих монахов сквозь морские просторы, будучи вдохновлен рассказами о Земле Обетованной и ирландским движением перегринов.

Каспиан, напротив, весьма вспыльчив, раздражителен, порой дерзок и абсолютно непредсказуем. Сегодня он приветлив, дружелюбен и готов не раздумывая пожертвовать жизнью ради спасения друзей, завтра он будет по-мальчишески спорить с королем Эдмундом о том, кто из них главный:

“I am one of the four ancient sovereigns of Narnia and you are under allegiance to the High King my brother.” – “So it has come to that, King Edmund, has it?” said Caspian, laying his hand on his sword-hilt [10, p. 486],

а послезавтра у него возникнет желание оставить решительно всё: корабль, команду, наконец, сам нарнийский престол, чтобы переселиться в Страну Аслана со своим любимцем Рипичипом:

it is my will that the Regent, and Master Cornelius, and Trufflehunter the Badger, and the Lord Drinian choose a King of Narnia ... I am going with Reepicheep to see the World's End [Ibid. p. 537].

Герой знает, что их ведет Златогривый Лев, но, в отличие от Брендана, склонен забывать о его заветах и высшей цели своего путешествия – достаточно вспомнить эпизод на Острове Мертвой Воды. Сובлаженный богатствами, которые может подарить находящийся там золотой источник, король пытается предьявлять права на остров как на часть Нарнии, угрожая убить любого, кто проговорится о его существовании:

“The King who owned this island,” said Caspian slowly, and his face flushed as he spoke, “would soon be the richest of all the Kings of the world. I claim this land for ever as a Narnian possession. It shall be called Goldwater Island. And I bind all of you to secrecy” [Ibid. p. 486].

Лишь упрек Люси и явление Льва в самый последний момент приводят короля в чувство. Одним словом, герой ведет себя как морская стихия, с которой он связан посредством имени.

Во-вторых, интертекстуальные связи на уровне персонажей проявляются в том, что в сказке Льюиса, как и в «Плавании Св. Брендана», присутствуют фигуры так называемых лишних, или опоздавших. «Плавание...» сообщает, что среди монахов Брендана таковых было трое: один – покаявшийся вор; второй – человек доброго нрава, но малой веры, оставленный на Острове Отшельников Трех Возрастов с целью духовного совершенствования; третий, не сумевший преодолеть «адского» устройства собственной души и отправившийся на вечные муки в преисподнюю:

Когда он ... выбрался на мрачные камни, паломники увидели огромных демонов, появившихся из неслышной расщелины и схвативших инока. В то же мгновение скала покрылась огнем, дымом, и в воздухе запахло серой [4, с. 131].

В хронике Льюиса «опоздавших» матросов оказывается не трое, как в «Плавании...», а четверо: в их числе лорд Руп, которого команда подобрала на Острове Тьмы, и который в силу пережитого там душевного потрясения оказался не в силах продолжать путь, и еще трое матросов, вначале отказавшихся плыть в Страну Аслана. Лишь в последний момент они меняют решение. В итоге на борту оказываются все, кроме Рупа и человека, переменявшего решение последним:

And very shortly after that there was only one left. And in the end he began to be afraid of being left behind all on his own and changed his mind [10, p. 525].

По мнению исследователя А. Ю. Шабанова, образы «опоздавших» демонстрируют явную «смысловую отсылку к евангельским событиям», где в качестве «лишних» выступали те, кто «следовал за Христом, становился свидетелем Его чудес, слушателем Его слов», но не более чем из любопытства, из-за чего «“застривал” на каких-то локальных островах сомнений или искушений» [8]. Эта отсылка успешно срабатывает и в контексте «Покорителя Зари...».

Для первого из «опоздавших» монахов Брендана таким «локальным островком», преградившим дальнейшее движение, становится замо́к – «великолепная, но заброшенная цитадель», окутанная

непроницаемым мраком и столь же непроницаемой, «жуткой» тишиной [там же], своеобразным эквивалентом которого у Льюиса выступает Остров Тьмы, прельстивший лорда Рупа тем, что там «dreams ... come to life, come real» [10, p. 509]. Герой надеялся, что его сокровенные мечты станут явью, стоит ему лишь высадиться на заветный берег, а получил пытку ночными кошмарами, так как не сумел сразу понять разницы между грезами и ночными сновидениями («Not daydreams: dreams») [Ibid], многие из которых «make you afraid of going to sleep again» и в том, и в другом случае герои оказываются в некоем таинственном (по ирландской традиции «тонком») месте, в самом «сердце тьмы», где обнаруживает себя власть страшных демонических сил. Мрак, окружающий место, где оказались персонажи, в обоих случаях выступает «метафорой духовной слепоты, а следовательно, и душевной слабости». Духовная слепота неизбежно ведет ко греху [8] (воровство и нарушение обета нестяжания героем «Плавания...» на глазах у игумена; любопытство и поиск «легких путей» к достижению счастья героем «Покорителя...»), грех же становится причиной осуждения свыше: инок св. Брендана наказан смертью, а лорд Руп близок к потере рассудка – неслучайно Каспиан характеризует его как «abrokenman», т. е. «some one having given up all hope, despairing» [11, p. 219] – *букв.* «разбитый», «сломанный», «сокрушенный» бедами или потрясениями; *отчаявшийся; человек с надорванной душой.* Выбравшись с помощью друзей из этого страшного места, он еще долго будет не в состоянии прийти в себя, а единственным желанием героя станет «sleep without stint or measure, and sleep in which no faintest footfall of a dream was ever heard» [10, p. 523]. Но если поведение льюисовского лорда еще можно понять, то кража, совершенная иноком Брендана, откровенно бессмысленна – герой прельстился золотой уздечкой (по другой версии – серебряным ожерельем), но в паломничестве оба предмета бесполезны, спрятать их трудно, а радость обладания, по мнению упомянутого А. Ю. Шабанова, – «сомнительный мотив». Далее исследователь отмечает, что «словно про этого перергина говорил в XX в. Хосе Мария Эскрива», приводя его строки:

Ты не злой по природе,
 Но таков ты наружно.
 Это глупость, поверь мне,
 И так делать не нужно.

Не растрчивай силы –
Не избегнешь ведь гроба
И усвой до могилы:
Глупость хуже, чем злоба (приводится по: [8]).

Другие «опоздавшие» соблазняются возможностью ежедневно вкушать королевское угощение за столом Аслана на острове старца-звезды:

And there's some here that are looking very hard at that table and thinking about king's feasts who were talking very loud about adventures on the day we sailed from Cair Paravel, and swearing they wouldn't come home till we'd found the end of the world [10, p. 524],

оставаясь безразличными к самому Льву, устроившему этот стол «for those who come so far» в отчаянной попытке отыскать его страну. Но они вовремя раскаиваются и продолжают путь, а по его завершении благополучно возвращаются домой, кроме одного, который остается на острове, откуда впоследствии сбегает во враждебный Нарнии Тархистан. В этом краю Аслана называют «a dreadful Narnian demon that appeared in the form of a lion», не зная «none of the true stories about the great Lion, the son of the Emperor-over-the-sea, the King above all High Kings» [Ibid, p. 282]. Тархистаном правит демонообразная Таш, которая «has four arms and the head of a vulture» и которой приносят человеческие жертвы («They kill Men on his altar») [Ibid, p. 685]. Именно туда переселяется матрос, тем самым повторяя судьбу последнего из монахов прп. Брендана, который предпочел добровольно покинуть корабль, в то время как остальные всеми силами пытались его остановить:

...вдруг один из иноков поднялся со своего места и, ничего не говоря, бросился за борт. «Стой, вернись, куда ты?» – закричали перегрины, побросав весла. <...> Монахи пытались развернуть судно и догнать собрата, но ... все попытки оказались тщетными» [4, p. 131].

Никто не проклинал его и не осуждал на муку – это был личный выбор героя, так и не сумевшего принять Божественной любви. Помочь ему оказывается не в силах даже св. Брендан.

По сути, тем же путем идет и персонаж Льюиса – этого человека Каспиан хотел забрать в Нарнию по возвращении из Страны Аслана, однако тот решил иначе. По мнению Льюиса, это решение явно приведет к гибели. Вкладывая в уста Аслана слова о том, что в его страну

«есть пути из всех миров», и, стало быть, из Тархистана тоже (Эмет был принят Златогривым Львом в Новую Нарнию, ибо его намерения были чисты, и в сердце своем этот юноша носил высокое представление о Божестве, хотя и считал себя служителем враждебной Аслану Таш) [6, с. 325], автор не ставит знак равенства между вынужденным пребыванием в неведении и осознанным предательством. Продолжая рассказ об этом матросе, Льюис отмечает, что в Тархистане «he told wonderful stories about his adventures at the End of the World, until at last he came to believe them himself», и от этих слов веет стыдом и одиночеством, испытываемыми «от нахождения вне сообщества, посвятившего себя добру» [1, с. 190].

Полагаем, что к героям «Покорителя...» применима классификация, предложенная А. Ю. Шабановым по отношению к героям «Плавания Св. Брендана», в соответствии с которой клонфертский монах и его 17 спутников выступают символами разных уровней духовного состояния человечества, по мнению исследователя, их пять:

1-й уровень: святость, подтвержденная даром пророчества, – это сам Св. Брендан; у Льюиса этот уровень представлен такими персонажами, как Каспиан, Люси, Эдмунд и Рипичип, которые полностью посвящают себя добру. Так, Эдмунд и Каспиан справедливы, самоотверженны, почитают Аслана и правят Нарнией как его верные наместники. Высшее счастье для Люси – прижаться к Аслану и спрятать лицо в его сияющей гриве. Рипичип на борту корабля проводит дни, «подавшись вперед, все время пристально глядя на восток» [1, с. 195] – ведь там находится таинственная страна Аслана, предел мечтаний персонажа. Но именно на долю этих героев выпадают наиболее трудные испытания.

2-й уровень: вера и верность – это избранные им 14 спутников; у Льюиса его занимают лорд Берн и капитан Дриниан;

3-й уровень: кающиеся грешники – в «Плавании...» это обратившийся вор; в «Покорителе Зари» пример искреннего покаяния является Юстес Вред, персонаж, который вначале не способен думать ни о ком, кроме себя и сам мир рассматривает «как хранилище физического материала, который наука может использовать для человеческого прогресса», но «отвергает или игнорирует идеи духовной действительности и объективных нравственных ценностей» [3, с. 271–272]. Лишенный воображения и закрытый для всего сверхъестественного,

Юстес ведет себя как неисправимый сноб, характер которого отражает позицию его «прогрессивных» родителей и учителей «Экспериментальной школы», где отъявленным хулиганам потакают, называя их выходки «интересным психологическим случаем», а разговоры о «неясных, не поддающихся наблюдению явлениях» (например, о добродетелях), воспринимаются «как простые разговоры о наших чувствах» [2, с. 155]. Но после встречи с Асланом он «начинает с чистого листа», из циника и эгоиста превращаясь в самоотверженного «друга Нарнии». На этой же ступени находятся матросы, которые возроптали и не захотели плыть дальше, а потом изменили решение, но Льюис не уделяет им особого внимания.

4-й уровень: люди, при малой вере сохранившие нравственную жизнь, – это второй из «опоздавших» монахов; у Льюиса ему соответствует лорд Руп, герой, всей душой преданный Каспиану и Нарнии, но состояние которого из-за полученных на Острове Тьмы душевных ран оказывается столь плачевно, что он не в силах вынести дальнейшего плавания. Поэтому Рупа оставляют на острове Раманду, как Брендан высаживает одного из иноков на Острове Отшельников Трех Возрастов.

5-й уровень: люди проклятые, отвергнувшие Бога и отлучившие себя от Него, – это последний «опоздавший» [9, с. 109]. Среди спутников Каспиана это матрос, сбежавший в Тархистан.

В море все эти люди выходят вместе, но причалить к обетованным берегам дано лишь лучшим из лучших [9, с. 109]. Смерть одного инока и мука второго, безумие Рупа и отступничество последнего матроса ясно дают понять, «что успешное завершение путешествия – дело не predetermined и прежде чем мореплаватели пройдут все необходимые уроки для достижения “Земли Обетованной Святым” [8], “лишние” неминуемо будут потеряны».

Итак, в основе сказочной хроники К. С. Льюиса «Покоритель Зари, или Плавание на Край Света» лежит текст «Плавания Св. Брендана», повествующий о поисках Земли Обетованной и тоске человека по Раю, который являет собой своего рода текстопорождающее смысловое ядро. В качестве одного из порождений мифа о поисках Земли Обетованной и была рассмотрена в статье повесть Льюиса. Взаимосвязь между судьбами ее персонажей и персонажей «Плавания Св. Брендана» проявляется, во-первых, в символике имен некоторых из них (имена Каспиана и Брендана, объединенные «водной»,

«морской» семантикой), во-вторых, в образах «лишних», которые присутствуют на страницах обоих произведений и которые несут огромную смысловую нагрузку. В-третьих, в обоих текстах персонажи выступают в качестве символов разных уровней духовного состояния человечества, и таковых в обоих случаях насчитывается пять. Сказанное позволяет сделать вывод, что на протяжении повествования осуществляется непрерывный диалог между льюисовской хроникой и текстом «Плавание Св. Брендана», который является хрестоматийным для ирландской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гайне Дж. Анакер.* Нарния и нравственное воображение // «Хроники Нарнии» и философия: лев, колдунья и мировоззрение. – М. : Эксмо, 2011. – 400 с.
2. *Дэвис Б.* Тотальное преобразование: нравственное образование и встреча с Асланом // «Хроники Нарнии» и философия: лев, колдунья и мировоззрение. – М. : Эксмо, 2011. – 400 с.
3. *Меньюдж Э.* Почему Юстес почти заслужил свое имя: критика современного секуляризма у Льюиса // «Хроники Нарнии» и философия: лев, колдунья и мировоззрение. – М. : Эксмо, 2011. – 400 с.
4. Плавание Св. Брендана // А. Ю. Шабанов Святой Брендан Мореплаватель. Поиски Земли Обетованной. – Тверь : Миссия, 2001. – 167 с.
5. *Родина М. В.* Библейский эсхатологический миф как прецедентный текст в фантастической повести К. С. Льюиса «The Last Battle» (из цикла «The Chronicles of Narnia»). – Тамбов : Грамота, 2013. – № 11. – Ч. 1. – 224 с.
6. *Сеннет Д.* Достойный лучшего Бога: разнообразие религий в «Хрониках Нарнии» // «Хроники Нарнии» и философия: лев, колдунья и мировоззрение М. : Эксмо, 2011. – С. 321–339.
7. *Старшов Е. В.* Святые древней Ирландии. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2010. – 183 с.
8. *Шабанов А. Ю.* Кораблик Святого Брендана [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://missiaspb.ru/page_175.html (дата обращения 30.10.2013).
9. *Шабанов А. Ю.* Святой Брендан Мореплаватель. Поиски Земли Обетованной. – Тверь : Миссия, 2001. – 167 с.
10. *Lewis C. S.* The Chronicles of Narnia. – London : Harper Collins Publisher, 2011. – 767 p.
11. Oxford Dictionary of English. – Third ed. – Oxford : Oxford University Press, 2011 (OED). – 2069 p.

УДК 8.01

Г. А. Соколова

канд. филол. наук, доц. каф. фонетики факультета немецкого языка МГЛУ;
e-mail: ga.sokolova@mail.ru

«СЕМЬ ДНЕЙ» В МИРЕ СКАЗОЧНОЙ «РЕАЛЬНОСТИ»

В данной статье рассматриваются временные и пространственные параметры в немецких романтических сказках. Основное внимание сфокусировано на выявлении особенностей изображения художественного времени в литературных сказках, обладающего приметам времени объективного, проводится сопоставление дней недели и событий в сказках, анализируется символическое значение выбора конкретных дней недели.

Ключевые слова: день; символ; сказка; время; хронотоп.

G. A. Sokolova

Ph.D. (Philology), Senior Lecturer, Department of German Phonetics,
German Language Faculty, MSLU

«SEVEN DAYS» IN THE WORLD OF FAIRYTALE «REALITY»

The article deals with the time and space aspects of German romantic fairy tales. It focuses on peculiarities of the time characteristics in the belles-lettres style which reveal properties of objective time; it compares the days of the week with the events in the fairy tales, analyses the symbolic meaning of the author's choice of certain days.

Key words: day; symbol; fairy tale; time; chronotop.

Создаваемое писателем художественное пространство представляет собой некую модель, картину мира, в котором происходит действие произведения. К компонентам данной системы, отображающей образ мира, лингвисты относят, в частности, время и пространство, или хронотоп, а также число [3, с. 15–16]. М. М. Бахтин определял хронотоп как характеристику текста, которая всегда позволяет отнести его к некоторому множеству текстов с общими для них пространственно-временными признаками. Общность обусловлена тем, что изображается какое-то однотиповое время-пространство реальности [1, с. 10].

По мнению М. М. Бахтина, в литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы

времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измещается временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп [1, с. 10].

В литературном произведении времени и пространству присущи свои особенности. Как считал Д. С. Лихачев, время может быть либо соотнесено, либо не соотнесено с историческим, может быть непрерывным (линейно разворачивающимся) или иметь временные перестановки (например, ретроспективные), может быть намеренно замедленно автором или свернуто до ремарки (например, «прошел год»), может протекать параллельно в разных сюжетных линиях произведения (изображение одновременного действия в различных точках пространства, например «в то время как») [4, с. 246].

Как известно, во многих романтических сказках предпочтение отдается двухплановому изображению действия, что отражается в столкновении мира волшебства и фантастики с реальностью. Если фантастика выражается в манипуляции временным потоком: «сжатии» и «растягивании» временных отрезков, то «сказочная» действительность фиксируется в «календаре» сказки, общая продолжительность которого составляет неделю.

Библейский мотив создания мира стал основой кульминационного момента развития сюжета в сказке В. Гауфа «Die Geschichte vom Gespensterschiff». Скитание главных героев по морю заключено во временные рамки, охватывающие ровно семь дней. Примечателен завершающий этап их плавания, который служит связующим звеном мира фантастики и мира реальности в сказке:

Am Morgen des sechsten Tages entdeckten wir in geringer Ferne Land; am siebenten Morgen glaubten wir in geringer Entfernung eine Stadt zu entdecken [6, S. 37].

Из фантастического мира, построенного на циклической модели временного потока и характеризующегося повторением основного действия: возвращением в точку отплытия и оживанием мертвых моряков, на седьмой день персонажи сказки «Die Geschichte vom Gespensterschiff» завершают свое плавание и попадают в процветающий индийский город.

Изображение странствий по морю на корабле-призраке и достижение моряками суши совпадает с библейскими мотивами: потопом и созданием мира. Семь дней моряки провели на корабле, сумели

спастись и вернуться на сушу, выполнив магический ритуал захоронения останков моряков с корабля-призрака. Возвращение на сушу может быть истолковано символически как возвращение из области фантастики в область реальности в сказочном мире.

Шесть дней длится поездка главного персонажа сказки «Die Geschichte von der abgehauenen Hand» в Париж на учебу:

Sechs Tagereisen hernach kamen wir in die große Stadt Paris [7, S. 43].

Шестой день предвещает надежды героям другой сказки В. Гауфа «Die Errettung Fatmes»:

Doch da er [Mustapha] ein gutes Ross und kein Gepäck hatte, konnte er hoffen, diese Stadt [Balsora] *am Ende des sechsten Tages* zu erreichen [8, S. 62].

Мустафа, брат похищенной сестры, вынужден был совершить свое странствие по суше, так как не было хорошего морского сообщения с крупными городами-портами. Его надежды оправдались, но не на шестой, а на седьмой день нелегкого путешествия ему удалось достигнуть город:

Am Mittag des siebenten Tages nach seiner Abreise zog Mustapha in die Tore von Balsora ein [8, S. 67].

Однако на этом не закончились странствия Мустафы: он так и не нашел свою сестру. Примечательно, что композиционная структура сказки предполагает многочисленные манипуляции временным потоком. Мустафа достигает своей первой цели: он приезжает в город-порт, куда семь дней назад была доставлена его похищенная сестра Фатима. Таким образом, преодолев путь длиной в семь дней, Мустафа узнает ужасную новость, что он опоздал на два дня:

Aber er erhielt die Schreckensantwort, dass er *zwei Tage zu spät* komme [8, S. 68].

Отсюда следует, что Фатима была продана как рабыня во дворец Тиулия на пятый день странствия Мустафы. С прибытием Мустафы в Бальсору начинается отсчет его второго этапа пути к спасению сестры. Примечательно, что на пятый день брат приближается к окрестностям дворца:

Nach fünf Tagen war er in der Nähe dieses Schlosses gekommen [8, S. 68].

Как известно, число «пять» символизирует в христианстве пять ран Христа, в исламе – пять заповедей веры [2, с. 42], в Китае данное число символизирует «центр» (китайцы знали пять цветов, пять запахов, пять тонов, пять планет, пять металлов и т. д.) [5, с. 97].

Предполагается, что во многих романтических сказках число «пять» может толковаться как поворотный пункт в развитии действия. Восточный принц в сказке В. Гауфа «Das Märchen vom falschen Prinzen» верил пророчествам звездочета и ждал наступления конкретной даты, пятого дня начала месяца рамадана:

Elfi Bey habe ihm den Namen seines Vaters nicht genannt, sondern ihm nur aufs bestimmteste aufgetragen, *am fünften Tage des kommenden Monats Ramadan*, an welchem Tage er zweiundzwanzig Jahre alt werde, sich an der berühmten Säule El-Serujah, vier Tagereisen östlich von Alessandria, einzufinden [9, S. 101].

Именно в этот день должна была решиться его судьба: встреча с отцом и признание его принцем.

Однако в сказке В. Гауфа «Die Geschichte von der abgehauenen Hand» главный персонаж совершает убийство юной девушки на пятый день своего пребывания во Флоренции. Он верит словам дьявола, что девушка мертва:

Ich bedarf Eurer Hülfe als Arzt, doch nicht für einen Lebenden, sondern für einen Toten [7, S. 48–49].

Трагические события в большинстве романтических сказок происходят на четвертый день. Число «четыре» лежит в основе космического порядка и обладает различным символическим смыслом.

«Четыре» символизирует квадрат или крест, по мнению немецких лингвистов, и трактуется как число, представляющее четыре стороны света, четыре главных элемента мироздания, четыре райских реки, четыре Евангелия, четыре возраста человека [5, с. 319].

Использование в романтических сказках примет объективного времени создает эффект достоверности и реальности излагаемых событий, ход которых имеет символический характер.

В сказке В. Гауфа «Die Errettung Fatmes» четвертый день таил в себе опасность на пути следования Мустафы, когда на него напали разбойники:

Am Abend des vierten Tages, als er [Mustapha] ganz allein seines Weges ritt, fielen ihn plötzlich drei Männer an [8, S. 62].

Мустафа узнает, что его сестра Фатима была отвезена во дворец, находящийся на расстоянии сорока часов езды от Бальсоры:

Auch erfuhr er [Mustapha], dass der Mann, der die beide [Fatma und ihre Freundin] gekauft habe, *vierzig Stunden von Balsora* wohne und Thiuli-Kos heiÙe [8, S. 62].

Число 40 содержит цифру 4 и, следовательно, может быть истолковано как препятствие, отделяющее брата и сестру.

В сказке В. Гауфа «Die Geschichte von der abgehauenen Hand» врач получает записку от дьявола на четвертый день своего пребывания в итальянском городе Флоренции, и в полночь происходит их встреча:

Ich hatte schon *vier Tage* vergnügt in Florenz gelebt, als ich eines Abends ... in einer kleinen Büchse einen Zettel fand. Ich öffnete den Zettel und fand darin eine Einladung: diese Nacht, Punkt zwölf Uhr, auf der Brücke, die man Ponte vecchio heißt, mich einzufinden [7, S. 45].

На четвертый день странствий Берта в сказке Л. Тика «Der blonde Eckbert» сбивается с пути, что приводит к встрече с колдуньей:

So war ich ungefähr *vier Tage* fortgewandert, als ich auf einen kleinen Fußsteig geriet, der mich von der großen Straße immer mehr entfernte [11, S. 12].

Большое количество литературных сказок, в том числе и романтических, переняли структуру народной сказки, базирующейся на принципе триединства: в различных элементах композиции сказки прослеживается число «три», являющееся основополагающим началом во многих системах. В романтических сказках упоминается третий день как ключевой момент в дальнейшем развитии сюжета.

В сказке В. Гауфа «Die Geschichte von der abgehauenen Hand» врач, главный персонаж этой сказки, узнает свой приговор на третий день судебных слушаний:

Als ich *am dritten Tag* wieder in den Saal geführt wurde, las man mir das Urteil vor [7, S. 53].

На третий день Маленький Мук – персонаж сказки В. Гауфа «Die Geschichte von dem kleinen Muck» – достигает цели своего путешествия и приходит в город:

Am Morgen des dritten Tages erblickte er von einer Anhöhe eine große Stadt [10, S. 82].

На третий день решается судьба наследного принца в сказке В. Гауфа «Das Märchen vom falschen Prinzen»: мать должна была узнать своего родного сына, отличить его от хитрого портного:

Man hatte den beiden [Omar und Labakan] zwei Tage zu ihrem Geschäft ausgesetzt, *am dritten* ließ der Sultan seine Gemahlin rufen [9, S. 103].

Второй день в романтических сказках иллюстрирует дальнейшее развитие действия. В сказке В. Гауфа «Das Märchen vom falschen Prinzen» злодею-портному дважды улыбается удача. В первый раз на второй день знакомства с принцем Лабакан узнает у него условия появления во дворце и встречи с отцом, и следовательно, получает возможность представиться принцем:

Am zweiten Tag ihrer gemeinschaftlichen Reise fragte Labakan seinen Gefährten Omar nach den Aufträgen, die er zu besorgen habe, und erfuhr zu seinem Erstaunen folgendes: Omar sei der Sohn eines mächtigen Herrschers, welcher aus Furcht vor den Prophezeiungen seiner Sterndeuter, den jungen Prinzen von seinem Hofe entfernt habe [9, S. 101].

Во второй раз на второй день месяца Рамадана Лабакан достигает своей цели, приезжает во дворец:

Am Ende des zweiten Tages erblickte Labakan die Säule El-Serujah. Sie stand auf einer kleinen Anhöhe in einer weiten Ebene und konnte auf zwei bis drei Stunden gesehen werden [9, S. 103].

Расстояние пути в сказке определяется временем, выбор второго по счету дня не является случайным. Таким образом изображается двойственность природы хитрого портного и шаткость его везения:

Obleich er [Labakan] *die letzten zwei Tage* hindurch Zeit genug hatte, über die Rolle, die er zu spielen hatte, nachzudenken, so machte ihn doch das böse Gewissen etwas ängstlich [9, S. 103].

Первый день знаменует собой начало основной сюжетной линии в романтической сказке. Так, Лабакан в первый день месяца Рамадана обманывает принца, чтобы занять его место во дворце:

Es war gerade *der erste Tag* des heiligen Monats Ramadan, an welchem Labakan den Raub an dem Prinzen begangen hatte [9, S. 102].

Время и пространство в романтических сказках имеют ряд особенностей, позволяющих объединить их в понятие «хронотоп» как две

основные формы существования героев в вымышленной действительности. Кульминационные моменты характеризуются ускорением темпа и имеют символическую окраску. Таким образом, темп (временная характеристика) и перемещение в пространстве (локальная характеристика) связываются в единое целое. Числовой компонент помогает раскрыть сложную сеть символов, пронизывающих романтические сказки.

Через категорию хронотопа воплощаются некоторые из основных принципов романтизма: мотив ночи, единение с природой, поэтика двоемирия, мистицизм, расширение географических рамок, манипуляция временным потоком. Числовые характеристики позволяют проследить некоторые особенности жанра «романтической сказки»: принцип триединства (кульминационные моменты в развитии сюжета происходят на третий день), трагизм (нападение на сказочных персонажей или гибель героев сказки совершаются на четвертый день повествования), достижения поставленных целей (тяжелые странствия сказочных персонажей заканчиваются на седьмой день).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* Эпос и роман. – СПб. : Азбука, 2000. – 304 с.
2. *Вовк О. В.* Энциклопедия знаков и символов. – М. : Вече, 2006. – 528 с.
3. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
4. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. – М. : Наука, 1979. – 360 с.
5. *Becker U.* Lexikon der Symbole. – Köln : KOMET Verlag, 2007. – 352 S.
6. *Hauff W.* Die Geschichte vom Gespensterschiff : Werke in zwei Bänden. – Zweiter Band. Märchen. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1975. – 402 S.
7. *Hauff W.* Die Geschichte von der abgehauenen Hand : Werke in zwei Bänden. – Zweiter Band. Märchen. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1975. – 402 S.
8. *Hauff W.* Die Errettung Fatmes : Werke in zwei Bänden. – Zweiter Band. Märchen. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1975. – 402 S.
9. *Hauff W.* Das Märchen vom falschen Prinzen : Werke in zwei Bänden. – Zweiter Band. Märchen. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1975. – 402 S.
10. *Hauff W.* Die Geschichte von dem kleinen Muck : Werke in zwei Bänden. – Zweiter Band. Märchen. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1975. – 402 S.
11. *Tieck, L.* Der blonde Eckbert. – Leipzig: Plödtner Verlag, 1968. – 368 S.

Раздел III

ЛИНГВОДИДАКТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 81'37

А. В. Верещагина

канд. филол. наук, доц. каф. классической филологии МГЛУ;
e-mail: linaanghelina@mail.ru

К ВОПРОСУ ОБУЧЕНИЯ АНАЛИТИЧЕСКОМУ ЧТЕНИЮ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ НА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассмотрены аспекты преподавания древнегреческого языка для студентов-теологов в высшей школе.

Ключевые слова: аналитическое чтение; высшая школа; древнегреческий язык; религиозный текст.

A. V. Vereschagina

Ph.D. (Philology), Associate Professor,
Department of Classical Philology, MSLU

ON TEACHING THE ANALYTICAL READING OF RELIGIOUS TEXT IN ANCIENT GREEK

The paper deals with aspects of teaching Ancient Greek in higher school to students mastering theology.

Key words: Ancient Greek; analytical reading; higher school; religious text.

Необходимость изучения греческого языка теологами не вызывает сомнений. Очевидно, что для понимания Священного Писания в первую очередь оно должно рассматриваться с грамматической точки зрения, подчеркивая язык каждого из библейских авторов, например Лука, как известно, излагал события литературным языком по сравнению с другими авторами. Также литературным языком были написаны некоторые части Евангелия: Послание к Евреям, Деяния Апостолов и Евангелие от Луки. Наиболее просторечным считается Апокалипсис. Остальные писания занимают срединное место.

Исходный текст рукописей, как правило, редактируется то в сторону аттикизации, то в сторону вульгаризации. Разные книги и разные рукописи содержат, например, разное количество арамеизмов. Больше

мы встречаем их у Марка, а не у Луки, в Кембриджском кодексе, чем в остальных рукописях [4, с. 210].

Язык Нового Завета своеобразен. Он отличается как от языка авторов классического периода, так и от языка авторов-современников новозаветной эпохи. Он гораздо ближе в широком смысле письменным, но не художественным текстам, которые составляют некую «прозу промежуточного слоя» [4, с. 207]. В данном случае имеется в виду язык не литературный и не народный, а усвоенный в школе и в процессе межнационального общения. Однако и здесь язык Нового Завета находится на особом месте из-за особого содержания текста и специфического смысла определенной группы слов.

Следовательно, для понимания особенностей языка библейских авторов нельзя ограничиваться изучением исключительно койне, который является «греческим языком эллинистической эпохи в форме средней между разговорной и литературной» (по терминологии С. И. Соболевского [6, с. 133]). Бесспорным является тот факт, что, помимо этого, необходимо овладение языком соответствующей эпохи (литературным и разговорным) и греческим языком других эпох (более ранних – аттический язык V в. до н. э. и более поздних). Изолированное изучение языка Священного Писания в принципе невозможно.

Очевидно, что как лексические, так и грамматические особенности библейского языка можно прочувствовать, только зная аттический классический язык.

1. Рассмотрим сначала **лексические особенности** библейского языка, опираясь, в частности, на труд С. И. Соболевского [6]. Так, среди общегреческих особенностей библейского языка в первую очередь следует отметить такие лексические особенности, как очень незначительное количество собственно новых слов с неизвестными из аттического языка корнями.

В основном новыми для аттического языка являются производные, или сложные, слова, которые являются логическим продолжением развития аттического языка.

Что касается глагольной системы, то новыми производными словами являются глаголы на -όω, образованные от имен, типа κεφαλοίω «ранить в голову», κραταίω «делать сильным», νεκρόω «умерщвлять; притуплять», χαριτόω «наделять милостями». Кроме того, сюда можно отнести в основном сложные глаголы на -έω типа ἀγαθολοίω

«благотетельствовать, творить добро», λιθοβολέω «побивать камнями», λογομαχέω «словоборствовать, спорить», ὀλιγοψυχέω «быть малодушным». Наконец, зафиксированы новые производные глаголы на -άζω и -ίζω типа θυσιάζω «приносить в жертву», φυλακίζω «заклывать в темницу», χωματίζω «насыпать землю». А также отметим производные глаголы на -εύω типа μεσιτεύω «быть посредником», φυγαδεύω «изгонять из страны», χωνεύω «засыпать землей» и на -ύνω типа σκληρύνω «делать твердым; делать упрямым».

Рассмотрим деривационную систему имени греческого языка Библии и начнем с существительных, образованных от глагольных основ.

Во-первых, в качестве новых производных лексем в системе имени можно назвать отглагольные существительные, обозначающие действие и оканчивающиеся на -μός, например, βαπτισμός «погружение в воду; крещение», πειρασμός «искушение, испытание», σαββατισμός «празднование субботы; отдых от трудов», σωφρονισμός «вразумление, внушение».

Во-вторых, отметим отглагольные существительные с суффиксом -μα, имеющие значение результата действия, по типу βάπτισμα «погружение в воду; крещение».

В-третьих, выделяются отвлеченные имена, образованные от глагольной основы с помощью суффикса -σις и обозначающие действие. Это, например, лексемы κατάρασις «проклятие», θέλησις «желание, воля», θλίψις «мучение», πεποιθήσις «доверие».

В-четвертых, следует отметить лексемы, образованные от глагола и оканчивающиеся на -εία, например, μεθοδεία «коварство, хитрость», φυγαδεία «изгнание».

В-пятых, встречаются отглагольные имена на -μονή, например πεισμονή «убеждение, вера».

В-шестых, в древнегреческом библейском языке зафиксированы отглагольные существительные, которые оканчиваются на -της и обозначают действующее лицо. Сюда относятся, например, βαπτιστής «креститель», γνώστης «знаток», διώκτης «преследователь, гонитель», λυτρωτής «искупитель», μεριστής «посредник».

В-седьмых, отмечаются отглагольные имена, которые образованы с помощью суффикса -τήρ и обозначают орудие. Это, например, λουτήρ «умывальник» или ἀναληπτήρ «то, чем можно брать; черпак».

Наконец, восьмая группа – это существительные с формантом -τήριον, обозначающие место или орудие, типа ἀκροατήριον «место для слушания, зал суда», λαξευτήριον «орудие для разбивания камней».

Далее следует рассмотреть в языке Библии также новые существительные, которые в основном являются производными от прилагательных.

Первую группу составляют отвлеченные существительные, которые образованы от адъективной основы и оканчиваются на -ότης, например, δολιότης «хитрость, коварство», ματαιότης «суета, ничтожество, тщеславие», μεγαλειότης «величие».

Ко второй группе относятся существительные с суффиксом -σύνη типа μεγαλωσύνη «величие, слава Божия», ταπεινοφροσύνη «смирение».

К третьей группе – отвлеченные существительные, которые оканчиваются на формант -ία, по типу αἰχμαλωσία «плен», ἐλαφρία «легкость, легкомыслие», παραφρονία «безумие, сумасшествие».

Кроме того, отмечаются также существительные, образованные от существительных.

Во-первых, к ним относятся, например, существительные на -ισσα, например, μαγείρισσα «повариха». Оно является производным от существительного μάγειρος «повар».

Во-вторых, следующую и довольно многочисленную группу составляют существительные с уменьшительными формантами: -ιον, -ίδιον, -άριον, -ισκος, -ίσκη. В качестве примеров на обладание соответствующими формантами в языке Библии можно привести лексемы: ἀρνίον «ягненок», βιβλαρίδιον «книжечка», θυγάτριον «дочурка», κοράσιον «девушка, девчушка», κλινίδιον «кровать», ὄνάριον «осленок», βασιλίσκος «царек».

Кроме того, выделяются также следующие существительные, образованные от существительных:

а) неуменьшительные по значению и производные от существительных с приставкой, но при этом оканчивающиеся на -ιον и образованные по типу περιστόμιον «отверстие»;

б) оканчивающиеся на -εῖον, например εἰδωλεῖον «капище», которые обозначают место;

в) оканчивающиеся на -ών и также обозначающие место, например, σιτοβολών «житница», μελισσών «улей», συκών «фиговый сад», φοινικών «место, засаженное финиковыми пальмами».

Наконец, зафиксированы нижеперечисленные прилагательные, производные от имен или причастий:

- 1) на -ιος типа περιούσιος «обильный, богатый; отличный»;
- 2) на -ικός типа κυριακός «Господний, или Господень»;
- 3) на -ινός типа καθημερινός «ежедневный».

И в эллинистическом языке Нового Завета, и Септуагинты отмечается очень много новых сложных слов, например, ἀνθρωπάρεσκος «угождающий людям, или человекоугодник», πατροπαράδοτος «переданный отцами или предками», ποταμοφόρητος «несомый рекой».

Однако совсем новых непроеизводных и несложных слов в библейском языке немного. В качестве примера на подобные новые непроеизводные слова можно привести следующие: γρηγορέω «бодрствовать», κοιλάς «углубление, долина», ἐνώπιον «в присутствии», σπῖλος «пятно, грязь», χάρτης «лист папируса» и т. п.

Некоторые слова пришли в Септуагинту и Новый Завет из иных диалектов, а не аттического, например, из ионического диалекта, βαθμός (вместо *атт.* βασμός) «ступень, порог», πρηνής (вместо *атт.* πρηνής) «наклоненный вперед, наклонный, крутой», γογγύζω (вместо *атт.* τονθορούζω) «роптать, шуметь», σκorpίζω (вместо *атт.* σκεδάννυμι) «разбрасывать, разгонять».

Появляются не только новые слова, но и новые, не известные нам из аттического диалекта значения слов, существовавших в аттическом диалекте: παιδεύω «наказываю» (вместо *атт.* «воспитываю»), παρακαλῶ «прошу» (вместо *атт.* «призываю»), στέγω «выдерживаю» (вместо *атт.* «покрываю»), λαμπάς «лампа» (вместо *атт.* «факел»), ξύλον «живое дерево» (вместо *атт.* «срубленное дерево», в то время как *атт.* δένδρον «живое дерево»), δαιμόνιον «злой дух» (вместо *атт.* «божество вообще»).

2. Среди **грамматических особенностей** библейского языка следует отметить, что изменилось произношение по сравнению с аттическим диалектом.

В области морфологии многое, в частности, именно склонение осталось без изменений, однако главным образом изменилось употребление падежей и исчезло двойственное число. Так, в Новом Завете вместо вокатива стал употребляться номинатив, перестал встречаться дательный без предлога в местном значении, все чаще фиксируются предложные конструкции. Отмечено, что иноязычные имена могут

оставаться несклоняемыми или изменяться, например семитские имена на *-a* по первому склонению.

Отмечается тенденция к слиянию, синкретизму форм медиального и пассивного залога, почти полностью выходит из употребления оптатив и третье будущее. Что касается форм конъюнктива и форм будущего времени, то они могут взаимозаменяться.

Кроме того, наблюдается тенденция к употреблению описательных форм, образованных с помощью причастия и вспомогательного глагола. Предложения значительно короче по сравнению с длинными периодами классической прозы, а на смену сложноподчиненным предложениям пришли сложносочиненные.

3. В библейском языке появляется достаточно **много заимствований**, которые также становятся особенно заметными на фоне знаний о классической греческой лексике аттического периода.

Так, что касается латинизмов, в Септуагинте они не зафиксированы, а в Новом Завете – в небольшом количестве. Они относятся к юридической и военной сферам, названиям мер, монет, иногда предметам одежды, утвари, причем часто сохраняют латинскую форму, например, *δηνάριον* из *denarium*; *κουστωδία* из *custodia*, *σπεκουλάτωρ* из *speculator*.

Относительно других языков, следует отметить, что, в частности, из персидского в греческий язык были заимствованы слова, которые обозначают иноземные предметы или обычаи. Это, например, *σανδάλιον* «сандалий», *σατράλης* «сатрап», *παράδεισος* «парк, сад; рай».

Египетский язык также обогатил греческий язык, например, такими словами, как *πάπυρος* «папирус», *σίναλι* «горчица», *ἴβις* «ибис».

Македонский же привнес в греческий язык лексемы *κράββατος* «кровать», *παρεμβολή* «строй, войско, лагерь» и т. д.

Наиболее важным является рассмотрение еврейских и арамейских элементов в библейском языке. Новые греческие слова являются транскрипцией семитских слов, например, *σατάν*, *σαβαώθ*, *πάσχα*, *Γολγοθά*, *ἄμην* и т. д.

Некоторые заимствованные семитские слова изменены на греческий лад, например, *γέννα*, *μάννα*, *σάββατον*.

Известно, что отдельные греческие слова под семитским влиянием приобрели новое значение. В качестве примера отметим, что слова *ὀφειλέτης* «должник» и *ὀφειλήματα* «долги» стали употребляться

по отношению к греху. Лексема ᾠδός стала обозначать «жизнь», а не просто «дорогу», «путь». Глагол περιπατῶ приобрел значение «живу» вместо «прогуливаюсь», πορνεύω – «служу идолам», а не просто «веду блудную жизнь». Другой глагол φωτίζω «светить, освещать» стал употребляться в контекстах о духовном просвещении. Существительное σπέρμα стало обозначать «потомство», а не просто «семя» и т. д.

Зафиксировано, что многие слова греческого происхождения приобретают специальное значение, относящееся к еврейской религии, национальным учреждениям, обычаям. В качестве подобных примеров можно привести такие слова, как, например, γραμματεὺς «книжник», διάβολος «дьявол», λατρεία «ритуальное служение», συναγωγή «синагога», συνέδριον «синедрион», προφήτης «пророк», πρωτοκαθεδρία «первое место, председатель».

Некоторые слова понадобились новозаветным писателям для обозначения нужных им понятий и были произведены от греческих слов, например, παραβάτης «грешник», μεγαλωσύνη «величие, слава Божья», ταπεινοφροσύνη «смирение», σκληροκαρδία «жестокосердие», μοσχολοιῶ «делаю тельца».

Следует отметить также буквальный перевод отдельных семитских выражений, например, ὀφθαλμὸς πονηρός «злой глаз» (*о зависти*), λέγειν ἐν τῇ καρδίᾳ «говорить в сердце», ποτήριον «чаша» (в переносном смысле), ὀφειλήματα ἀφιέναι «отпускать грехи». Кроме того, отмечаются и грамматические семитизмы, которые обязаны своим происхождением дословному переводу с еврейского, например, употребление предлога ἐν с дательным падежом в значении *dativus instrumenti* (κράζειν ἐν φωνῇ μεγάλῃ «кричать громким голосом») или предлога εἰς с винительным падежом при глаголах «быть», «считаться», «считать» (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν «будут единой плотью» вместо ἔσονται σὰρξ μία) и т. д.

4. Необходимо также отметить **собственно христианский элемент** в библейском греческом языке, который в основном проявляется на лексическом уровне. Так, в связи с тем, что новые понятия, связанные с христианством, требовали нового словесного выражения, обычные слова приобрели особое (христианское) значение, например, ἀρχιερεὺς, ἐπίσκοπος, λειτουργία, πρεσβύτερος.

Слова, впервые встречающиеся в Новом Завете, не обязательно придуманы христианами. Нам хотелось бы упомянуть некоторые из них, которые не зафиксированы у нерелигиозных писателей, как, например,

λογομαχία «словопрение, спор» и λογομαχέω «спорю», καλοδιδάσκαλος «наставник прекрасного», καρδιογνώστης «сердцевед», κενοφωνία «пустословие», ψευδαπόστολος «лжеапостол».

Новые значения ритуального характера приобрели некоторые старые слова. Это, например, ἀδελφός «брат-христианин», ἀποστολή «апостольство» и ἀπόστολος «апостол», κλητοί «званные», ἐκλεκτοί «избранные».

Кроме того, в каком-то смысле значения многих старых греческих слов были одухотворены и возвышены именно христианской верой.

В библейском языке подобными лексемами, которые приобрели более высокий, нежели обычно смысл, являются: ἀγάπη «любовь», ζωή «жизнь», κόσμος «мир, вселенная», πίστις «вера», σωτηρία «спасение», χάρις «радость, милость», ψυχή «душа».

Наконец, сформировались устойчивые сочетания, относящиеся к христианским понятиям, например, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς «во имя отца»; ζῆν τῷ Θεῷ «жить в боге»; ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ «умереть в грехе»; βαπτίζεῖν τινὰ ἐν πνεύματι «крестить кого-либо в духе (святом)».

Следует еще раз подчеркнуть, что все эти перечисленные лексические, грамматические и, в частности, синтаксические особенности становятся понятными и очевидными только для человека подготовленного, освоившего курс классического древнегреческого языка.

Что касается языка христианских авторов, то, как известно, все они старались писать простым языком, чтобы быть понятыми народом, но в действительности достигали противоположного. Например, Василий Великий ведет повествование высоким слогом, почти классическим аттическим языком, с применением различных риторических приемов и вообще является одним из лучших стилистов среди отцов церкви. Для понимания его трудов не являются лишними те навыки, которые были получены при изучении языка классических авторов, таких как Платон, Фукидид и др.

Среди лучших стилистов своего времени можно назвать также таких отцов церкви четвертого века, как Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, а также пятого – Феодор Мопсуестийский, Синезий Птолемаидский, Исидор Пелусиот. В дальнейшем, несмотря на снижение общего уровня греческого образования, также встречаются выдающиеся и образованнейшие христианские авторы, как, например, Иоанн Дамаскин,

написавший канон на Рождество Христово архаическим стихотворным размером ямбическим триметром, а также подражавший аттическому языку.

Несомненно, что в данном случае внимательность и точность, выработанная на первых этапах при разборе языка классических авторов, важна и на последующих этапах при изучении религиозных текстов. Ведь для теолога важно уметь видеть как лексические особенности библейского языка по сравнению с аттическим языком (семитские, латинские и другие иностранные элементы, новые греческие слова, новые значения греческих слов), так и грамматические особенности (морфологические и синтаксические).

На заключительных этапах изучения древнегреческого языка и, в частности, религиозных текстов, являющихся конфессиональной составляющей профессионального образования для студентов-теологов, огромное значение имеет овладение азами критики текста. Потребность в подобном овладении важна для теолога, так как он имеет дело с древними языками, в частности древнегреческим, и, соответственно, с письменными памятниками, а при работе с письменными древними текстами неизбежно возникает необходимость в исследовании рукописной традиции, которая, как известно, отличается поливариантностью в конкретно заданном контексте [2, с. 252].

Причем несмотря на то, что владение практикой критики текста является делом избранных, специалистов, упражнение в критике текста с пропедевтической точки зрения необходимо каждому, изучающему древний язык на профессиональном уровне. Ведь оно стимулирует у обучающихся в результате примененных интерпретативных усилий развитие обостренной интуиции. Кроме того, оно дает понимание важности чтения текста в оригинале, а не только литературы о нем.

Несомненно, рукописи являются теми источниками, которые открывают для нас оригинальный язык Нового Завета. Следовательно, необходимость хотя бы общего представления о них неопровержима. Следует отметить уникальность рукописей Нового Завета, во-первых, по своей многочисленности по сравнению с другими памятниками греческой письменности, так как их насчитывается около 5 тыс. и постоянно находятся все новые и новые рукописи. Во-вторых, самые древние папирусы (II в.) относятся к периоду, всего на несколько десятков лет более позднему по сравнению с предполагаемым временем

составления самих книг Нового Завета. Поэтому неудивительно, что дошедший до нас текст содержит минимум искажений и поправок.

По нашему мнению, для теолога необходимы общие представления о таких больших и знаменитых рукописях как, например, названные по месту обнаружения и хранения Александрийский и Ватиканский кодексы или по имени владельца, первооткрывателя Кодекс Безы, папирусы Честера Битти. Интерес представляют и так называемые палимпсесты, рукописи, в которых один текст смыт, а другой написан поверх него, например кодекс Ефрема, в котором в XII в. текст был смыт, а сверху были воспроизведены проповеди сирийского отца церкви Ефрема Сирина.

Наконец, в идеале изучение древнегреческого языка во всех его аспектах должно подготовить студента-теолога к изучению религиозных текстов на новых витках развития науки, например к пониманию дискурсивной парадигмы описания Септуагинты, выдвигаемой учеными-лингвистами XX и XXI вв., в частности А. В. Вдовиченко [1].

Он предлагает новый метод в описании лингвистического материала – коммуникативную (дискурсивную) модель, замещающую традиционную античную слово изолирующую и слово ориентированную модель в применении к языку Септуагинты и Нового Завета. В качестве принципов дискурсивной лексикологии выдвигается, в частности, тезис о том, что «то, что представляется в качестве значения всякому носителю при "изолированном" назывании слова, есть представление о некой коммуникативной ситуации, предполагающей использование данного слова» [1, с. 255]. Что касается корпуса текстов Септуагинты и Нового Завета, то он, являясь элементом определенной системы, именно в ее рамках и получает соответствующее значение.

Таким образом, все вышеперечисленные аспекты подготовки теолога, начиная от изучения классического языка до критики текста и знакомства в небольших объемах с новыми лингвистическими методами, в равной мере важны на разных ступенях изучения древнегреческого языка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Вдовиченко А. В.* Дискурс – Текст – Слово: статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. – 288 с.

2. Древние языки в системе университетского образования: исследование и преподавание. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2001. – 320 с.
3. Интеллектуальное образование и греко-латинская словесность в России (1995–2010 гг.). – М. : Лабиринт, 2010. – 200 с.
4. *Мейчен, Грешем Дж.* Учебник греческого языка. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Российское Библейское общество, 2006. – 240 с.
5. *Славятинская М. Н.* Учебник древнегреческого языка. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Филоматис, 2003. – 620 с.
7. *Соболевский С. А.* Греческий язык библейских текстов. Κοινη. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2013. – 176 с.
8. Филологи-классики и славистика / сост. и авт. биографических заметок М. Н. Славятинская. – М. : Лабиринт, 2009. – 224 с.
9. ΣΥΛΛΟΓΗ Χρестоматия: сб. материалов для изучения древнегреческого языка. – М. : Филоматис, 2012. – 352 с.

УДК 811.111' 373(07)

Г. Н. Гумовская

д-р филол. наук, проф. каф. грамматики английского языка факультета иностранных языков Московского педагогического государственного университета; e-mail : goumovskayagaln@mail.ru

ЯЗЫКИ ДЛЯ СПЕЦИАЛЬНЫХ ЦЕЛЕЙ: РЕЛИГИОЗНЫЙ АНГЛИЙСКИЙ ЯЗЫК

Статья посвящена изучению ярко выраженных свойств английского языка религии как особой системы языкового выражения, которая характеризуется единообразием сегментных и супraseгментных языковых единиц, что отличает ее от других коммуникативных систем. Анализу подлежат грамматические, лексические, структурные и дискурсивные особенности религиозного английского языка, обнаруженные как в древних догматах веры, библейских текстах и ритуалах, так и в современных религиозных контекстах.

Ключевые слова: языки для специальных целей; религиозный английский; ретроспективный; назидательный; образный; исследовательский; Библия Короля Якова; богослужебная книга / молитвенник; молитвы и церковные песнопения Нового времени.

G. N. Gumovskaya

Ph.D. (Philology, higher doctorate degree), Professor,
Department of English Grammar, Faculty of Foreign Languages,
Moscow State Pedagogical University

LSP: RELIGIOUS ENGLISH

The article deals with the conspicuous properties of religious English as a most distinctive system of lingual expression described in terms of universals inherent in it. Subjected to analysis are grammatical, lexical, structural and discourse features of religious English found in formal articles of faith, Scriptural texts and diverse ritual forms both in ancient and modern religious contexts.

Key words: Languages for Specific Purposes, religious English; retrospective; prescriptive; imaginative; exploratory; the King James Bible; the Prayer Book; religious prayers and hymns of new times.

The human community conceived in terms of the communication of thought extends far as the bounds of such communication among men. It is not limited by political boundaries. It overcomes by translation the barriers set up by a diversity of tongues. It includes the living and the dead and extends to those as yet unborn. In this sense, human civilization can

be described as the civilization of the dialogue, the great conversation in which all men can participate.

Language, being the most important means of communication, is regarded as an instrument by means of which the actual process of conveying ideas – information – from one person to another is carried out.

Language for Specific Purposes (LSP) is a particular form of general language, adjusted in such a way as to describe a certain area of knowledge or of activity as precisely as possible. It can be identified as a conventionalized semiotic system based on a natural language and characterized by a cognitive function. The most general properties of LSP are described, such as monosemy on a semantic level, hypotaxis on a syntactic level, emotional neutrality on a stylistic level and simplification on a morphological level. It is conspicuous by special lexis, syntax and a frequent usage of certain grammatical forms [5, p. 7].

All specific varieties of language can be described in terms of universals inherent in them. The language community recognizes each variety as an independent whole. It is a relatively stable system at the given stage in the development of the literary language, but it changes from one period to another, therefore language for specific purposes is a historical category.

There is a meaning of language, which includes more than the speech of man; it is conceived as the language of God. God, according to the English philosopher and philologist of the XVIIth century John Locke, ‘furnished man with language, which was to be great instrument and common tie of society’ [7, P. 229]. The language of God serves to express the unconscious thoughts and desires, which cannot be expressed in the ordinary language of social intercourse over which consciousness exercises some control.

Religion to the man of faith means much more than the acceptance of a creed. It means acts of piety and worship, recourse to prayer, the partaking of sacraments, the observance of certain rituals, the performance of sacrifices and purification. It means rendering to God what is His due, obeying His commandments, beseeching and gaining the help of His grace, whereby to lead a life, which shall seem worthy to Him. According to the present day English theologian Gerhard Ebeling, the language of faith provides ‘a dialogue with the experience of the world’ [4, p. 192].

Enormous influence on the development of religious as well as Standard English exercised a translation of the Bible – the *King James Bible* – published in the XVIIth century. Within the Judeo-Christian tradition at

least God is believed to have revealed Himself to man through the vehicle of human language. Written by men under divine inspiration, Sacred Scripture is the word of God. God speaks to man in his unique way.

The *King James Bible* is also known as the *Authorized Version of the Bible*. Its style is very conservative. As the translators say in their *Preface*, their aim was not to make a new translation, ‘but to make a good one better, or out of many good ones, one principle good one’ [2, p. 65]. They aimed for a dignified, not a popular style, and often opted for older forms of the language, when modern alternatives were available. The style of the *King James Bible* greatly influenced both oral and written forms of language. Because it is at once human and divine, this language is the most difficult for man to interpret. The analysis of the Bible throws special light on the peculiarities of orthography, grammar and vocabulary in religious English.

The oral variant of religious English is a kind of the oratory style. The English philosopher of the XVIIth century Thomas Hobbes suggests ‘that the first author of speech was God himself, who instructed Adam how to name such creatures as He presents to His sight’ [6, p. 368]. The oral variant of religious English is especially close to spoken language in its emotional aspect. It is aimed at logical and emotional persuasion of the audience. As there is a direct contact with the audience, the priest can use direct address (the pronoun of the second person – *you*), and often begins his speech with special formulas of address to the audience, *Brethren*, for example. As the priest attempts to establish closer contact with the audience, he may use such features of colloquial style as asking the audience questions, e.g.:

Consider the people of Israel; are not those who eat the sacrifices partners in the altar? What do I imply then? That food offered to idols is anything, or that an idol is anything? (*St. Paul, 1 Corinthians 10*)

Asking the audience questions is also usual with Baptist communities, but they are less eloquent, cf. *Am I right about it?*

On the other hand, unlike in colloquial style, the vocabulary of prayers, sermons, litanies and printed religious texts is usually elaborately chosen, though it may have emotional colouring and sound solemn or mourning, instructive or ironic, but it always remains mainly in the sphere of lofty style. Consider the following extract from *The Lord’s Prayer (Matthew 6:11)*:

Our Father which art in heaven, hallowed be Thy name. Thy kingdom come. Thy will be done on earth as it is in heaven. Give us this day our daily

bread. And forgive us our debts, as we forgive our debtors. And lead us not into temptation, but deliver us from evil: For thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever, Amen.

Religious English, in short, is probably the most distinctive of all domain-restricted language varieties. There are three main reasons that provide for peculiar features of this functional style:

I. It is consciously retrospective, in the way it constantly harks back to its origins, and thus to earlier periods of the English language (or of other languages). People set great store by the accurate and acceptable transmission of their beliefs. That is why religious English abounds in archaic, obsolete forms and words: *thy = your; thou = you; shalt = shall; brethren, kine, and twain*.

- Many irregular verbs are used in their older forms: the examples include *digged* (dug), *spake* (spoke), *holpen* (helped), *wist* (knew):

Yea, they spake against God; they said, Can God furnish a table in the wilderness? (*Psalms 78:19*) [10]

- Older word orders are in use, such as *follow thou me, speak ye unto, things eternal*. In particular, the modern use of *do* with negatives and in questions is missing: *they knew him not* instead *they did not know him*:

And these shall go away into everlasting punishment; but the righteous into life eternal (*Mathew 25:46*) [10].

- The third person singular of the present tense of verbs is *-(e)th*: *goeth, hath, doth*:

For every one that askth receiveth; and he that seekth findth; and to him that knocketh it shall be opened (*Matthew 7:8*) [10].

- The modern use of the genitive is not established, as can be seen in such usages as *for Jesus Christ his sake*.
- Several prepositions have different uses from today. *Of*, in particular, is widespread: *the zeal of* (for) *thine house, tempted of* (by) *Satan, went forth of* (from) *the Arke*:

No man can serve two masters: for either he will hate the one and love the other, or else he will hold to the one, and despise the other (*Matthew 6:25*) [10].

Consider a few excerpts from *The Ten Commandments*:

1. I am the Lord thy God, thou shalt have no other Gods before me.

2. Thou shalt not take the name of the Lord in vain.
3. Honour thy father and thy mother: that thy days be long upon the land (*Exodus 20*) [10].

II. It is consciously prescriptive, concerned with issues of orthodoxy and identity, both textual and ritual. This quality is deeply rooted in the very nature of the Bible. It is not the right human thoughts about God, which form the content of the Bible, but the right divine thoughts about man. The Bible tells us not how we should talk to God but what He says to us; not how we find the way to Him, but how He sought and found the way to us.

Religious texts tend to sound imperative, hence, special grammatical forms and structures: the predominant use of the Imperative Mood and modality, a frequent use of the modal verb *shall* to show a law, a command. See the examples:

Remember the Sabbath day, keep it holy (*Exodus 20:8*).

Six days shalt thou labour, and do thy work: But the seventh day is the Sabbath of the Lord thy God (*Exodus 20:9*).

Thou shalt not kill (*Exodus 20:13*).

Blessed be the name of the Lord from this time forth and for evermore (*Psalms 113:2*) [10].

The grammar of religious English is characterized by a frequent use of non-finite forms of the verb, especially of the Infinitive and Past Participle (*hallowed be thy name; thy will be done on earth; that which is planted*). The Infinitive is very often used in attributive constructions performing the syntactical function of attribute to a noun in which it has a modal meaning of possibility or necessity. Consider a few excerpts from *Ecclesiastes* (3:1–9) [10]:

A time to love, and a time to hate; a time of war, and a time of peace.
A time to get, and a time to lose; a time to keep, and a time to cast away.

The syntax of religious English is not complicated – the bulk of utterances are simple extended two member sentences. But this style is often characterized by repetition of structures (syntactic parallelism) – a device to arouse the audience emotionally due to certain rhythmic organization of the utterances. For example:

Thou shalt not covet thy neighbour's house, thou shalt not covet thy neighbour's wife (*Exodus 20:1–17*).

For thine is the kingdom, and the power, and the glory, for ever (*Matthew 6:11*).

A time to kill, and a time to heal; a time to break down, and a time to build up (*Ecclesiastes 3:3*).

The synthetic forms of the Subjunctive Mood to denote a hypothetical action referring to the present or to the future are not seldom in religious language. They are confined mainly to formulaic expressions – prayers and wishes – and are usually memorized as wholes:

Heaven forbid! God save the Queen! Lord have mercy upon us; be amongst you and remain with you always.

Responses to the claims of religious belief require special syntactical structures and a choice of a special kind of vocabulary – the use of lofty, bookish words and phrases including certain clichés, e.g.:

Amen! Hallelujah! Hallowed be Thy name! Blessed be the Lord!

III. It is consciously imaginative and exploratory, as people make their personal response to the claims of religious belief. Some religious expressions – Bible words and phrases – may be based on metaphors and thus they are emotionally coloured – *the fat years and the lean years; the land of milk and honey; voice crying in the wilderness; the golden calf; a fly in the ointment*.

The source from where people still obtain formulaic expressions is “*The Prayer Book*” which appeared in 1549. It provided a single order of public worship to be followed throughout England. “*The Prayer Book*” is responsible for a great deal of the vernacular idioms of English prayer, such as *As it was in the beginning, is now, and ever shall be: world without end. Amen*. A few of its phrases (such as *holy wedlock*) have achieved broader currency, and a much larger number achieved the status of quotations:

Read, mark, learn, and inwardly digest (*Collect, 2nd Sunday in Advent*).

Renounce the devil and all his works (*Public Baptism*).

Wilt thou have this woman to thy wedded wife? (*Solemnization of Matrimony*)

Earth to earth, ashes to ashes, dust to dust (*The Burial of the Dead*) [9].

Religious language has always been a fruitful source of rule breaking. This is because those who believe in God are continually trying to say

what cannot be said. If they choose to operate linguistically at all, they need to bend language to express their sense of something that exists beyond it. The search for a special language in religion – a language that breaks away from the norms of expression used elsewhere – is in itself nothing new. Metaphors and paradoxes are found throughout the history of English-speaking Christianity, some (such as *I eat your body*) deriving from its very foundation. Consider a series of striking paradoxes from John Donne's '*Divine Meditations*' (XIV):

Take mee to you, imprison mee, for I,
Except you enthrall mee, never shall be free,
Nor ever chaste, except you ravish mee [3, p. 12].

Words, which in other situations would seem meaningless, absurd, or self-contradictory, are accepted as potentially meaningful in a religious setting. Expressions of this kind are especially frequent in Christianity, though they can be found in the thought of several religions.

But figurative language does not stay fresh forever, and the metaphors of traditional religious expression need to be regularly refurbished, if its message is to stay relevant, meaningful and alive. The devising of new ways of talking about God is always a controversial activity, but it is always there; and the process presents people with a steady flow of fresh language, whose aim is to make people think again about their response to the issues the language conveys.

In the communication-aware XXth century, the process of criticism and revision of traditional modes of expression was particularly noticeable, and spilled over into several everyday religious contexts in the form of new prayers, hymns, and biblical translations. The unexpected collocations of the prayer *Litany for the Ghetto* provides a striking case in the point where the divine and the human are lexically juxtaposed:

O God, who hangs on street corners, who
tastes the grace of cheap wine and the sting
of the needle,
Help us to touch you...
O God, whose name is spick, black-nigger,
bastard, guinea and kike,
Help us to know you...
O God, who lives in tenements, who goes to |
segregated schools, who is beaten in precincts

who is unemployed,
Help us to know you... [1, p. 138].

In the language of religion, where a male-dominated conception of God has been handed down from patriarchal times, there exists a bundle of attributes which are stereotypically associated with men, such as toughness, coolness, and authority. Missing are attributes, such as caring and weeping. God, it seems, could not possibly cry for a lost creation. The British hymn writer and minister Brian Wren has attempted to subvert some of these traditional attitudes by inverting them. *Bring Many Names* (1989) is one of the religious hymns of new times. Here, the words reverse the expected stereotypes and introduce fresh resonances and collocations:

Bring many names, beautiful and good;
celebrate, in parable and story,
holiness in glory,
living, loving God.
Hail and Hosanna,
bring many names!
Strong mother God, working night and day,
planning all the wonders of creation,
setting each equation, genius at play:
Hail and Hosanna,
strong mother God! [11, p. 160]

The new language, sought by theologians, is to be found chiefly in fresh collocations – new juxtapositions of lexical items which suggest ways of talking, and thus of thinking about God that relate more meaningfully to the present day. Some of these new ways emerge through intellectual reflection, some through poetic inspiration, and some from a mixture of the two. They are invariably controversial, attracting criticism both from within religion (for departing too radically from the safe and familiar thinking-grounds of traditional language) and from outside it (for introducing a misconceived mysticism into previously untainted everyday notions).

When English expanded around the world, its religious variety moved with it. And in new situations, religious English acquired new peculiarities conditioned by the cultural traditions of other peoples. The most striking feature of difference in English beyond the British boundaries is observed in prosody. The prosodic characteristics of religious English – the rules

of arranging the patterns of sounds and beats, – range from the highly structured to the totally unpredictable, and from the voluble to the silent. The contrasts can be seen in the tightly structured unison responses of the Roman Catholic Mass, the spontaneous loudness of celebration, and the quiet and meditative atmosphere of a Quaker meeting for worship, fuelled by their founder's admonition: '*let your words be few*'.

To have a better understanding of the peculiar features of religious English outside Great Britain, consider one of religious genres, which is highly distinctive, especially in its prosody and the use of formulae. It is a highly rhetorical, spontaneously composed sermon, heard especially in Baptist communities within the USA. The extract from one such sermon shows the oral-formulaic character of this genre.

Keep your hand in God's hand
And your eyes on the star posts in glory
Lord said He would fight your battles
If you'd only be still
You may not be a florist
Am I right about it?
But you must tell them that **He's the Rose of Sharon**
I know that's right
You may not be a geologist
But you must tell them **that He's the Rock of Ages**
I know that's right
You may not be a baker
But you must tell them **that He's the Bread of Life**
Am I right about it? [8, p. 3]

There are in fact two main types of formula illustrated in this excerpt: quotations (shown in bold) and the preacher's own verbatim expressions (shown in italics). The preacher has an especially repetitive style. In the text of the whole sermon which is only 350 lines long, the phrase *The Christ of the Bible* is used 24 times throughout, and *Am I right about it* – 15 times.

Religious belief has fostered a language variety in which all aspects of structure are implicated. Religious English is homogeneous by nature. There is a unique phonological identity in such genres as spoken prayers, sermons, chants, and litanies, including the unusual case of unison speech. Graphological identity is found in liturgical leaflets, catechisms, biblical

texts, and many other religious publications. There is a strong grammatical identity in invocations, prayers, and other ritual forms, both public and private. Structural identity of diverse ritual forms backs the metrical character of rhythm. An obvious lexical identity pervades formal articles of faith and Scriptural texts, with the lexicon of doctrine informing the whole of religious expression. And there is a highly distinctive discourse identity in such domains as liturgical services, preaching, and rites of passage such as weddings and funerals.

BIBLIOGRAPHY

1. *Castle R.* Litany for the Ghetto / Robinson J.A.T. Exploration into God. – London : SCM Press, 1967. – 159 p.
2. *Crystal D.* The Cambridge Encyclopedia of the English Language. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 489 p.
3. *Donne J.* Batter my Heart, Three-Person'd God / The Complete Poetry and Selected Prose by John Donne. – New York : The Modern Library, 2001. – 267 p.
4. *Elbeling G.* Theological Theory of Language. – London : Collins, 1972. – 221 p.
5. *Gumovskaya G. N.* English for Special Purposes. – Warszawa : KJS, 2005. – 186 p.
6. *Hobbes Th.* The Elements of Law, Natural and Politic / Mortimer J. Adler (ed. in chief), GBWW. – 7th Printing. – Vol. 21. – London : Encyclopaedia Britannica, INC, 2003. – P. 297–568.
7. *Locke J.* Conduct of the Understanding / Mortimer J. Adler (ed. in chief), GBWW. – 7th Printing. – Vol. 33. – London : Encyclopaedia Britannica, INC, 2003. – P. 221–391.
8. *Rosenberg B. A.* The formulaic quality of spontaneous sermons / Journal of American Folklore. – 83 (327). – Springfield : University of Illinois Press on behalf of American Folklore Society, 1970. – P. 3–20.
9. The Book of Common Prayer. – London : Everyman's Library, 1999. – 1001 p.
10. The Holy Bible. King James Version. Red Letter edition. – US Hazelwood, Missouri : World Aflame Press, 1973. – 732 p.
11. *Wren B.* What Language Shall I Borrow? – London : SCM Press, 1989. – 264 p.

УДК 81'25:82-97

М. В. Гуреева

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

КОГНИТИВНО-ДИСКУРСИВНЫЙ ПОДХОД К РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ОСНОВА БАЗОВОГО УЧЕБНИКА ПО ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ОБЛАСТИ ТЕОЛОГИИ

В статье рассматриваются процедуры интерпретации религиозного дискурса, которые лежат в основе заданий, предложенных в учебнике по профессиональной коммуникации в области теологии на английском языке. Результатом выполнения заданий становится продуцирование обучающимися аллотекста – вторичной дискретной дискурсивной единицы, имеющей многомерную структуру. Вывод автора основан на когнитивном подходе к анализу дискурса.

Ключевые слова: религиозный дискурс; процедуры интерпретации; профессиональная коммуникация; вторичная дискретная дискурсивная единица (аллотекст); когнитивный подход к анализу дискурса.

M. V. Gureeva

Associate Professor, Department of Linguistics
and Professional Communication in the Sphere of Theology,
German Language Faculty, MSLU

COGNITIVE APPROACH TO DISCOURSE ANALYSIS AS THE BASIC CONSTITUENT STRUCTURING THE MANUAL OF PROFESSIONAL COMMUNICATION IN THE DOMAIN OF THEOLOGY

The article considers ways of interpreting religious discourse that underlie the assignments provided in a manual of teaching professional communication in the English language, the domain of theology. Accomplishing the above mentioned tasks is conducive to the learners' producing a discrete secondary multidimensional discourse unit. The conclusion the author arrives at conforms to the cognitive approach to discourse analysis.

Key words: religious discourse; ways of interpretation; professional communication; discrete secondary discourse unit; cognitive approach to discourse analysis.

Цель создания базового учебника по профессиональной коммуникации в области теологии – развитие профессионально ориентированной коммуникативной компетенции. Профессионально ориентированные коммуникативные умения и навыки во многом формируются

посредством интерпретации религиозного дискурса, которая имеет когнитивную природу.

В процессе восприятия реципиентом исходного текста происходит смыслоформирование и как его завершающий этап – продуцирование аллотекста – вторичной дискретной дискурсивной единицы. Вслед за рядом известных лингвистов в рамках этого исследования мы трактуем дискурс как связный текст, рассматриваемый во всей полноте его вербального и невербального выражения, с учетом экстралингвистических, прагматических, социокультурных, психолингвистических и других факторов, существенных для эффективного речевого взаимодействия (Ю. Н. Караулов, Н. Д. Арутюнова и др.). Дискурс может пониматься как глобальное информационное пространство социума и как дискретная единица – текст в дискурсивном окружении [7, с. 57].

Необходимо также остановиться на корреляции терминов «смысл», «понимание», «интерпретация». Перцептивная разновидность модели смыслоформирования представляется наиболее доступной для анализа и восходит к смысловой концепции Фреге, который утверждал, что слова наделяются смыслом только в актах понимания их человеком [17, с. 307]. Вслед за Фреге смысл рассматривался исследователями как субстанциальная система понимания [18, с. 112]. Смысл «вплетен» в материализованную ткань текста, анализ эксплицитно выраженных единиц может иметь форму реализации одной из техник понимания, техники «распредмечивания», т. е. восстановления мыследеятельности автора [2]. Таким образом, аналогично тексту и дискурсу, смысл и понимание могут рассматриваться как две стороны единого процесса восприятия текста реципиентом.

Общефилософская трактовка проблемы понимания предполагает такое состояние сознания, которое субъект фиксирует как «уверенность в адекватности воссозданных представлений и содержания воздействия» [16, с. 59]. Некоторые исследователи разграничивают понимание и интерпретацию дискурса [13; 14], другие отождествляют эти понятия [5; 15]. С точки зрения когнитивной лингвистики, предполагающей участие знания о мире в восприятии связного дискурса, естественно синонимичное употребление терминов «понимание» и «интерпретация», поскольку в рамках этой науки понимание текста предполагает его толкование, т. е. интерпретацию. В «Кратком словаре когнитивных терминов» понятия «понимание» и «интерпретация»

имеют похожие определения и описываются как когнитивный процесс (когнитивная деятельность), результатом которого является установление смысла некоторого объекта (в том числе текста / дискурса) [8, с. 31, 124]. Условно выделяют девять модулей понимания: использование языкового знания, построение и верификация гипотетических интерпретаций, освоение сказанного, реконструкция намерений автора, установление степени расхождения между внутренним и модельным миром, установление связей внутри модельного и внутреннего миров, соотнесение модельного мира с непосредственным восприятием действительности, с линией поведения, выбор тональности, или ключа, понимания. Понимание определяется как оценочный метатермин для процесса и результата взаимодействия этих модулей, особенно в тех случаях, когда говорят о достигнутой понимании, полном и неполном понимании и т. п. [6].

Приведенные определения понимания и интерпретации, принятые в когнитивной лингвистике, не позволяют, на наш взгляд, трактовать термин «понимание» только как постижение общего смысла текста, так как они подчеркивают разноуровневый и многомерный характер этого процесса. Само постижение смысла текста предполагает его толкование реципиентом, это которого неизбежно становится частью смыслоформирования. Здесь уместно вспомнить известное положение о несовпадающих кодах передающего и воспринимающего и асимметричном отношении к тексту адресата и адресанта [12]. Более того, Ю. М. Лотман отмечал, что отношения непереводаемости замещающего замещаемым (содержания сообщения кодом воспринимающего) могут создаваться не только оппозициями таких концептуальных зон, как одно- / многомерность, непрерывность / дискретность, но и таких, как материальное / нематериальное, земное / потустороннее. Религиозный текст – вещественный, дискретный, линейно организованный знак невещественной, многомерной, невыразимой сущности Божества [12, с. 55]. Можно сделать вывод, что в нашем исследовании термины «понимание» и «интерпретация» используются как синонимичные.

Предполагаемое название базового учебника по профессиональной коммуникации в области теологии на английском языке – «Межконфессиональный диалог в современном мире» (следует оговориться, что описываемая концепция была частично воплощена

в учебнике «Лингвистика и профессиональная компетенция в области теологии» [10] и хрестоматии к нему [11], подготовленных в рамках образовательной программы «Профессионально ориентированная коммуникативная компетенция» (в области исламской теологии) [4]. Информационное поле учебника во многом сформировано религиозно-публицистическим дискурсом, который обслуживает как религиозную, так и массовую коммуникацию. Помимо религиозных, жанры названного дискурса включают традиционно публицистические, например, статью, очерк, заметку и т. д. [1, с. 40]. В этом смысле можно говорить об интердискурсивности представленного материала, понимаемой как сочетание разностилевых дискурсивных практик [3, с. 16]. Тексты учебника охватывают такие темы, как, например, история Русской Православной Церкви, иконография в православной традиции, неоднородность христианства, взаимодействие христианских конфессий, место христианства в межрелигиозном пространстве, толерантность как основа межконфессионального диалога в современном мире.

По мнению А. А. Боронина, наиболее оптимальный анализ художественного дискурса осуществляется путем применения интерпретативных процедур гомеостазирования (семантической компрессии), экспликации концептов, экспликации семантических оппозиций, выявления текстовой симметрии / асимметрии (нарушений тематической соотнесенности высказываний), аппроксимации («нормализации аномалий»), релятивной инференции, основанной на свойстве релятивной интертекстуальности [3, с. 12]. Интересно применить перечисленные процедуры интерпретации для анализа религиозно-публицистического дискурса. Предлагаемые задания нацелены на практическое осуществление упомянутых интерпретативных процедур в последовательности, предполагающей определенную иерархическую организацию. На наш взгляд, в основе анализа дискурса лежит экспликация концептов, без которой использование иных механизмов интерпретации становится невозможным.

Уточняя понятие «концепт», можно обратить внимание на его двуединую природу и двоякую функцию, которую он выполняет в мыследеятельности человека. С одной стороны, концепт определяется как оперативная единица сознания, с другой – как значение языкового знака, т. е. некая идеальная единица, объективированная в языковой форме или категории [9, с. 462]. Обе функции концепта

определяют его приоритетную роль в создании модели смыслоформирования. Ядро когнитивной структуры концепта и ядро значения выражающего его знака составляют признаки, обязательные для всех сущностей данного класса и отличающие их от сущностей других классов, периферию – признаки, импликационно связанные с ядром. Ядро концепта реализует его классификационную функцию, периферия делает возможным взаимодействие и взаимовлияние концептов и формируемых ими ментальных пространств. При интерпретации текста значения языковых единиц активируют концепты и концептуальные структуры как идентичные, так и неидентичные тем, что присутствовали в замысле адресанта. Это подтверждает различие кодов передающего и воспринимающего.

Исследователи рассматривают смысл как составную часть индивидуальной концептуальной системы человека. Усвоение любой новой информации о мире осуществляется индивидом на базе той, которой он уже располагает. В связи с этим не может не возникнуть вопрос, в какой мере в индивидуальных системах присутствует то тождественное для всех членов языкового сообщества, что делает коммуникацию возможной. Отвечая на этот вопрос, лингвисты говорят о существовании объективной концептуальной системы как абстракции от индивидуальных концептуальных систем. В процессе смыслоформирования важную роль играет ограничительная функция контекста [15].

Поскольку концепт – это единица смысла, обучающимся необходимо выделить смысловую доминанту текста, которая, по нашему мнению, может выполнять функцию объекта характеристики на дискурсивном уровне. При этом другим концептам отводится роль агентов характеристики. Например, в тексте «Traditional Iconography» [20] по названному признаку выделяется концепт «икона». Упомянутая статья представляет собой характеристику сути и свойств иконы в православной традиции. Интересно обратить внимание на смысловое соотношение заголовка и семантической доминанты текста: (Traditional) Iconography – icon. Рассуждение на эту тему нацеливает обучающихся на распознавание гиперогипонимического ряда.

Можно предположить, что экспликация концептов лежит в основании иерархически организованной структуры интерпретативных процедур и «стимулирует» реализацию каждой из них. Так, выявление семантических оппозиций может осуществляться как на

уровне отдельных концептов (заголовок статьи «Religious Tolerance and Intolerance» [19]), так и на других структурных уровнях, от абзаца и тематического блока до дискурса как конечного смыслового целого. В интродукции к статье «Traditional Iconography» говорится:

Many people have said that traditional Orthodox icons are severe, stern, and unrealistic. <...> This emphasis misses the whole point of the icon...

Многие люди называют традиционные православные иконы строгими, суровыми и нереалистичными. <...> Подобное утверждение свидетельствует о непонимании сути иконы!¹...

Очевидно, что, по мнению автора статьи, приведенная точка зрения противоречит восприятию иконы православными верующими.

Экспликация семантических оппозиций предполагает, в частности, ответы на вопросы и выполнение следующих заданий:

Являются ли, по мнению адресанта, атрибуты «severe», «stern», «unrealistic» периферийными признаками концепта «icon»?

Каковы ядерные и периферийные признаки этого концепта с точки зрения православной традиции иконографии?

Относится ли автор статьи к православным верующим? Обоснуйте свое мнение.

Охарактеризуйте воображаемого оппонента автора, позиция которого вербализуется в тексте (*подобную вербализацию можно считать одним из проявлений диалогизма дискурса*).

Механизм определения текстовой симметрии / асимметрии соотносится с суперструктурой текста по Т. А. Ван Дейку, т. е. его композиционным построением.

Проанализировать композицию текста помогут задания, предполагающие обращение к разным языковым уровням:

Измените порядок предложений, образующих тематический блок, таким образом, чтобы восстановить логику автора.

Считаете ли вы текст логически связанным? Каким образом можно трансформировать композиционное построение текста, чтобы сделать авторскую интенцию максимально легко декодируемой?

Интерпретационная процедура аппроксимации («нормализации аномалий», «вживания в логику альтернативного мира») подразумевает

¹ Здесь и далее перевод наш. – *Прим. авт.*

рассмотрение способов и результатов материального воплощения в религиозно-публицистическом дискурсе как физической, так и духовной реальности.

Примером задания, основанного на аппроксимации, является вопрос:

В какой точке пространства текста вербализовано «сопряжение» горнего и дольного миров?

При обращении к тексту уже упоминавшейся статьи «Traditional Iconography» ответ на поставленный вопрос предполагает идентификацию тематического блока:

...Through the work of Christ we are redeemed and can be more godlike through the grace of the Holy Spirit. All of human life and creation has been transformed by Christ and bears the presence of God...

...Грехи человечества искуплены благодаря Спасительной миссии Христа. По благодати Святого Духа творение преобразилось и несет на себе печать присутствия Божиего...

Вербализация вочеловечения Христа и Его Искупительной миссии материализует «соприкосновение» физической и духовной реальности. На наш взгляд, подобные задания предусматривают активацию не только языкового, но и общекультурного и специального знания в области теологии и, следовательно, повышают уровень профессиональной компетенции, рассматриваемой в междисциплинарном аспекте.

Релятивная инференция как особый тип семантического вывода непосредственно связана с категорией интертекстуальности. Термин «интертекстуальность» также обнаруживает широкое и узкое понимание [7, с. 57]. Широкое понимание интертекстуальности основано на том, что человеческая культура может трактоваться как единый универсальный интертекст, который служит предтекстом для любого вновь появляющегося текста (А. Ж. Греймас, Р. Барт, Ж. Деррида и др.). Узкое понимание соотносится с отдельным текстом, взятым в аспекте межтекстовых связей (Ю. Кристева, В. Дресслер и др.). А. А. Бородин использует понятие «релятивная интертекстуальность», которая рассматривается им как имманентное свойство текста, обеспечивающее формирование в сознании реципиента устойчивой ассоциативно-смысловой связи, которая образуется посредством ретроспективного соотнесения смысла [3, с. 18]. Релятивная интертекстуальность дает воспринимающему возможность сделать семантический вывод,

основанный на корреляции анализируемого смысла с предыдущим содержанием дискурса.

Следующие задания связаны с констатацией материального воплощения категории интертекстуальности:

Какие языковые средства (аллюзии, ссылки, способы цитирования и т. п.) маркируют прецедентный текст для данной дискурсивной единицы?

Какие еще тексты на заявленную в ней тему вы можете вспомнить? Воспроизведите тезисы: а) общие для обсуждаемого дискурса; б) противоречащие друг другу.

Изложите концентрированное содержание дискурса в устной / письменной форме.

Практическое осуществление процедуры релятивной инференции можно показать на примере статьи «Religious Tolerance and Intolerance».

Ответ на вопрос:

Негативно или позитивно относятся к толерантности представители религиозных групп, считающие себя единственными носителями абсолютной истины?

предполагает распознавание обучающимися легко декодируемой на дискурсивном уровне авторской интенции: убедить читателя в том, что религиозна толерантность – основа межконфессионального диалога. Исходя из глобального содержания дискурса, можно сделать вывод, что взгляды представителей упомянутых религиозных групп противоречат авторским.

Результатом применения описанных механизмов дискурс-анализа становится семантическая компрессия (гомеостазирование). В этом смысле она занимает высшую ступень иерархической организации интерпретативных процедур. Компрессия носит градуальный характер, используется как при детальном, так и при кратком изложении содержания дискурса (*summary*, *précis* и т. п.).

Можно привести примеры заданий, нацеленных на реализацию семантического сжатия текста:

Какой из тезисов тематического блока / дискурса в целом наиболее точно отражает его фактуальную информацию?

В приведенном отрезке текста заполните пропуски требуемыми лексическими единицами (выполните так называемый *cloze test*). Считаете ли вы данное высказывание *summary* текста?

Предложите ваши версии *summary* в устной / письменной форме.

Примечательно, что гомеостазирование может носить прогностический характер. Это можно проиллюстрировать заданием:

Сформулируйте тему (концентрированное содержание) текста, опираясь только на заголовок (и подзаголовки).

Упражнения такого типа выполняются в том числе при реферировании дискурса с родного языка на иностранный (и аннотировании). В описанном случае семантическая компрессия стоит на низшей ступени иерархии.

Рассмотренные процедуры интерпретации религиозно-публицистического дискурса нацелены на создание модели смыслоформирования, которая подразумевает максимально точное декодирование авторского замысла и, с другой стороны, неизбежно предполагает определенную степень его преобразования. В результате применения анализируемых интерпретативных процедур обучающиеся производят аллотекст – вторичную дискретную дискурсивную единицу, имеющую многомерную структуру. По сравнению с исходным дискурсом аллотекст характеризуется как семантической компрессией, так и значительным расширением информации, «приращением знания». Свойства аллотекста могут стать предметом дальнейшего исследования.

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). Сер. Языкознание).
2. *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: введение в герменевтику. – М. : Русский гуманитарный интернет-университет, 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.i-u.ru/biblio/archive/boginobretenie>.
3. *Боронин А. А.* Интерпретация персонажных субтекстов: основы теории (на материале художественной прозы) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2013. – 50 с.
4. *Гончарова Н. А., Гуреева М. В.* Модуль повышения квалификации преподавателей английского языка в исламских высших учебных заведениях в рамках образовательной программы «Профессионально ориентированная коммуникативная компетенция» (в области исламской теологии) // Проблемы взаимодействия языка и религии. – М. : ИПК МГЛУ Рема, 2012. – С. 54–67. – (Вестн. Моск. гос. лингвист. ун-та; вып. 4 (637). Сер. Языкознание).

5. Демьянков В. З. Основы теории интерпретации и ее приложения в вычислительной лингвистике. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 75 с.
6. Демьянков В. З. Понимание как интерпретирующая деятельность // Вопросы языкознания. – М., 1983. – № 6. – С. 58–67.
7. Казанцева Ю. М. Ментальная база перевода религиозных текстов // Религиозная коммуникация: конфессиональный и лингвистический аспекты. – М. : ИПК МГЛУ Рема, 2010. – С. 55–70. – (Вестн. Мос. гос. лингвист. ун-та; вып. 4 (583). Сер. Языкознание)
8. Краткий словарь когнитивных терминов / Е. С. Кубрякова, В. З. Демьянков, Ю. Г. Панкрац, Л. Г. Лузина ; под ред. Е. С. Кубряковой. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1995. – 245 с.
9. Кубрякова Е. С. Язык и знание. На пути к получению знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 560 с. – (Язык. Семиотика. Культура).
10. Лингвистика и профессиональная компетенция в области теологии. Английский язык : учебное модельное пособие / А. Е. Ваненкова, Е. Ю. Волкова, М. В. Гуреева, Е. А. Корташева, М. В. Михайлова, Е. А. Полежаева ; отв. ред. Н. А. Гончарова. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2010. – 384 с.
11. Лингвистика и профессиональная компетенция в области теологии. Английский язык: Хрестоматия / авт.-сост. А. Е. Ваненкова ; отв. ред. Н. А. Гончарова. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2010 – 260 с.
12. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
13. Наер В. Л. Из лекций по теоретическим основам интерпретации текста. – М. : МГЛУ, 2001. – 78 с.
14. Никифоров С. В. Проблема интерпретации письменного текста: дис. ... д-ра филол. наук. – М., 1993. – 425 с.
15. Павленис Р. И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. – М. : Мысль, 1983. – 286 с.
16. Современная философия: словарь и хрестоматия / Л. В. Жаров, Е. В. Золотухина, В. П. Кохановский, Т. П. Матяш, Л. П. Пендюрина, В. П. Яковлев; под ред. В. П. Кохановского. – Ростов н/Д : Феникс, 1995. – 511 с.
17. Frege G. The Thought: A Logical Inquiry // Mind, New Series. – Vol. 65. – № 259. – 1956. – Pp. 289–311.
18. Husserl E. Phenomenology and the Crisis of Philosophy. – N.Y. : Harper Torchbooks. – 1965. – 192 p.
19. Religious Tolerance and Intolerance [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.religioustolerance.org>.
20. Traditional Iconography [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.russia-he.ru/eng/religion/icons.cfm>

УДК 004.946

Д. А. Демина

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

ТЕХНОЛОГИЯ ТРЕХМЕРНОЙ ВИЗУАЛИЗАЦИИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ ТЕОЛОГОВ

Статья посвящена вопросу применения технологии трехмерной визуализации в лингводидактике в процессе формирования профессионально ориентированной личности специалиста в области теологии. Автор дает научное обоснование эффективности использования данной технологии, приводит результаты опытного обучения, раскрывает перспективы применения учебных материалов на основе новой технологии в учебном процессе при обучении будущих теологов.

Ключевые слова: технология трехмерной визуализации; лингводидактика; профессионально ориентированная личность теолога; вторичная языковая личность; иноязычная картина мира.

D. A. Demina

Ph.D. (Pedagogics), Associate Professor, Department of Linguistics
and Professional Communication in the Sphere of Theology,
German Language Faculty, MSLU

TECHNOLOGY OF THREE-DIMENSIONAL VISUALIZATION IN THE PROCESS OF TEACHING THEOLOGIANS

The article is devoted to applying the technology of three-dimensional visualization in linguodidactics in the process of forming the professionally oriented personality of a specialist in theology. The author provides a theoretical account of the technology's efficiency, the results of experimental teaching and reveals the prospects of employing the technology-based teaching materials in educating theologians.

Key words: technology of three-dimensional visualization; linguodidactics; professionally oriented personality of a theologian; second language personality; foreign language world picture.

Когда речь идет о формировании профессионально ориентированной личности теолога, категория пространства приобретает особое значение: ведь само библейское повествование начинается с сотворения времени и пространства. В Писании также даны сотни географических названий, для правильного толкования текста часто необходимо внимание к географическим, историческим и климатическим данным. При этом конкретные географические названия могут

восприниматься и как метафорические (например, пустыня во Второзаконии как символ искупления за грехи, иногда богооставленности или, наоборот, очищения и подготовки к встрече с Богом и др.). Часто пространственные обозначения в Библии выступают как теологическая философская единица.

Говоря о формировании профессиональной личности теолога, необходимо обратить особое внимание на отношение к сакральному пространству, которое оказывает известное влияние и на восприятие пространства вообще и на поведение в пространстве. Являющаяся культурообразующей в определенной местности религия привносит и свое влияние на формирование концепта пространства, что важно учитывать при изучении конкретной культуры и конкретного языка.

В данной статье предпринята попытка описать пути возможного взаимодействия образовательного, профанного и сакрального пространств, при этом акцент делается на профанном пространстве, сакральное используется в качестве иллюстративного материала.

Описывая механизм акта коммуникации, Е. Ф. Тарасов отмечает, что для его совершения необходима общность сознаний коммуникантов, под которой понимается не только общность знаний о языке, но и общность знаний о мире, «коммуниканты ассоциируют с телами знаков одинаковые ментальные образы» [5, с. 10]. В другом научном труде цитируемый автор отмечает, что «в процессе коммуникации передача информации происходит путем «обмена» образами, возникающими в сознании коммуникантов. Как такового обмена не происходит, воспринимаемый знак вызывает образ, уже имеющийся в сознании реципиента, т. е. диалог культур представляет собой не столько общение разных сознаний, сколько общение образов разных культур в рамках одного сознания носителя конкретной культуры, которому удалось постигнуть образы сознания носителей другой (чужой) культуры в ходе рефлексии над различиями квазиидентичных образов своей и чужой культур» [6, с. 40]. В этой связи мы считаем необходимым в процессе обучения иностранным языкам формировать у обучающихся образы культуры изучаемого языка. При этом мы стремимся достичь таких условий, которые позволили бы минимизировать межкультурную и межъязыковую интерференцию и обеспечивали бы формирование у обучающихся аутентичных образов изучаемой культуры.

Человеку свойственно восприятие мира в трех измерениях (длина, ширина и глубина): такое видение мира является естественным

и наиболее полным. В тех случаях, когда для первоначального знакомства с каким-либо явлением или предметом предлагается его двухмерное изображение, происходит достраивание недостающих деталей. При этом человек всегда опирается на уже имеющийся у него опыт, и нельзя забывать, что этот опыт является культурно обусловленным. В таком случае при расшифровке двухмерного образа возможно привнесение информации, почерпнутой в иной знаковой системе, в иной культуре.

Современному человеку настолько привычно применение различных двухмерных изображений в различных сферах деятельности (схем, графиков, картинок, фото- и киноизображений и т. п.), что процессы дешифровки происходят незаметно. Однако их незаметное протекание не означает их отсутствия. Так исследования, проводившиеся в начале XX в. среди местных жителей Южной Африки и Индии [3], показали, что для восприятия и расшифровки изображений (понимания взаиморасположения предметов, направления, объемности, размера и т. д.) необходимо обучение, а также наличие бытового опыта рассматривания подобных картинок. Например, когда аборигенам показывали изображения их родственников на фотографии, они не могли узнать своих близких. Другой пример приводит И. А. Щербакова: «Первые кинозрители восприняли крупный план как «отрезанные голова и руки», потому что их мышление не было готово воссоздать картину целого» [8, с. 10]. Данные опыты показывают, что мы не просто читаем двухмерные изображения, а пользуемся опытом нашей цивилизации. Восприятие двухмерных изображений не является естественным (врожденным) для человека, это культурно привнесенное умение. Таким образом, при «развертывании» двухмерного изображения в привычный трехмерный формат требуется определенный опыт, а в процессе развертывания может сказываться различие опыта каждого индивида как представителя своей культуры, что может послужить причиной интерференции.

И. А. Щербакова пишет: «...к естественному восприятию органов чувств добавляются ассоциированные восприятия или, иначе, ассоциативное видение, которое имеет большое значение для понимания фильма. Как только мы видим на экране снег, мы «чувствуем» его мягкость, холодность... У студентов уже имеются сложившиеся эталоны. Их жизненный опыт делает восприятие экономичным: им достаточно узнать в предмете знакомые черты, образ-эталон, и они видят

в нем познанную сущность¹) [8, с. 16]. Однако именно эти «ассоциированные» восприятия могут явиться причиной межкультурной интерференции.

Мы пришли к выводу, что для формирования наиболее полного образа действительности у обучающихся необходимы условия трехмерности. Речь не идет о полном замещении двухмерных образов в процессе обучения – их применение остается столь же полезным и целесообразным, каковым являлось до сих пор. Однако для первоначального знакомства с предметом / явлением иной культуры имеет смысл прибегать к трехмерному образу. Здесь важно выделить те предметы и явления, которые являются культурно значимыми и имеют черты, отличные от того, что нам известно в рамках родной культуры, и которые целесообразно визуализировать с помощью технологии трехмерного моделирования, однако данный вопрос требует дальнейших практических и теоретических исследований.

На наш взгляд, целесообразна визуализация в трехмерном формате объектов и явлений, непосредственно связанных с восприятием пространства. На концептуальном уровне категория пространства является общечеловеческой, однако реальное пространство, окружающее людей разных культур, различно: оно может проявляться в виде ландшафта, пейзажа, архитектуры, организации бытового пространства и др. Данные различия накладываются на языковые и когнитивные национально-этические картины мира и отражаются в поведении людей, их отношении к внешнему миру. Так, в России и Германии наблюдается различное отношение человека к земле: жители России, привыкшие к просторам и большим расстояниям между городами, достаточно беспечно относятся к земле – здесь есть много невозделанных участков, люди довольно беззаботно относятся к природе. В Германии наблюдается противоположная картина: вся земля возделывается, участки делятся по прямым линиям, не пропадает и метра земли. При этом в Германии невозможен «дикий» отдых на природе, даже отдых с палаткой может быть осуществлен только в специально отведенных местах.

¹ Необходимо отметить, что И. А. Щербакова говорит не только о визуальном изображении «к данным, поступающим в мозг при просмотре фильма и обрабатываемым там различными механизмами, относится не только информация, которую поставляют рецепторы зрения, но и информация, которую передают рецепторы слуха» [8, с. 16]. Данный аспект мы считаем исключительно важным и заслуживающим особого внимания.

Другой пример: поведение прихожан в православном храме и в католическом костеле. В костеле можно и принято сидеть, там есть специальные лавочки, в православном храме сидеть могут только те, кому стоять не позволяет физическое состояние. Также в православном храме не принято носить открытую одежду, а женщинам следует покрывать голову, мужчинам же, наоборот, нужно снимать головной убор, и не знающие этого туристы нередко выделяются своим внешним видом в православном храме.

С точки зрения восприятия пространства в разных культурах важен вопрос личного пространства: как представители разных культур относятся к личному пространству, какое расстояние отводится в разных культурах для личного пространства и т. п.

Восприятие пространства является культурно обусловленным, таким образом, при формировании вторичной языковой личности происходит и формирование иного восприятия пространства: человек, изучающий другой язык и другую культуру, уже по-другому (с учетом нового опыта) будет интерпретировать реальность.

Следует принимать во внимание, что пространственная картина мира – это не только бытовой опыт, но и мифологический, и научный, и этический. При этом в языковой картине отражаются и остаются понятия, характерные для различных эпох и разного уровня развития науки. Что именно остается запечатленным в языке, обусловлено культурными особенностями. Например, «три кита» в русском языке и соответствующее выражение «die drei tragenden Säulen» (*букв.* «три несущих колонны») – в немецком, «небосвод» – в русском языке и «Himmelsglocke, -bogen» (*букв.* «небесный колокол», «небесная арка») – в немецком и др. Такие выражения употребительны и понятны носителям современного языка, хотя и противоречат актуальной научной картине мира, и именно поэтому они представляют трудности при изучении иностранного языка: ведь в языковой картине мира изучающего иностранный язык существует отличный от представленного в изучаемом языке образ.

Соответствующие пространственные образы формируются у человека, начиная с самого детства и далее в течение всей жизни (в том числе в процессе получения профессии). Для того чтобы эти образы и иноязычная и профессиональная картины мира были наиболее полными, необходимо, чтобы их формирование происходило в рамках культуры изучаемого языка или же в условиях, максимально приближенных

к реальным, а именно – в условиях трехмерности (о естественности условий трехмерного восприятия мира есть целый ряд исследований: Б. М. Величковского, Дж. Гибсона, Д. А. Поспелова [1; 2; 4]).

В процессе обучения условий трехмерности можно достичь с помощью средств 3D¹ визуализации. Речь, в первую очередь, идет о стереоизображениях (создании эффекта глубины) и о трехмерных виртуальных мирах (предметы, представленные в этих мирах, можно обойти с разных сторон, заглянуть внутрь, поднять их и т. п.). Технология трехмерной визуализации может способствовать формированию образов, присущих национальным картинам мира в наиболее полном, приближенном к естественному, виде. Помимо этого, при трехмерном моделировании лингвосоциокультурного пространства в обучающих целях возможна активная деятельность обучающегося, что исключительно важно и для формирования концептов (в том числе концепта пространства): у обучающихся появляется возможность опытного постижения мира, непосредственного чувственного опыта, предметной деятельности – это можно достичь в интерактивном режиме работы с новыми технологиями.

Данная возможность новых технологий приобретает особое значение, когда речь идет о явлениях, которые нельзя увидеть в современном мире, с чем при изучении теологических дисциплин мы сталкиваемся постоянно: технология 3D дает возможность реконструировать исторические события, архитектуру, которая не сохранилась до настоящего времени, или посещение и осмотр которой невозможен ввиду различных ограничений доступа к ним, появляется возможность комментирования различных сакральных действий и др.

Технология трехмерной визуализации все активнее используется в современном мире: в области развлечений, науки, образования, причем в последнее время наметилось повышение интереса к данной технологии именно в области образования – не только технического, но и гуманитарного. Что касается изучения языков, исследования технологии 3D находятся в стадии становления. Одним из развиваемых направлений является использование технологии трехмерного виртуального моделирования для создания обучающих квестов². В качестве

¹ От *англ.* 3 dimensions – 3 измерения (т. е. длина, высота и глубина).

² Квест – один из распространенных жанров компьютерных приключенческих игр, в которых виртуальный персонаж, управляемый игроком, выполняет различные задания.

примера можно привести проект Second Life: социальная сеть в трехмерном виртуальном мире с большим количеством различных возможностей в области образования. В пространстве Second Life можно путешествовать по различным мирам (придуманным или являющимися копией реально существующих объектов, в том числе, университетов, офисов известных компаний, музеев, различных мировых достопримечательностей и т. п.), общаться в режиме чата, форума, в голосовом и видеорежиме, смотреть фильмы, проводить презентации и т. д. Участники этого проекта могут (в виде объемного самостоятельно созданного аватара) заниматься профессиональной деятельностью (проводить мастер-классы, семинары, презентации), обучаться (в том числе языкам: можно общаться в реальном времени с другими персонажами из других стран и даже посещать занятия, проводимые профессиональными педагогами) или просто играть и общаться.

В последнее время все больше развивается применение технологии 3 D в Интернете¹. В основном она применяется в компьютерных играх, но есть примеры использования данной технологии интернет-магазинами в качестве рекламы товара, а также в художественной литературе. Визуализация данных позволяет оценить результаты многих проектов задолго до их реального воплощения – увидеть проектируемые интерьеры, приборы, модели химических соединений.

Новая технология имеет широкие перспективы и в сфере дистанционного образования (например, для проведения лабораторных работ, в лекционном материале, при создании виртуальных музеев, виртуальных лабораторий).

Однако несмотря на новые технические возможности и активное применение новых технологий в различных сферах, в лингводидактике исследования ведутся неактивно. Мы считаем такое невнимание к этому вопросу незаслуженным – ведь кроме эмоционального воздействия на обучающихся (которое само по себе уже играет немалую роль

¹ До недавнего времени использовать 3D-графику в Интернете было невозможно из-за недостаточной скорости передачи данных и из-за отсутствия необходимых программных технологий адаптации 3D-файлов к интернет-форматам. Во второй половине 1990-х гг. были созданы все предпосылки для интеграции 3D- и интернет-технологий. Был написан и стандартизирован язык моделирования виртуальной реальности VRML, появились программы, которые могли бы создавать и сохранять трехмерные сцены и модели в формате VRML, скорости передачи в Интернете значительно выросли.

в процессе обучения) затрагивается и другой наиважнейший вопрос при изучении языков: возможность создания модели окружающего мира носителя изучаемого языка во всей пространственной полноте.

К сожалению, исследования относительно целесообразности применения именно объемного изображения (а не только построения трехмерных миров) и возможностей стереокинематографии в лингводидактике пока ведутся неактивно. В Московском государственном лингвистическом университете действует научно-исследовательская лаборатория трехмерного виртуального моделирования, где проводятся подобные теоретические и практические исследования. Результаты опытов, проводимых в данной лаборатории, демонстрируют, что при восприятии материала в трехмерном формате стереокинематографии студенты, помимо сознательного запоминания учебного лексического материала, непроизвольно запоминают также фоновый вербальный и визуальный материал, повышается внимание обучающихся к деталям (студенты замечают и запоминают нюансы, на которые в двухмерном формате они внимания не обращают). Проводимые опыты также показывают, что повышается прочность запоминания материала и эмоциональная заинтересованность обучающихся.

Необходимо иметь в виду, что технология трехмерной визуализации не получила пока широкого распространения в практике обучения в силу ряда причин: высокая стоимость оборудования и программного обеспечения, трудоемкость процесса разработки и создания учебных материалов на основе данной технологии, отсутствие теоретических и методических разработок в данной области¹. Но вместе с тем уже

¹ На сегодняшний день техника достигла серьезных успехов в создании трехмерного изображения. Существуют 3D-очки, шлемы, дисплеи для одного и нескольких пользователей и даже дисплеи с реальным трехмерным изображением, когда оно не является результатом восприятия двух отдельных картинок для каждого глаза, но и конструирует реальное трехмерное изображение за счет пересечения лучей инфракрасного света и возбуждения металлических частиц. В данной области идут дальнейшие поиски, появляются новые разработки: улучшается качество изображения, увеличивается количество изображения, используется система слежения за головой пользователя, благодаря которой пользователь может рассмотреть объект на дисплее под различными углами, просто поворачивая голову. Разработаны и различные технологии для создания объемного изображения: GIF-анимация, Java, MetaStream, Virtuoso, IMOB, IPIX, Shockware, VRML (Virtual Reality Modeling Language), 3DML (3 Dimensional Markup Language), WOWvx и др.

целый ряд вузов (например, МГЛУ, МГУПС, МАРХИ и др.) имеет новое оборудование и ведет разработки учебных материалов на основе новейшей технологии трехмерной визуализации.

В лаборатории трехмерного виртуального моделирования МГЛУ ведутся исследования, посвященные определению степени эффективности новой технологии в процессе формирования профессионально ориентированной личности.

Категория пространства пронизывает различные научные области, а также различные сферы человеческой жизнедеятельности, при этом некоторые фундаментальные свойства пространства являются общими для различных областей, некоторые имеют свою специфику, в том числе и профессиональную. Профессиональная картина мира может объединять представителей различных культур, предлагая логику мышления, несвойственную профессионалам в других областях [7, с. 7]. Однако при подготовке специалистов со знанием иностранного языка необходимо иметь ввиду как сходства, обусловленные профессией, так и различия, обусловленные культурой.

В настоящее время перед нами стоит задача – выделить направления, актуальные для обучения теологов. Мы предполагаем, что целесообразно применение новой технологии в области представления храмовой архитектуры, моделей поведения, связанных с религией и культом, в области представления географического пространства в библейском повествовании в его временном развертывании. Например, целесообразно представление повествования книги Деяний святых апостолов в трехмерном формате для наглядного изображения путешествий апостолов. В данном случае трехмерный формат позволит создать наиболее полную визуальную картину с учетом максимального количества параметров (времени, пространства, последовательности путешествий, их взаимосвязей), что невозможно в двухмерном формате и всегда представляет определенные сложности для обучающихся.

Также к перспективным направлениям исследований мы относим определение степени влияния религиозной картины мира на восприятие физической картины мира.

Применение технологии трехмерной визуализации, в частности стереокинематографии, является новым направлением исследований в лингводидактике, однако полученные опытные результаты, а также

степень заинтересованности студентов на занятиях с применением данной технологии позволяют говорить о перспективности развития данного направления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Величковский Б. М.* Современная когнитивная психология. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 336 с.
2. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию / пер. с англ. Т. М. Сокольской ; общ. ред. А. Д. Логвиненко. – М. : Прогресс, 1988. – 464 с.
3. *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление / пер. с англ. П. Тульviste ; под ред. дейст. чл. АПН СССР А. Р. Лурия. – М. : Прогресс, 1977. – 264 с.
4. *Поспелов Д. А.* О «человеческих» рассуждениях в интеллектуальных системах / Вопросы кибернетики. Логика рассуждения и ее моделирование. – М. : Радио и связь, 1989. – С. 5–37.
5. *Тарасов Е. Ф.* Введение / Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М. : ИЯ РАН, 1993. – С. 3–12.
6. *Тарасов Е. Ф.* Языковое сознание // Вопросы психолингвистики. – М. : Ин-т языкознания РАН, 2004. – № 2. – С. 34–47.
7. *Халеева И. И.* Интеркультура – третье измерение межкультурного взаимодействия? (из опыта работы переводчиков) // Актуальные проблемы межкультурной коммуникации / Тр. МГЛУ – М. : МГЛУ, 1999. – С. 5–14. – (Тр. / МГЛУ; вып. 444).
8. *Щербакова И. А.* Кино в обучении иностранным языкам. – М. : Высшая школа, 1984. – 96 с.

УДК 81-24

Н. Б. Мында

канд. культурологии, доц. каф. классической филологии МГЛУ;
e-mail: vorotapystou@yandex.ru

**О ВАЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА
ДЛЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ СТУДЕНТОВ
ОТДЕЛЕНИЯ ТЕОЛОГИИ ФАКУЛЬТЕТА НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА
(на примере изучения текста Нового Завета)**

Задача статьи – продемонстрировать значимость компетенции чтения и анализа древнегреческого текста для специалистов в области теологии. Автор опирается на примеры, взятые из текста Нового Завета, которые помогают по-новому взглянуть на хрестоматийные евангельские сюжеты.

Ключевые слова: теология; древнегреческий язык; Новый Завет.

N. B. Mynda

Ph.D. (Culturology), Associate Professor,
Department of Classical Philology, MSLU

**THE IMPORTANCE OF STUDYING ANCIENT GREEK
FOR THE STUDENTS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY
OF THE GERMAN LANGUAGE FACULTY
(the Case Study of the New Testament Text)**

The article aims to demonstrate the significance of the competence of reading and analysing ancient Greek text for professionals in the field of theology. The author draws on examples from the text of the New Testament, which help to develop a different view of the Gospels.

Key words: theology; the Greek language; the New Testament.

Древнегреческий язык изучается студентами направления подготовки «Теология» с I по III курсы. На III курсе студенты подходят к чтению текстов Ветхого и Нового Завета, а также текстов св. отцов (в частности, Василия Великого).

Вопрос о важности древнегреческого языка в системе профессиональной подготовки специалистов теологов не один раз вставал перед приступающими к изучению, преподавателями и методистами. Данное сообщение имеет целью раскрыть значимость компетенции чтения и анализа древнегреческого текста для специалистов в области теологии. Обращение к языку оригинала (правда, подлинный текст

Ветхого Завета был написан на еврейском и арамейском языке, но это едва ли дает право уклониться от изучения перевода Семидесяти, так как именно этот перевод был Библией ап. Павла и вообще древнего христианства) помогает решить ряд богословских, историко-культурных, смысловых проблем.

Так, знание древнегреческого языка может оказать услугу при решении вопроса о том, как выглядела книга у евреев в эпоху земной жизни Христа. У евангелиста Луки 4, 20 читаем: «*ptÚxaj tÕ bibl...on*»¹ («закрыв книгу»²). Глагол *ptÚssw*, который поставил здесь евангелист Лука, «употребляется всегда в смысле “сгибать что-нибудь” (так, что получается перелом материала), но никогда не попадающий в значении “свертывать что-либо кругообразно”» [3, с. 13], на это указывают слова *d...ptucoj* – вдвое сложенный, *tr...ptucoj* и т. п., произведенные от того же корня и обозначающие складень, на котором писали, подобный нашей книги. На основании этого можно заключить, что книга, упомянутая у евангелиста, имела вид кодекса, современной книги, а не свитка.

В течение нескольких столетий папирус был единственным материалом для письма. Постепенно его вытесняет пергамен, который представляет собой особым образом выделанную кожу. Пергамен впервые, по преданию, стал использоваться в качестве материала для письма в Пергаме во II в. до н. э. при царе пергамском Евмене II, который хотел иметь у себя большую библиотеку наподобие Александрийской, но не мог это сделать, так как царь египетский Птолемей запретил вывоз из Египта папируса, чтобы лишить Евмена материала для письма. В этой связи в Пергаме и был изобретен новый материал для письма. Насколько верно это сообщение – неизвестно, как и вообще мало известно о первоначальном употреблении пергамена. Известно только, что в Риме он сначала употреблялся для чернового письма и для книг более дешевых по сравнению с книгами, написанными на папирусе. А между тем преимущество перед пергаменом очевидно: срок службы папируса 200–300 лет, в то время как из числа дошедших до нас книг из пергамена некоторые написаны более 1500 лет. Пергамен практичнее папируса еще и тем, что из пергамена делались не

¹ В качестве оригинала здесь и далее взят текст 4-го издания греческого Нового Завета Объединенных библейских обществ [9].

² Здесь и далее приводится Синодальный перевод. – *Прим. авт.*

свитки, а кодексы – книги такого же вида, как наши. Пергамен окончательно вытеснил папирус в IV в. н. э. и, как считает крупнейший знаток древнегреческого и латинского языков С. И. Соболевский, это событие находится в «причинной связи с торжеством христианства» [3, с. 19], так как у христиан, судя по некоторым данным и по вышеприведенному отрывку из Евангелия от Луки, священные книги с самого начала по преимуществу писались на пергамене в форме кодекса. Это вполне объяснимо, ведь первые христиане по большей части были людьми бедными, а пергамент ценился не так высоко, как папирус, и использовался для дешевых изданий.

Нередко от неясности некоторых мест Св. Писания или просто от неправильного толкования слов происходят разного рода ошибки, порой очень нелепые. Так, защитники написания «Исус» говорят, что это слово греческое, сложенное из слов ἴσος и ὄης , и значит «равноухий». Но такого слова в греческом языке нет (очевидно, потому, что в таком понятии не было необходимости). Кроме того, если бы оно и было, то, согласно законам греческого языка, оно должно было бы иметь форму ἴσως , а никак не ἴσους , по аналогии с прилагательными δ...ωτος – двуухий и μόνωτος – одноухий.

Знание древнегреческого языка дает возможность пролить свет на недостающие факты в биографии участников евангельских событий. Существует церковное предание, согласно которому евангелист Лука был врачом. Помимо не совсем достоверного места из послания к Колоссянам 4, 14 («Приветствует вас Лука, врач возлюбленный»), доказательством этого предположения считается отрывок, присутствующий у трех евангелистов – Матфея, Марка, Луки, о том, как трудно богатому войти в Царство Небесное, легче верблюду пройти сквозь игольное ушко. Евангелисты Матфей (19, 24) и Марк (10, 25) употребляют слово $\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$ для обозначения иглы. Слово $\beta\epsilon\lambda\omicron\nu\eta$, которое использует евангелист Лука (18, 25), употребляется медиками по отношению к хирургической игле, которой пользовались на операциях [6, р. 60]. В этой связи следует обратить внимание еще на один отрывок у евангелиста Луки, указывающий на то, что ему была знакома медицинская лексика. Все синоптики (Матфей 8; 15; Марк 1, 30; Лука 4, 38) повествуют об исцелении тещи Петра от лихорадки (горячки). Ввиду того, что древние врачи различали лихорадку большую и малую [6, с. 3, 4], только евангелист Лука уточняет, что она была

охвачена сильной лихорадкой (*puretù mšgalJ*). Как нам кажется, эти два отрывка позволяют с большей долей вероятности говорить о знаниях евангелиста Луки в области медицины.

Обращение к древнегреческому языку позволяет понять глубину происходящих событий. За искреннее покаяние Господь Иисус Христос милостиво восстанавливает Петра в его апостольском достоинстве (Иоанн 21, 15–17). Трижды ап. Петр отрекся от своего учителя, трижды Господь заставляет его ответить на вопрос: «Любишь ли ты Меня?» – надо ответить: «Так, Господи! Ты знаешь, что я люблю тебя», – после каждого заверения поручает ему как апостолу пасти агнцев Его. Весьма характерно, что в первый раз Господь спрашивает ап. Петра: «Симон Ионин! Любишь ли ты Меня больше, нежели они?» – как бы указывая на то, что Петр обещал Господу бóльшую верность и преданность, чем другие ученики. Смирненно осознавая глубину своего падения, ап. Петр уже не сравнивает свою любовь к Господу с любовью прочих учеников и даже вообще не смеет заверять Господа в своей любви к нему, а только ссылается на Его всеведение: «Ты знаешь, что я люблю Тебя». Мало того, по смирению, вместо глагола *šgarǫw*, употребленного в вопросе Господа и означающего любовь полную и совершенную, ап. Петр использует глагол *filšw*, означающий личную сердечную привязанность и преданность. Спрашивая ап. Петра в третий раз, Господь употребляет уже слово *filšw*. Ап. Петра опечалило, что Господь подвергает сомнению его личную привязанность к Нему. В переводе на русский и другие языки получается, что ап. Петр огорчен тем, что Господь в третий раз вопрошает о его любви к нему. Но уже «Ориген¹ объясняет его огорчение тем, что Господь в третьем вопросе изменил глагол любви ... Это – тонкость, которая почти не поддается воспроизведению на другие языки. Только латинская Вульгата передает *šgarǫw* через *diligo*, а *filšw* через *amo* и выдерживает различие глаголов в ст. 17» [2, с. 175].

В греческом языке есть четыре основных глагола для выражения отношений любви: *stšrgw*, *™rǫw*, *filšw* и *šgarǫw*. Хотя в общем они являются синонимами, но имеют и особые семантические оттенки.

Глагол *stšrgw* со своими производными, как правило, используется для выражения отношений любви между членами семьи, друзьями, соратниками [8, с. 287–288]. Однако этот глагол может употребляться

¹ Греческий христианский философ, ученый III в. н. э.

и в религиозном контексте для обозначения любви богов к людям. Глагол ἠγάπη с производными часто служит для обозначения страстной любви или стремления [8, с. 288–289]. Хотя этот глагол в христианской богословской литературе (особенно часто у святых Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Василия Анкирского), кроме своего первого значения страстной чувственной любви, может выступать синонимом глаголов φιλέω и ἀγαπάω в значении любви Бога к Своему творению, человека к Богу, любви или стремления к духовным вещам (например, к истине, мудрости (Притч. 4, 6): «Не оставляй ее (мудрость. – *Прим. авт.*), и она будет охранять тебя; люби (ἠγάπησθητι . – *Прим. авт.*) ее, и она будет оберегать тебя»).

Глагол φιλέω употребляется для выражения братской поддержки и просто дружбы между членами семьи, друзьями. «Это слово, начиная с классического периода, используется и в религиозном смысле, обозначая дружбу богов с царями, прорицателями, поэтами, городами и местностями» [1, с. 249].

Глагол ἀγαπάω со своими дериватами первоначально имеет значение «быть довольным чем-либо, стремиться к чему-либо, ценить что-либо, что-либо предпочитать» [1, с. 249]. С IV в. до н. э. возрастает использование этого глагола в отношении лиц. Все чаще слово используется для выражения любви и уважения к гостю, союзнику, другу, покровителю [8, с. 296]. В этот же период слово начинают употреблять и в религиозном контексте, например в смысле любви божества к определенному человеку (царю) или городу. Интересно, что в V–IV вв. до н. э. глагол φιλέω употребляется греческими писателями гораздо чаще, чем глагол ἀγαπάω . Последний имеет в эту эпоху более отчетливый семантический акцент на оценке, интересе, склонности или предпочтении [8, с. 298]. Затем с III в. до н. э. глагол ἀγαπάω стал в эллинистическом койне «общераспространенным словом для обозначения ‘любви к личности’, главным образом вне пределов родства, но не исключая и его» [1, с. 250]. В языке перевода Семидесяти (Септуагинты) глагол ἀγαπάω впервые в истории греческого языка стал употребляться для выражения «любви к Богу к человеку»¹. В Новом Завете глагол ἀγαπάω встречается уже 320 раз. Некоторые

¹ Глагол ἀγαπάω встречается в Септуагинте 277, στῆργω – 1 раз, ἠγάπη – 3 раза, φιλέω – 33 раза. О появлении у глагола ἀγαπάω значения «любви к Богу» см. также: [5, ἀγαπάω].

исследователи, однако, считают, что в этом отрывке (Ин. 21, 15–17) Евангелия от Иоанна глаголы *filſw* и *ϡαρϑw* являются синонимами [7], и, тем не менее, «не может быть сомнения в том, что три вопроса следуют один за другим в порядке нисходящем» [2, с. 175], что можно заметить, изучив древнегреческий текст.

Примеры, выявленные нами в текстах Нового Завета, призваны продемонстрировать важность изучения древнегреческого языка для профессиональной подготовки студентов отделения теологии. Знаменитый гуманист XVI в. Филипп Меланхтон утверждал, что Священное Писание нельзя понять с богословской точки зрения, если прежде оно не будет понято на грамматическом уровне, а Мартин Лютер даже полагал, что истинное и высшее богословие есть ни что иное, как грамматика¹. При этом не отрицается важность переводов, отрицается только возможность заменить ими подлинники в научном и художественном отношении. Закончить хотелось бы словами Сергея Ивановича Соболевского: «Я не хочу сказать, что филология должна стать целью для богослова; нет, богослов всегда должен помнить, где его истинная цель; но в филологии он должен видеть средство, и средство необходимое для достижения намеченной им цели: филология должна быть для него верной помощницей богословия» [3, с. 30].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белоусов А. В. «Любовь к Богу» в контексте истории эллинистических героических культов // XX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2006. – С. 248–251.
2. *Ep. Cassian (Безобразов)*. Водю и кровью и духом. – П.–М. : Centre d'études Russes saint-Georges, 2004. – 251 с.
3. Соболевский С. И. Отношение классической филологии к богословию // Богословский Вестник. – 1910. – № 11. – С. 1–30.
4. Соболевский С. И. Греческий язык библейских текстов. *Koin*». – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2013. – 176 с.
5. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grècque. Histoire des mots. – Paris, 1968–1977. – Vol. I–IV, см. ἀγαπάω.
6. *Hobart W. K.* The Medical Languages of St. Luke. – Grand Rapids : Baker, 1954. – 342 p.

¹ Цит. по: [4, с. 133].

7. *Morris L.* The Gospel According to John. – London : Marshall, Morgan & Scott, 1972. – 846 p.
8. *Söding Th.* Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologischen Beobachtungen an der Wurzel ἀγαπ- // Ephemerides Theologicae Lovanienses. – 1992. – № 68. – S. 287–299.
9. The Greek New Testament. Fourth Revised Edition / ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, and B. M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research. Münster / Westphalia. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. – 812 p.

УДК 811.112.2

Я. С. Немцева

канд. филол. наук, доц. каф. иностранных языков Богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета;
e-mail: yana-nemceva@yandex.ru

ПРОБЛЕМЫ ОТБОРА УЧЕБНЫХ МАТЕРИАЛОВ ДЛЯ ПОДГОТОВКИ ТЕОЛОГОВ-ПЕРЕВОДЧИКОВ В СФЕРЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В статье рассматривается опыт реализации программы «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации» на кафедре иностранных языков Богословского факультета ПСТГУ: составление и организация тематических материалов, подготовка учебных пособий и работа с ними на бакалаврской и магистерской ступенях обучения, предлагается решение проблем, возникающих при письменном и устном узкоспециальном переводе, описывается форма сотрудничества – «преподавание в команде».

Ключевые слова: теологи-переводчики; профессиональная коммуникация; учебные материалы.

Y. S. Nemtseva

Ph.D. (Philology), Associate Professor,
Department of Foreign Languages,
Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University

SELECTION OF TEACHING MATERIALS FOR TRAINING STUDENTS OF SPECIALIZED TRANSLATION IN THE FIELD OF THEOLOGY

The article deals with the experience of the implementation of the course "Specialized translation in the field of theology" taught at the Department of Foreign Languages at the Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University. The author touches upon the following aspects: drawing up and organization of syllabi; development and use of tutorials at the bachelor's and master's stages; dealing with issues of highly specialized translation and interpretation. Special attention is given to a specific form of classroom cooperation, "team teaching".

Key words: students of theology and translation; specialized translation; teaching materials.

В целях подготовки высококлассных, конкурентоспособных специалистов, востребованных в зарубежных организациях и компаниях, сотрудничающих с иностранными партнерами, а также для расширения возможностей выпускников вузов на рынке труда, многие

высшие учебные заведения предлагают программу дополнительного профессионального образования «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации». Исключением не является и Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ), где данная программа реализуется Богословским (БФ) и Филологическим факультетами. Дополнительной важной предпосылкой введения данной программы стало желание профессорско-преподавательского состава PSTГУ повысить научный уровень курсовых и выпускных квалификационных работ своих учащихся и расширить потенциал их профессионального и научного роста. Возможность этого существует при условии умения студентов знакомиться с последними мировыми достижениями в сфере научных изысканий, связанных с их будущей профессией, и свободно пользоваться результатами зарубежных исследований, что подразумевает поиск, анализ, перевод и организацию полученной информации для дальнейшего ее использования.

Потребность в квалифицированных переводчиках научно-богословской литературы в последние годы значительно возросла, ощущается дефицит теологов, владеющих специальными иноязычными знаниями. Межконфессиональный диалог, научные центры по изучению западной религиозной мысли, миссионерская деятельность – вот лишь некоторые области применения языковых знаний. Кроме того, знания языков необходимы и духовным лицам. По словам митрополита Илариона, ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры, священник в наше время – фигура публичная, он должен уметь общаться с людьми, в том числе разных национальностей и конфессий [1].

В данной статье рассматривается опыт реализации программы подготовки теологов-переводчиков на немецком отделении кафедры иностранных языков Богословского факультета PSTГУ, согласно которому иностранный язык интегрируется в систему профессиональной подготовки студентов.

Несмотря на то, что диплом переводчика могут получить только магистранты и аспиранты, процесс подготовки к сдаче квалификационного экзамена начинается еще в период учебы на бакалавриате. В течение первого года обучения студенты, начинающие изучать немецкий язык «с нуля», осваивают базовый курс по фонетике и грамматике (восемь академических часов в неделю). На втором году обучения будущие специалисты начинают получать как общекультурные,

так и специализированные знания. При отборе учебных материалов для студентов-геологов и религиоведов в целях более быстрого и эффективного усвоения лексических единиц было принято решение создать учебное пособие, состоящее из текстов уже известных учащимся молитв, житий, евангельских притч. Результатом этого стало «Введение в религиозную лексику» издательства ПСТГУ, выпущенное в 2008 г. [3]. Данный сборник знакомит слушателей, овладевших теорией и практикой немецкого языка в объеме элементарного курса, с учебными текстами, где в доступной форме формируется будущий лексикон специалиста-переводчика. Студенты заучивают молитвы и псалмы, переводят и пересказывают жития избранных святых, читают библейские отрывки, выполняют задания, способствующие выработке навыков профессионально ориентированного перевода. Формированию лексической базы специалиста способствует словарь, содержащий основные термины и определения с переводом на иностранный язык.

Начиная с третьего курса, в программу добавляется учебное пособие «Введение в перевод богословских текстов» [2]. Основу первой части сборника составляют избранные доклады, представленные на совместных студенческих конференциях в рамках сотрудничества БФ ПСТГУ и Теологического факультета университета им. В. Гумбольдта г. Берлина (ГУ). Во второй части представлены тексты ведущих немецких профессоров в области истории Церкви и конфессий ГУ. Работа с пособием строится по принципу от простого к сложному с упором на обучение квалифицированному письменному переводу. К четвертому курсу, т. е. после овладения учащимися теорией и практикой немецкого языка в объеме основного курса, студенты знакомятся с высоким научным стилем на примере статей профессоров и докторов ГУ. После окончания работы над данным учебным материалом наблюдается значительное улучшение навыков работы с богословскими текстами и профессионально ориентированного перевода.

В целях знакомства с важным историческим событием, повлиявшим на развитие взаимоотношений христиан всего мира, учащимся четвертого курса бакалавриата предлагается учебное пособие «История немецкой Реформации: время, люди, события» [5]. Содержание сборника знакомит с периодом Реформации в Германии XVI в. через соприкосновение с личностями, сотворившими эту эпоху: Георг

Спалатин, Томас Мюнцер, Филип Меланхтон и другими. Ведь даже среди последователей Мартина Лютера были разногласия, которые привели к образованию ветвей реформаторской Церкви. Кроме текстов студентам предлагается просмотр художественного фильма «Luther» (2003), рекомендованный в качестве учебного материала коллегами из ГУ в связи с подробной демонстрацией биографических, исторических фактов и основных вех Реформации. Учащиеся с большим интересом смотрят (с немецкими субтитрами, затем без них) избранные отрывки из фильма, составляют их скрипты, озвучивают эпизоды. В целях развития полемических навыков и формирования активной личности будущего специалиста слушатели получают задания выразить персональное отношение и аргументировать свою точку зрения на затронутую тему.

Для формирования целостной картины исторической и культурной ситуации в стране изучаемого языка студентам рекомендовано учебное пособие «Немецкий исторический портрет» [6], которое позволяет познакомиться с биографиями личностей, сыгравших значительную роль в религиозной жизни средневековой Германии: св. Бонифаций, Алкуин, Ноткер Лабео и другие. Сборник адресован в первую очередь учащимся четвертого курса.

Методика преподавания на магистерской ступени обучения максимально учитывает специфику специальности. Содержание курса ориентировано только на теологическую и религиозно-философскую области. В первый год обучения в магистратуре в качестве учебных материалов целесообразно использовать статьи из немецкой печати, отражающие современное состояние церквей и актуальную религиозную жизнь: «Ökumene jetzt: ein Gott, ein Gaube, eine Kirche», «Papst kommt nach Deutschland», «Wo wohnt Gott?». Они позволяют познакомиться с оригинальными текстами и спецификой газетного языка. Кроме того, кафедрой готовится учебное пособие о героях сопротивления национал-социализму: евангелическом богослове Дитрихе Бонхеффере и православном святом мученике-антифашисте Александре Шморелле, члене группы «Белая Роза». Имена этих христианских борцов широко проставлены и почитаемы в Германии и должны быть известны будущим специалистам-теологам для правильного понимания многих современных публикаций. После изучения данных материалов обучаемым предлагается просмотр публицистического фильма «Die Weiße Rose» с последующим обсуждением.

В качестве материалов для домашнего чтения на втором и третьем курсах бакалавриата студентам предлагаются «Берлинские истории» [7], повествующие о жизни и учебе немецкого студента-теолога. Тематика произведения очень близка обучаемым и вызывает у них живой интерес. Обширное приложение к сборнику содержит информацию о рождественских и пасхальных традициях в Германии и многих других важных страноведческих реалиях. Магистранты второго года обучения в аспекте домашнего чтения знакомятся с жизнеописанием и воспоминаниями Папы Римского Бенедикта XVI «Salz der Erde» [8]. Аудиодиски, прилагаемые к книге, помогают закреплять навыки восприятия иностранной речи на слух.

Таким образом, в процессе подготовки теологов-переводчиков методическая организация изучаемых материалов и лексики соответствует профессионально значимой цели. Содержание учебных пособий, используемых на кафедре, максимально направлено на формирование специальной терминологической базы и приближено к потребностям в знаниях и умениях в области иностранного языка специалистов, участвующих в международном общении в сферах сравнительного богословия, церковной истории, литургического предания, патрологии. Опираясь на запас полученных профессиональных знаний, процесс усвоения материала является весьма успешным.

Итоговая реализация полученных компетенций происходит при написании выпускной квалификационной работы. Поиск текстов для подготовки переводческих дипломов осуществляется с учетом специализации магистранта. После отбора научной статьи или главы из книги объемом 35 страниц и утверждения текста научным руководителем с профилирующей кафедры начинается собственно подготовка переводческого диплома. Этапы работы контролируются научным руководителем, прикрепляемым кафедрой иностранных языков. Параллельно с переводом пишется богословско-лингвистический комментарий объемом до десяти страниц, представляющий собой пояснения специфических терминов, событий, явлений, имен.

В целях профилактики основных грамматических трудностей, встречающихся в научных текстах, студентам, начиная со второго семестра третьего курса, предлагается целый комплекс специальных упражнений. Задания основываются на повторении грамматических норм языка, вызывающих особую сложность и необходимых

для полного понимания содержания, например, *der Konjunktiv, das erweiterte Attribut*.

При обучении устному последовательному переводу основные трудности связаны с неразвитостью оперативной памяти учащихся, а также с отсутствием у них привычки к публичным выступлениям, что приводит к их скованности и неумению подать свой перевод профессионально. Эффективной учебной технологией по преодолению данной проблемы может стать проведение тренингов, позволяющих моделировать ситуации перевода и упражнять эмоциональную, волевую и экзистенциальную сферы в условиях полигона. В обстоятельствах, максимально приближенных к реальным, будущий специалист учится самостоятельности, способности решать проблемы, управлять своим поведением и чувствами.

Развитием памяти учащихся следует заниматься на практических занятиях в течение всего периода обучения. Комплекс упражнений должен включать речевое аудирование различной продолжительности с последующим осмыслением, выделением лексико-семантической цепочки при помощи ключевых слов и заключительным воспроизведением. В качестве аутентичных материалов при проведении обучения в условиях полигона используются видео- и аудиозаписи религиозно-философской тематики разного уровня сложности, например, научно-популярный фильм «*Das Christentum*» из цикла «*Мировые религии*», видеозаписи выступлений гостевых немецкоязычных профессоров.

Таким образом, выбор методов преподавания обусловлен необходимостью максимально приблизить образовательный процесс к реальности. Кроме названного, сотрудниками кафедры используются различные методы проблемного обучения, сочетание групповой и индивидуальной работы, выполнение проектов, конкурсный письменный перевод.

При подготовке теологов-переводчиков в области профессиональной коммуникации преподавателю иностранного языка бывает подчас недостаточно стандартных навыков обучения своей дисциплине, ему необходимы компетентное ведение основных предметов в области богословия, философии религии, мировых религий и религиозных аспектов культуры и определенный тезаурусный уровень. Вследствие отсутствия такого рода знаний преподаватели общего иностранного языка сталкиваются с трудностями при понимании и переводе

специальных материалов и вынуждены зачастую принимать от студентов исправления своих ошибок.

Для исключения подобных проблем на кафедре иностранных языков БФ ПСТГУ уже несколько лет успешно реализуется подход «преподавание в команде» [4, с. 135], который подразумевает сотрудничество двух специалистов – преподавателя-филолога и теолога-переводчика. Работая над подготовкой дипломных переводов, первый помогает преодолевать трудности грамматического и стилистического характера, второй отвечает за точность научно-богословской составляющей, адекватную, в случае необходимости, интерпретацию, отсутствие терминологических ошибок. Таким образом, синергия учащегося, обладающего сформированной когнитивной базой и прошедшего углубленный языковой курс обучения, преподавателя-предметника со знанием иностранного языка и специалиста-филолога позволяют получать «на выходе» высококачественные работы по переводу узкоспециальных текстов.

Представленные учебные материалы могут быть рекомендованы кафедрам иностранных языков и профессиональной коммуникации в области теологии. Результаты работы по ним признаны успешными как преподавателями Филологического факультета ПСТГУ, рецензирующими переводческие дипломы, так и зарубежными коллегами. Демонстрация языковых профессиональных компетенций магистрантов ПСТГУ получает высокую оценку в течение их стажировок на Теологическом факультете университета им. Братьев Гумбольдт г. Берлина, а также во время регулярных совместных студенческих конференциях ГУ и ПСТГУ. Полученные знания позволяют студентам работать в немецких библиотеках и самостоятельно обрабатывать научную литературу, что, по мнению научных руководителей профилирующих кафедр, уже значительно повысило качество бакалаврских работ и магистерских диссертаций за последние годы. Следовательно, программа дополнительной квалификации «Переводчик в сфере профессиональной коммуникации» на БФ ПСТГУ с успехом реализуется.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алфеев Иларион, митрополит Волоколамский*. В нынешних условиях глобального мира иностранные языки являются большим богатством. – Официальный сайт Московского патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3444121.html>.

2. Введение в перевод богословских текстов: учеб. пособие (на нем. языке) / сост. Г. А. Тюрина. – Ч. 1. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 54 с.
3. Введение в религиозную лексику : учеб. пособие / сост. Я. С. Немцева. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. – 90 с.
4. *Видишева С. К.* Специфика профессиональной лингводидактики. Межкультурная коммуникация и профессионально ориентированное обучение иностранным языкам : материалы V Междунар. науч. конф., посв. 90-летию образования Белорус. гос. ун-та. Минск, 28 окт. 2011 г. / редкол. : В. Г. Шадурский [и др.]. – Минск : БГУ, 2011. – 191 с.
5. История немецкой Реформации: время, люди, события: учеб. пособие по аспекту «Страноведение» (на нем. языке) / сост. : Л. С. Никифорова, Я. С. Немцева. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 54 с.
6. Немецкий исторический портрет : учеб. пособие по аспекту «История Германии» (на нем. языке) / сост. Я. С. Немцева. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. – 41 с.
7. *Hansen H.* Berliner Geschichten : учеб. пособие по домашнему чтению (Немецкий язык) / сост. Я. С. Немцева. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 150 с.
8. *Ratzinger J.* Benedikt XVI. Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend / Ein Gespräch mit P. Seewald. – München, 2005. – 302 S.