

Департамент образования Вологодской области
Вологодский институт развития образования
Вологодский государственный педагогический университет

С. Н. Ипатова

Святитель Игнатий
как проповедник

Лингвистическое исследование

1435313

Вологда
2007

ББК 81.2-~~Рус-б~~
И 76

Печатается по решению областного научно-методического совета по русскому языку, литературе и культуре

Автор

С. Н. Ипатова, кандидат филологических наук

Научный редактор

Г. В. Судаков, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой русского языка
Вологодского государственного педагогического университета

*На обложке – фото архиепископа Вологодского
и Великоустюжского Максимилиана*

ISBN 978-5-87590-286-4

© Департамент образования
Вологодской области, 2007
© ВИРО, издательский центр, 2007
© ВГПУ, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	5
ГЛАВА 1	
Формы и функции диалогичности проповеднических текстов святителя Игнатия	14
1.1. Диалогические отношения в проповеди	14
1.2. Средства выражения диалогичности в проповеди святителя Игнатия	18
1.3. Особенности функционирования в проповеди святителя Игнатия диалогических форм согласия и несогласия	43
<i>Выводы</i>	46
ГЛАВА 2	
Жанровая специфика произведений святителя Игнатия	49
2.1. Коммуникативные тактики в творчестве святителя Игнатия	51
2.2. Традиционные проповеднические жанры святителя Игнатия	66
2.3. Нетрадиционные проповеднические жанры святителя Игнатия	88
<i>Выводы</i>	104
ГЛАВА 3	
Слово-символ как основа текста проповеди святителя Игнатия	108
3.1. Проблемы лингвистического и семиотического исследования символа	108
3.2. Концепты <i>видение</i> и <i>созерцание</i> как источник символического плана проповеди святителя Игнатия	112

3.3. Образы видимой природы как составная часть символов святителя Игнатия	115
3.4. Выражение концепта <i>жизнь</i> в символах святителя Игнатия	141
<i>Выводы</i>	158
<i>Заключение</i>	161
<i>Библиография</i>	164
<i>Источники</i>	179
<i>Публикации автора монографии</i>	180
<i>Список сокращений</i>	182



Введение

Тексты проповедей XIX в. привлекают внимание различных исследователей: филологов, историков, этнографов, культурологов и др. Проповедь в кругу самых различных языковых памятников является важнейшим свидетельством об истории языка, словесности, духовной культуры и общества в целом.

Проповедь как речевой жанр относится к *церковно-проповедническому стилю русского языка*. Слово *стиль* для характеристики проповедей впервые употребил ректор Киево-Могилянской академии Иоанникий Голятовский и издал в Киеве в 1659 г. сборник проповедей под названием «Ключ разумения». На русской почве только в XVIII в. *стиль, стилус, штиль, штыль* вытесняют старые русские: *род сказания, род глаголаня*. В XIX в. слово *стиль* встречается в гомилетике Якова Амфитеатрова: «Внешний характер церковного собеседования есть выражение характера внутреннего через слова, предложения, обороты и другие словесные формы... Сей характер обыкновенно называется слогом или стилем» [Амфитеатров 2: 111]. В настоящее время эта функциональная разновидность русского языка остается малоизученной, хотя и привлекает к себе все больший интерес филологов. Как коммуникативная система, функционирующая в сфере религии, церковно-проповеднический стиль по-разному определяется современными исследователями: религиозный язык, культовый язык, религиозный дискурс [Войтак 214], сакральный язык [Колесов 2002: 13], религиозно-проповеднический стиль [Крысин; Гольберг], церковно-проповеднический стиль [Грудева], церковно-религиозный стиль [Крылова] и др. Имеющиеся исследования о проповеди как жанре в основном построены на материале

проповедей либо средневековых [Буланин 1989; Сазонова; Лихачев; Еремин 1962, 1968; Елеонская, Каравашкин; Кагарлицкий и др.], либо современных [Шмелев; Розанова; Прохватилова 1999].

Исследование церковно-проповеднического стиля не может быть полным без тщательного изучения языка отдельных духовных писателей с XVIII в. до наших дней. С XVIII в. русская проповедь приобретает характер самостоятельности, значительно ослабляется влияние византийских и латинопольских образцов [Катаев 157; Разумихин 97; Живов 377]. Это время, когда церковно-проповеднический стиль русского языка проявляется как сформировавшаяся коммуникативная система. В русской проповеди до XVIII в., а также в святоотеческой и ранневизантийской можно видеть истоки развития этого стиля.

Данная книга посвящена исследованию стиля проповедей одного из виднейших духовных писателей XIX в. святителя Игнатия (Брянчанинова) (1807–1867). Святитель Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов) родился в селе Покровском Грязовецкого уезда Вологодской губернии. Его отец – Александр Семенович – принадлежал к старинной дворянской фамилии Брянчаниновых. Дмитрий с детства мечтал стать монахом, но отец отдал его в Главное военное инженерное училище Санкт-Петербурга, которое юноша успешно закончил в 1826 г. В 1827 г. Дмитрий вступил в число послушников Александро-Свирского монастыря Олонецкой губернии, подвизался в Оптиной и Семигородской пустынях, Кирилло-Новозерском и Дионисиево-Глушицком монастырях. В 1831 г. Вологодский епископ Стефан постриг Димитрия в монашество с наречением имени Игнатий в честь священномученика Игнатия Богоносца. Два года монах Игнатий настоятельствовавал в Пельшемском Лопотовом монастыре, возродил обитель и был возведен в сан игумена. С 1834 г. свт. Игнатий – архим. Троице-Сергиевой пустыни, с 1838 г. – благочинный всех монастырей Петербургской епархии, а в 1857 г. свт. Игнатий был посвящен в сан епископа Кавказского и Черноморского. По причине тяжелой болезни в 1861 г. свт. Игнатий уволился на покой в Николо-Бабаевский монастырь, где

мирно скончался в 1867 г. Свт. Игнатий оставил богатое литературно-богословское наследие: «Аскетические опыты» – статьи, написанные в Сергиевой пустыни, «Аскетическая проповедь», включающая проповеди, произнесенные на Кавказе, «Приношение современному монашеству» и «Отечник» – советы и наставления монашествующим о духовной жизни, а также очерки о русских монастырях и переводы творений свв. отцов Церкви.

Основным источником данного исследования являются три тома творений свт. Игнатия: два тома, объединенные названием «Аскетические опыты», и «Аскетическая проповедь», представляющая собой неполный годичный цикл проповедей (пять седмиц (из восьми) от Пасхи до Пятидесятницы, с 21-й седмицы от Пятидесятницы до Великого поста, все седмицы Великого Поста). Проповеди расположены в сборнике в соответствии с началом года по светскому календарю.

Свт. Игнатий был канонизирован в 1988 г. как «подвижник благочестия, автор многочисленных творений, аскет и учитель христианской жизни, труды которого по глубине и духовному содержанию раскрывают дух святоотеческого предания и являются его продолжением» [Деяние 165], его память отмечается 13 мая по новому стилю. Видя такую формулировку канонизации свт. Игнатия, невольно удивляешься тому факту, что в XIX в. труды этого богослова читались с большой осторожностью, многие из них подвергались строгой цензуре. Учебники по гомилетике и истории церковного красноречия, издававшиеся для духовных академий и семинарий в конце XIX – начале XX в., многочисленные руководства по церковному проповедованию, печатавшиеся в церковных журналах того времени («Руководство для сельских пастырей», «Странник», «Домашняя беседа» и др.), содержат очень мало сведений об этом епископе, в состав ни одной из гомилетических хрестоматий не вошли его проповеди [Поторжинский 1879, 1887, 1912; Дударев; Булгаков 1915; Чепик].

Можно сделать предположение: труды свт. Игнатия не воспринимались в XIX в. как образец церковно-проповеднического стиля по двум основным причинам – внешней и внутренней. Внешней причиной послужило необычное для

архиерея XIX в. духовное становление свт. Игнатия (он не получил специального духовного образования). Внутренняя причина обусловлена двумя факторами:

– яркое своеобразие проповедей свт. Игнатия (см., например, мнение современника свт. Игнатия: «Слово о смерти» столь же мало походит на слово – в том смысле, в каком оно понимается в духовной литературе, – сколько и поучение в неделю 13-ю по Пятидесятнице... на поучения, какие произносятся в церквах» [Матвеевский 28]; в единственной прижизненной публикации также было отмечено своеобразие творений свт. Игнатия: «Поучения преосвященного Игнатия заслуживают внимания как со стороны выбора содержания, так и со стороны изложения» [Там же 26]);

– не признанные Православной Церковью каноническими некоторые религиозные воззрения свт. Игнатия, содержащиеся в «Слове о смерти»: «учение 1) о телесности души и духов, 2) о чувственности рая, 3) о нахождении ада во внутренности земли и 4) о расположении злых духов и мытарств в воздухе» [Там же 28]. Критикуя эти воззрения, П. Матвеевский отмечает глубину исследования данных вопросов свт. Игнатием: «Прежде, нежели мы изложим свои замечания на вышеприведенные мнения, не можем не признать, что еще ни одна эсхатология, или часть богословия, рассматривающая последние события, касающиеся мира и человека, не входила в такое подробное решение этих вопросов, какое сделано автором» [Там же].

В начале XIX в. в трудах различных проповедников формировался образец проповеднического языка, не допускалось малейшего несоответствия этому образцу, т. к. «отступления от нормы понимались здесь не только как стилистические погрешности, но и как проявления неблагочестия» [Живов 486]. При Николае I (1825–1855) проповедь была поставлена в весьма узкие рамки. «Повсеместный цензурный надзор вынуждал проповедника ограничиваться отвлеченными поучениями, апологетическая ценность которых была невелика, ибо само их содержание предполагало отказ от всякой критики, примеров из жизни... В целом проповедь 1 половины XIX в. являет собой довольно однообразную картину, но все же в ней есть и исключения – как бы предвестники будущего развития

во 2 половине XIX в.» [Смолич 1996, 2: 35]. Свт. Игнатий неоднократно проводил правку своих творений, законченный вид его духовные произведения получили в 60-е гг. XIX в. Стилистическая правка должна была приводить в соответствие язык и содержание проповеди.

Язык проповедей свт. Игнатия и особенности церковно-проповеднического стиля русского языка XIX в. практически не изучены, между тем эта функциональная разновидность играла важнейшую роль в развитии русского литературного языка и в становлении русского речевого идеала. Имеющиеся публикации об этом епископе касаются прежде всего его биографии (труд иеромонаха Игнатия (Садковского) «В поисках Живаго Бога» (1913) [Садковский], [Биографический очерк; Кончина преосвященного Игнатия; Беловолов; Михаил; Виктор]) или особенностей религиозно-нравственных воззрений святителя (труд иеромонаха Илиодора (Труфанова) «Религиозно-нравственное мировоззрение свт. Игнатия» (1905), фундаментальный труд Л. Соколова «Святитель Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения» (1915), магистерское сочинение доцента МДА игумена М. Лозинского «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова)» в двух томах с шеститомным приложением (1968) [Труфанов; Соколов; Лозинский] (см. также [Тертышников; Чинякова; Афанасьев, Воропаев; Феофан; Флоровский 1937: 393–397])). Немногочисленные современные лингвистические исследования творчества свт. Игнатия касаются жанровой [Судаков 2002, 2003] или концептуальной [Крылов] организации его проповеди, а также особенностей эпистолярного наследия этого писателя [Постовалова 2000].

Труды свт. Игнатия представляют нравственно-аскетическое направление проповеди XIX в. В современном православном понимании аскетизм считается «общехристианской обязанностью, осуществляемой в различных формах» [Зарин 15]: и в монашестве, и в общественно-деятельной жизни в миру. Такое понимание аскетизма сложилось в XIX в. благодаря деятельности оптинских старцев, которые повлияли на духовную жизнь не только монахов, но и мирян, живших вне монастырских стен. Оптинский старец

Леонид (1768–1841), под руководством которого начинал свой монашеский подвиг свт. Игнатий, как указывает И. К. Смолич, вывел старчество из монастырских стен и распространил его на внешний мир. «Так аскетическая традиция Восточной Церкви в русском старчестве усвоила себе новую форму» [Смолич 1997: 367], которая заключалась в восстановлении духовного родства между монашеством и народом. Трудями отца Леонида Оптина пустынь стала духовным центром России. Здесь сложилась оптинская школа, которая почти целое столетие (1828–1922) оказывала значительное воздействие на духовную жизнь России.

Оптинская школа сложилась под влиянием учеников св. Паисия Величковского (1722–1794). В традиции старца Паисия началось возрождение аскезы и мистики, которая в последний раз с особой мощью проявилась у исихастов XIV в. [Смолич 1997: 322]. В русской духовной литературе эта возрожденная византийская традиция проявилась в первой половине XIX в. В это время в Оптиной пустыни издаются святоотеческие переводы духовных книг св. Паисия Величковского и его учеников (перевод «Наставлений» св. Исаака Сирского, «Вопросов и ответов» преп. Максима Исповедника, «Поучений» преп. Феодора Студита, «Наставлений» аввы Варсонофия, «Добротолюбия»). «В короткий срок в русский читательский обиход был введен ряд образцовых книг для духовного чтения и размышления. Духовный спрос на эти книги уже существовал... К старым и переводным книгам присоединились новые и самостоятельные опыты...» [Флоровский 1937: 393].

С аскетической школой св. Паисия Величковского поддерживали духовную связь почти все представители ученого монашества. Вступившие на борьбу с обмирщением религиозности, распространением влияния иностранной литературы духовные писатели XIX в. перестраивали нравственное богословие заново как учение о духовной жизни. Так, нравственно-практическое направление церковной проповеди конца XVIII в. и первой половины XIX в., виднейшими представителями которого являлись свт. Тихон, епископ Воронежский, митр. Московский Платон (Левшин), митр. Московский Филарет (Дроздов), архиеп. Херсонский Иннокентий (Бори-

сов) и др., сменило нравственно-аскетическое направление в трудах свт. Игнатия и свт. Феофана (Говорова). Одновременно развивалось и общественно-публицистическое направление, которое нашло отражение в проповедях епископа Смоленского Иоанна (Соколова), архиеп. Херсонского Димитрия (Муретова), архиеп. Харьковского Амвросия (Ключарева) и др.

Свт. Игнатий снискал особое признание монашества благодаря своей аскетической жизни, связи со старчеством и своим сочинениям. В своих творениях свт. Игнатий выступает как борец с церковным либерализмом и с затянувшимся кризисом монашества. Возрожденная созерцательная аскетическая традиция Восточной Церкви нашла отражение и в литературной, и в подвижнической деятельности свт. Игнатия. «Его сочинения говорят о том, что Игнатий был и аскетом и мистиком» [Смолич 1997: 361].

Значительный вклад в развитие проповеди в XIX в. внесли реформы духовной школы. В результате школьной реформы 1808–1814 гг. в духовной академии риторику заменила гомилетика, и почти сразу возникла проблема отношения проповеди к ораторскому искусству, которая по-разному решалась дореволюционными гомилетами, соответствуя двум традициям: августинской и григорианской. Согласно первой точке зрения, гомилетика восходит к классической риторике, ораторской речи. Эта точка зрения нашла отражение в «Руководстве к церковному красноречию» [Руководство 57], в рукописном «Опыте наставления в церковном красноречии» А. И. Пушкина [Пушков], в «Чтениях о духовной словесности» Я. К. Амфитеатрова [Амфитеатров], в трудах его последователей [Лонгинов; Антоний, митр.; Говоров; Троицкий; Чепик; Фаворов]. Другая традиция, григорианская, связывает проповедь с функцией благодатной жизни Церкви, опирается на учение о проповеди, содержащееся в Библии (Ин. 16: 13, 14: 26; Мф. 10: 19; Мк. 13: 11; Лк. 12: 12; 1 Кор. 2: 4, 12, 13; 1 Ин. 2: 20, 27). Проповедь трактуется как воплощение Божественной энергии (харизмы), которая через священника передается слушателям. В этой традиции проповедь не признается жанром ораторского искусства [Никольский; Кутепов; Барсов 1867, 1899; Тареев]. Тенденции объединения риторического и ан-

тириторического направлений нашли отражение в трудах гомилетов рубежа XIX–XX вв. [Юрьевский; Певницкий; Булгаков 1916; Ветелев]. Нужно отметить, что первая точка зрения в XIX в. не была представлена однозначно. Признание за проповедью исключительно художественной стороны в высказываниях типа «она есть такой род речи, в которой начала откровенной религии с их последствиями, или истины слова Божия, излагаются для назидания народа по правилам красноречия» [Пушков 112] больше свойственно исследователям второй половины XX в. Гомилеты XIX – начала XX в., относя проповедь к искусству красноречия, под красноречием разумели простой «технический термин»:

Красноречие имеет в науке значение технического термина, который прилагается ко всякому публичному слову, предлагаемому перед народом» [Певницкий 6]. В. Ф. Певницкий выделяет две стороны проповеди: ораторскую, имеющую общие законы со светской словесностью; церковно-религиозную, согласно которой проповедь – выполнение религиозного служения и продолжение и раскрытие Евангелия [Певницкий 10].

Филологами XX в. проповеднические тексты обычно не относятся к особому функциональному стилю русского языка, а рассматриваются в области частной риторики – духовном (церковно-богословском) красноречии. Исследователи XX в. говорят о частичном заимствовании проповедью риторических приемов из раздела элокуции [Буланин 1989: 15], заимствовании требований к композиции, соответствующих риторической диспозиции [Безменова 9; Нефедьева 280], или полной идентичности проповеди риторическому мастерству [Бегунов 75; Черторицкая 8; Кочеткова; Михальская и др.].

Представляется целесообразным исследование творчества свт. Игнатия проводить с точки зрения двух аспектов: коммуникативного и жанрового. Коммуникативно-жанровая дифференциация его творчества позволит конкретизировать функциональную специфику изучаемых текстов, их отношение к классическому риторическому канону и схоластической гомилетике, а также позволит решить вопрос о том, в какой мере отражается личность свт. Игнатия в его пропо-

веди. На неоднозначность ответа на этот вопрос указывал гомилет прошлого В. Ф. Певницкий. С одной стороны, в проповеди «нет места для проявления личной оригинальности» [Певницкий 75], в связи с чем понятие образа автора может быть расширено: его можно понимать не только в применении к конкретному проповеднику, а вообще к автору церковно-проповеднических текстов. С другой стороны, при «восприятии истины духом проповедника... он перерабатывает или изменяет ее форму применительно к нуждам или восприимлемости своих слушателей. То недостаток проповеди, если в ней не видно отпечатка личного элемента или личного воздействия проповедника...» [Там же 76]. В этом ответе отражается «своеобразная парадоксия религиозного восприятия: будучи из всех жизненных актов наиболее индивидуальным, лично выстраданным, лично обусловленным, оно в то же время оказывается и наиболее универсальным – яркий знак того, что между индивидуальным и универсальным нет противоположности» [Булгаков 1994: 52]. Сказанное позволяет сделать предположение, что индивидуальный стиль свт. Игнатия может отражать закономерные процессы развития церковно-проповеднического стиля.

Исследование церковно-проповеднического стиля в жанрово-коммуникативном аспекте позволит с большей степенью полноты отразить функционально-стилистическую систему русского языка XIX в., выявить в этой системе закономерные и индивидуальные явления, свойственные текстам отдельных проповедников, в частности свт. Игнатия.





ГЛАВА 1

ФОРМЫ И ФУНКЦИИ ДИАЛОГИЧНОСТИ ПРОПОВЕДНИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ

1.1. Диалогические отношения в проповеди

Особое внимание исследователей привлекает проблема определения специфики диалогичности проповеднических текстов. Являясь важнейшим компонентом структуры текста, диалог отражает особенности индивидуального стиля автора.

В понимании диалога существуют две точки зрения. Согласно узкому пониманию, диалог – одна из композиционных форм речи (диалогическая и монологическая речь), с точки зрения широкого понимания, «каждый монолог является репликой большого диалога» [Бахтин 313]. Признание диалогичности любого текста встречается еще в античности, в риторике Аристотеля, получает завершение у М. М. Бахтина. Последний положил начало и широкому пониманию диалога как всякого речевого общения и как формообразующего принципа духа, неполной противоположностью которого является монолог. Диалогические отношения, согласно М. М. Бахтину, – понятие более широкого плана, нежели диалогическая речь в узком смысле, под которой понимается взаимное общение, при котором активность и пассивность переходят от одного участника коммуникации к другому, а наиболее благоприятной является атмосфера нравственного равенства говорящих [Бахтин 321].

Монолог многими признается искусственной языковой формой [Щерба 3–4 – приложение; Арутюнова 1992: 52]. Его связывают с «авторитетностью, ритуалом, церемонией и пр.» [Якубинский 34], с книжной, повествовательной речью [Золотова 1973: 335], указывается, что письменный монолог проецирует сложное протекание речевого процесса [Якубинский 37].

Проповедь по количеству активных участников речи представляет собой монолог, но она отмечена и диалогичностью в широком смысле. А. К. Михальская признает проповедь монологичной только «по форме», указывает на приемы и средства диалогизации: «слова высоких духовных авторитетов – святых отцов, учителей и наставников... и голос самого оратора» [Михальская 65–66]. Для О. А. Прохвятиловой признак диалогичности является доминирующим в проповеди [Прохвятилова 1998]. По мнению О. Т. Лойко, вся «христианская культура в наибольшей степени диалогична и дихотомична» [Лойко 51].

С другой точки зрения, «проповедующий голос по природе своей монологичен» [Аверинцев 1997: 223]. Полностью отрицает диалогичность в текстах церковно-проповеднического стиля А. А. Ильин. Говоря об отсутствии в проповеди диалога, А. А. Ильин подразумевает под последним прежде всего диалог, представляющий собой конфликтный тип семантического взаимодействия авторской и чужой речи с несовпадением точек зрения говорящего и субъекта цитируемой речи [Ильин 16]. Противоположная точка зрения: «Нельзя... понимать диалогические отношения упрощенно и односторонне, сводя их к противоречию, борьбе, спору, несогласию. Согласие – одна из важнейших форм диалогических отношений» [Бахтин 321]. Таким образом, на категорию диалогичности в проповеди существуют две точки зрения. Специфика диалогичности-монологичности как коммуникативной категории в текстах свт. Игнатия, по-видимому, должна определяться через специфику субъектной сферы проповеднических текстов. Автор, образ автора и адресат составляют архитектонику данного объекта исследования.

Проповедь как жанр церковно-проповеднического стиля обладает всем набором признаков монолога: длительная форма воздействия на адресата; связность, построенность, композиционная сложность; односторонний характер высказывания, не рассчитанный на немедленную реплику адресата; наличие заданности, предварительного обдумывания [Якубинский 25].

Существуют проповеднические тексты-диалоги как композиционные формы речи, например катехизические «Вопросы преподобного Дорофея и ответы, данные на них святыми старцами Варсонуфием великим и Иоанном пророком» [Дорофей 211–268]. Если у аввы Дорофея диалог представлен в вопросно-ответной форме, то свт. Игнатий разнообразит диалогическое общение, привносит в него элемент дискуссии между участниками диалога. Сравним реплику ученика: «Суждение старца Серафима представляется мне слишком строгим» и ответную реплику его собеседника старца: «Оно представляется таким только при поверхностном взгляде на него...» (1: 204)¹. У свт. Игнатия тексты-диалоги обозначены в заглавии жанрами *беседа*, *разговор*, *совещание*: «О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником (в 3 отделах)» (1: 203–296); «О смирении. Разговор между старцем и учеником его» (1: 304–318); «О монашестве. Разговор между православными христианами, мирянином и монахом» (1: 453–495); «Совещание души с умом» (2: 109–118). От диалога в узком смысле слова следует отличать диалогические отношения, возникающие в монологическом тексте. Предположительно, диалогические отношения в широком понимании в проповеди свт. Игнатия могут возникать на нескольких коммуникативных уровнях, которые представлены ниже.

1. На собственно нарративном уровне, или внутритекстовом обе стороны коммуникации представлены экс-

¹ Здесь и далее в круглых скобках указывается том и страница следующего издания: Святитель Игнатий (Брянчанинов). Творения: В семи томах. – М., 1993.

плицитно. Здесь коммуникация возможна в разных концептуальных системах:

- человека с Богом,
- человека с человеком,
- человека со своими мыслями – состоит из реплик, называемых в святоотеческой литературе «греховными помыслами», обращенность которых имеет внутренний характер, они направлены на диалог в душе человека (коммуникация, ведущая к конфликту на втором уровне), а также диалог других персонифицированных составных частей человека, например души и ума («Совещание души с умом» (1: 109–118)).

2. Уровень, свойственный неканонической речевой ситуации, отражает диалогические отношения на внешнетекстовом уровне:

- между автором и адресатом проповеди,
- между проповедником и носителями чужого голоса, чужой точки зрения. На этом уровне, по мнению некоторых исследователей, формируется полифония, основанная на прямых указаниях чужих мнений и неявных заимствованиях из Священного Писания и святоотеческих произведений [Бахтин 321].

3. Автокоммуникативный уровень представляет диалог автора с самим собой. По мнению Ю. М. Лотмана, такая модель наиболее последовательно представлена «не в искусстве, а в моралистических и религиозных текстах» [Лотман 1999: 39].

4. Молитвенный уровень (гиперкоммуникация – термин О. Прохвятиловой) обычно представлен в молитвенном коммуникативном блоке. В широком смысле этот уровень присущ любому тексту: кроме простого адресата, «автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего нададресата (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в данном историческом времени... В разные эпохи и при разном миропонимании этот нададресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные и

идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести). Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога» [Бахтин 323]. Бесспорно, что гиперкоммуникация православного дискурса имеет свою специфику.

1.2. Средства выражения диалогичности в проповеди святителя Игнатия

В диалоге могут реализовываться различные речевые акты: вопрос, побуждение, согласие, предупреждение, увещание и др. Рассмотрим некоторые из них.

1.2.1. Вопросительные высказывания в проповеди святителя Игнатия

Как известно, вопрос является основным типом речевого акта, наряду с сообщением и побуждением. Вопрос предназначен вызвать определенную реакцию адресата речи, а именно «ответ в диалоге в форме сообщения» [Булыгина, Шмелев 110]. Основной проблемой для нас становится определить, какую функцию выполняют вопросительные предложения в проповеди, помимо того, что они являются основным средством выражения вопросов.

Вопросительное предложение, по мнению многих ученых, несет в себе потенциальную диалогичность [Кожина 1981; Светлана]. За рамками этого утверждения находятся риторические вопросы, потенциальная диалогичность в них обычно не реализуется, т. к. такие вопросы равнозначны «утверждению того предложения, которое получится, если вопросительное местоимение заменить на отрицательное...» [Падучева 306]. Основная функция риторического вопроса носит регистрирующую функцию [Сергеева 62].

Согласно другой точке зрения, риторические вопросы являются фигурами диалогизации [Кожина 1981; Светлана 42–43; Волков 87]. «Целенаправленность риториче-

ских конструкций – не побудить слушателя (читателя) к ответу, но заострить внимание собеседника на передаваемой информации, их основное внутреннее отношение – диалогичность» [Терешкина 17] (см. также Сергеева 60)]. По мнению Н. Н. Розановой, «вопросительные реплики в речи священника не являются иллокутивным вынуждением, обращенным к собеседнику, а представляют собой чисто риторический прием воздействия на слушателей» [Розанова 348]. Вопросы как средство диалогизации в проповеди свт. Игнатия могут задаваться на разных коммуникативных уровнях.

1 уровень – внутритекстовая коммуникация, нарративный

На нарративном уровне вопрос и ответ принадлежат разным коммуникантам. Примером коммуникации человека с Богом может служить такой отрывок: *«Пилат обиделся Христовым молчанием, которое ему показалось гордым. “Мне ли, – сказал он, – не отвечаешь? Или не знаешь, что я имею власть отпустить тебя и власть распять тебя?”»* (1: 540). Этот модальный вопрос Пилата, обращенный к Иисусу Христу, служит раскрытию христианского понятия смиренномудрия. Свт. Игнатий переводит евангельский отрывок с книжного церковнославянского языка на русский (ср. в Евангелии: «Мне ли не глаголеши; не веси ли, яко власть имам распятия тя, и власть имам пустити тя» (Ин. 19: 10)). В проповеди вопрос с *или*, следующий за речевым актом, косвенно выражающим упрек и требование ответа, сигнализирует о том, что Пилат ожидает отказ в ответе со стороны адресата (Иисуса Христа). Евангельский ответ Иисуса Христа в проповеди пропозиционируется и интерпретируется: *«Господь объяснил свое молчание явлением воли Божией...»*. Затем делается вывод, в котором раскрывается понятие смирения, не заявленное специально в вопросительном предложении: *«Пилат от собственной гордости был не способен понять, что ему предстояло всесовершенное смирение: вочеловечившийся Бог»* (1: 540).

Другой вопрос на этом коммуникативном уровне, содержащий упрек фарисеев к ученикам Иисуса Христа («*Почто, – говорили они ученикам Иисуса, – почто с мытарями и грешниками Учитель ваш ест и пьет?*» (ср. Мф. 9: 11)), получает ответ в риторическом вопросе проповедника, обращенном к фарисеям («*Скажите прежде, фарисеи, почему вы называете этих людей грешниками? Не ближе ли их назвать счастливыми...*») и одновременно к адресату проповеди, где свт. Игнатий предлагает пример обращения к Богу («*Не лучше ли вам сказать: “Мы грешники! И нас прими, милосердый Иисус, к стопам Твоим”*» (1: 408–409)). В этом фрагменте совместились три уровня коммуникации: нарративный (вопрос фарисеев к ученикам Иисуса Христа), внешнетекстовый (неявно выраженное обращение проповедника к своему адресату), гиперкоммуникативный (обращение к Богу в высказывании с ирреальной модальностью).

Рассмотрим другой вопрос, включенный в каноническую нарративную ситуацию: «*Что значит веровать?*» – спросили одного великаго угодника Божия. Он отвечал: «*Веровать – значит пребывать в смирении и милости*» (1: 539). Этот частичный диктальный вопрос и ответ на него с коммуникативным центром *веровать* включены в нарративную ситуацию, однако отсутствие указателей на конкретных участников речевого акта (неопределенно-личная форма 3 л. мн. ч. *спросили*), а также замена имени собственного (авва Пимен Великий) описательной характеристикой в положительном плане с функцией авторитаризации («*одного великаго угодника Божия*») указывают на важность этого вопроса в нравоучительном плане для всех и позволяют перевести его на внешнекоммуникативный уровень с целью поучения проповедником своей паствы (сравните подобную модель диалога со св. Исааком Сирским: «*Что значит чистое сердце?*» – спросили одного великаго наставника иночествующих. Он отвечал: «*Сердце по подобию Божества движимое безмерным чувством милости ко всем созданиям*» (1: 520)).

Некоторые вопросы могут замыкаться в коммуникативной ситуации диалога человека с греховными помыслами: *«Что значит это? – Велик ли это грех? – Что это за грех? – Это не грех!»* (1: 368). Здесь свт. Игнатий показывает, что цепочка вопросов такого рода, не переходя на уровень внешнетекстовой коммуникации, т. е. разговор с проповедником, заведомо ведет к формированию ложного представления, на что святитель указывает специально, как бы со стороны наблюдая этот диалог: *«Так рассуждает небрегающий о спасении своем, когда он решает вкушать запрещенной Законом Божиим греховной снеди. Основываясь на таком неосновательнейшем суждении, он постоянно попирает совесть»* (1: 368).

Итак, вопросы и вопросно-ответные единства могут быть ориентированы на переход с нарративного уровня на уровень внешнетекстовой коммуникации, иногда с целью последующего перехода к молитве.

2 уровень – внешнетекстовая коммуникация

Большая часть вопросов на уровне внешнетекстовой коммуникации начинается с вопросительного местоимения *что*, иногда со словами *такое*, *значит*. За этими вопросами всегда следует ответ: *«Что такое чистота? Это добродетель, противоположная блудной страсти»* (1: 331), *«Что значит крест свой? Почему этот крест свой... вместе называется и крестом Христовым?»* (ответ формирует текстовый период с начальными *«Крест свой...»* и *«Крест Христов...»*) (1: 353), *«Что наша жизнь? Почти то же, что жизнь листка на древе»* (1: 179).

По всей видимости, вопросы этих вопросно-ответных единств являются гипотетическими вопросами адресата, а не косвенными речевыми актами вопроса [Жинкин 87–89; Конрад 349]. Повод так думать дает следующий фрагмент: *«Научись молиться от всего помышления твоего, от всей души твоей, от всей крепости твоей. Спросишь: что это значит? – Этого нельзя иначе узнать, как опытом... Внимательная молитва доставит тебе разрешение вопроса блаженным опытом»* (1: 148).

Здесь полный диктальный вопрос остается без ответа, является неразрешимым в понятийной сфере, тем самым углубляет поучительную и побудительную функции (пучение о внимательной молитве и побуждение к ней). Предположительно, все вопросы типа «что значит...» обращены не к собеседнику, а задаются от собеседника. Такие вопросы представляют собой предполагаемую реакцию адресата на предшествующие высказывания.

Часть вопросительных предложений не вызывает сомнений в них как косвенных речевых актах вопроса. Они могут быть заданы только от лица автора проповеди и представляют собой условное утверждение, которое требует после себя побудительный речевой акт. Все они включают предикат *хочешь*, а признак вопросительности маркируется частицей *ли*. Все они могут быть без изменения смысла заменены конструкцией «если хочешь..., то...»: «*Хочешь ли стяжать смирение? – Исполняй евангельские заповеди*» (1: 537); «*Хочешь ли усвоиться Богу молитвою? – Усвой сердцу милость*» (1: 161); «*Хочешь ли переносить скорби с легкостью и удобством? – Смерть за Христа да будет вожделенна тебе*» (1: 351, см. также 1: 318). Иногда такие вопросы формируют период (1: 104). Частица *ли* может опускаться, но при этом акцентируется обращение к собеседнику в употреблении местоимения 2 л.: «*Ты хочешь принадлежать на небе к их обществу [святых. – С. И.], хочешь быть участником их блаженства? – Отныне поступи в общение с ними*» (1: 110).

Вопрос может не иметь специальных маркирующих средств и по значению быть утверждением, поэтому за ним следует не ответ, а побуждение к определенному действию, хотя в какой-то степени вопрос и ориентирует адресата на саморефлексию: «*Ты сделал грехи? – Пролей слезы*» (1: 519). Подобные вопросы похожи на риторические, но отличаются от последних своим условным значением.

Сами риторические вопросы в проповеди очень специфичны, все они в текстах свт. Игнатия соединяются

с побудительными высказываниями («*Ему, Богу воплощенному, мир не воздал справедливости: нам ли искать ее от мира? Отречемся от нее у подножия креста Христова!*») (1: 420, см. также 2: 4)) либо содержат в себе побудительную модальность («*И ныне отчего бы христианским воспитателям не украсить памяти невинного дитяти Евангелием, чем засорять ее изучением Эзоповых басней и прочих ничтожностей?*») (1: 107)). Часто риторические вопросы соединяются со славословием: «*Он для тебя принял человечество, Себя отдал за тебя на казнь, за тебя пролил кровь Свою, Свое Божество доставил тебе: что же еще Он не сделал для тебя?*» (1: 105). Повествовательные фрагменты в составе риторических вопросов, а также предваряющие эти вопросы сопоставления выполняют аргументирующую функцию: «*Если вещественное и тленное солнце... может в одно и то же время изобразиться в бесчисленных каплях росы, почему же Самому Создателю, всемогущему и вездесущему, не присутствовать всецело в одно и то же время... в бесчисленных храмах?..*» (1: 358); «*Если тело способно к ощущениям духовным... то как же ему не воскреснуть для жизни вечной, по учению Писания?*» (1: 303, см. также 1: 152, 153; 1: 372).

Подобные вопросы очень часто встречаются в текстах свт. Игнатия и могут быть отнесены к вопросам-раздумьям. Это не просто риторические вопросы, которые находятся «за рамками средств, эксплицирующих статус адресата в слове пастыря» [Прохватилова 1999: 239]. Особенностью риторических вопросов свт. Игнатия является наличие ответов: «*Неужели же не оживут сухие кости человеческие во время весны своей? Оне оживут, облекутся плотию; в новом виде вступят в новую жизнь и в новый мир...*» (1: 177); «*Может ли находящийся в самообольщении, в области лжи и обмана быть исполнителем заповедей Христовых, которые Истина от Истины – Христа? Сочувствующий лжи, услаждающийся ложью, усвоивший себе ложь, соединившийся с ложью в духе может ли сочувствовать истине? Нет, он воз-*

ненавидит ее, соделается изступленным врагом ее и гонителем» (1: 104).

Риторические вопросы, представляющие собой обличительный коммуникативный блок, направлены на саморефлексию адресата. Ответы в них также не опускаются, как, например, в основанном на синтаксическом параллелизме периоде, состоящем из пяти вопросов, маркированных отрицательной частицей *не* и вопросительной ли: *«Обратим тщательное внимание на нижеследующее: (1) Не двоедушие ли наше укрепляет врагов наших в борьбе с нами? (2) Не оно ли – причину частых поражений наших? (3) Не сами ли мы упрочиваем власть и влияние наших врагов над нами, исполняя их волю исполнением наших плотских пожеланий, влечений, страстей? (4) Не прогневаем ли этим Бога, не удаляем ли Его от себя? (5) Не действует ли в нас миролюбие, оставляющее за нами наружность слугителей Бога, отъемлющее существенное достоинство Божиих рабов, соделывающее в сущности врагами Бога?» (1: 160).* Ответ представляет собой перифраз Священного Писания (Иак. 1: 8, Апок. 3: 16, Лк. 14: 33, Гал. 5: 24) и интерпретацию его свт. Игнатием: *«“Муж двоедушен не устроен во всех путях своих” добродетелей (Иак. 1: 8): тем паче поколеблется он на пути возвышеннейшей первенствующей добродетели – молитвы...» (1: 160).*

Не имеют в проповеди ответа чаще такие риторические вопросы, которые состоят из двух частей: (1) собственно вопроса и (2) аргументации его возможного ответа: *«(1) Может ли предаться печали тот, (2) кто заблаговременно признал себя достойным всякой скорби? (1) Может ли утрашиться бедствий тот, (2) кто заблаговременно обрек себя на скорби, кто смотрит на них, как на средство своего спасения?» (1: 538)* – два (двучленный и трехчленный) микропериода служат цели не столько сообщения некоторых тайн духовной жизни, сколько цели побуждения адресата к правильному восприятию жизненных скорбей.

В проповеди широко представлены формы чужой речи. В проповеди свт. Игнатия чужая речь по-разному характеризуется в плане реальности-ирреальности. Если на нарративном уровне чужая речь чаще представляет собой цитаты, например из Библии, то на внешнем коммуникативном уровне чужая речь оформлена как предполагаемая (гипотетическая) речь. Гипотетическая речь у свт. Игнатия тесно связана с жанровыми характеристиками проповеди и коммуникативными целями говорящего. Такая речь, «приписываемая» проповедником другому лицу, используется как средство воздействия на адресата, как одна из форм экспрессивной аргументации.

Иногда вопрос заимствуется из Библии, но при этом свт. Игнатий дополняет его своим вопросом, частично толкующим библейский: «*“Вскую умираете доме Израилев?”*» (Иезек. 18: 31). *Зачем вы гибнете, христиане, от грехов ваших?..*». И дает ответ: «*Оттого окончательно гибнут христиане, что во все время жизни земной занимаются одним нарушением обетов крещения, одним служением греху...*» (1: 99).

Некоторые ответы относятся к вопросам-раздумьям, которые могли возникнуть у адресата: «*Почему мы не подверглись таким и толиким огорчениям, когда служили миру и житейским попечениям? Почему теперь, когда приступили служить Богу, подвергаемся многообразным бедствиям? Знай: за Христа сыплются на нас скорби...*» (1: 350). Инклюзивное *мы* позволяет объективировать повествование, указывает на то, что подобные вопросы могут возникнуть у каждого человека.

Часто право ответа на вопросы на этом уровне свт. Игнатий отдает высоким церковным иерархам. Ответ может сразу следовать за вопросом в цитатной форме («*Что это совершенное? “Любовь есть союз (совокупность) совершенства”*» (Колос. 3: 14) (2: 55)), иногда может указываться автор цитаты («*Что же может быть выше пророка, чудотворца, говорящего на иностранных языках по Дару Святаго Духа, а не по обычному изучению*

человеческому? – “Аще языки человеческими и ангельскими глаголю”, – *отвечает великий Павел...*» (2: 55)), может мотивироваться передача ответа какому-либо церковному деятелю: «*Каким образом происходит самая перемена в сердце?.. – Представим ответ из святой опытности святых Божиих. Наш современник и соотечественник, украшение и слава позднейшего монашества Георгий, затворник Задонского монастыря, муж, достигнувший христианского совершенства, так говорит о себе в беседе, назидательной доверенности к ближнему...*» (2: 73).

Таким образом, уровень внешнетекстовой коммуникации содержит предполагаемые вопросы адресата к автору, вопросительные предложения со значением утверждения и вопросы автора адресату. Право ответа на любые вопросы на этом уровне принадлежит только автору проповеди или церковным иерархам.

Вопросы на этом уровне, последовательно объединяясь с ответами самого святителя, образуют вопросно-ответные единства, формирующие внешнюю диалогичность, или внешнетекстовую коммуникацию, называемую еще неканонической [Попова 88]. Вопросно-ответные единства создают «двуагентную ситуацию» общения [Арутюнова 1981: 356], адресат речи осознается как реальный конкретный участник речевой коммуникации.

Однако в проповеди свт. Игнатия нередко можно встретить и контексты, отражающие своеобразие коммуникативной ситуации богословской проповеди, которая отличается от церковной. Часто свт. Игнатий размышляет в проповеди: его вопросы обращены не к мыслимому адресату, а к объекту мысли и отражают актуальное членение внутреннего монолога и предикативный характер нашей внутренней мысли. Так, например, многие вопросы на внешнекоммуникативном уровне являются косвенными речевыми актами, выполняющими интродуктивную функцию, не служа для запроса информации об осведомленности адресата, а предваряя новую

информацию, которую хочет сообщить проповедник: *«Что же мы увидим, братия, в нашей душевной клетке, когда осветит ее Божественный свет? – Мы увидим безчисленное множество наших согрешений... познав Искупителя в Господе нашем Иисусе Христе, мы исповедаем Его; познав и исповедав, мы узрим Его и поклонимся Ему...»* (4: 283); *«Каким образом Господь исполнил закон и пророков? – Запечатлев прообразовательные жертвы принесением себя в жертву за человечество»* (1: 505); *«Какое первое ощущение является в душе от исполнения евангельских заповедей? – Нищета духа...»* (1: 518); *«Что же ожидает нас на этом селе? – Нас ожидают труды и болезни...»* (2: 68) (ср. также 1: 526, 527). Ответами на подобные вопросы могут быть не только речевые акты сообщений, но и побудительные речевые акты, прямые (*«Как поступить с сердцем? – Привьем к этой дикой маслине сучец от маслины плодовой, привьем к нему свойства Христовы...»* (1: 396–397)) и косвенные (*«Кто ж не верует в сына Божия? – Не только тот, кто открыто, решительно отвергает Его, но и тот, кто, называясь христианином, проводит греховную жизнь, гоняется за плотскими наслаждениями...»* (1: 494)).

Такие контексты отражают переходную ступень от внешнетекстовой коммуникации к автокоммуникации.

3 уровень -- автокоммуникативный

Для этого уровня характерно слияние субъекта и адресата речи. Обращение к самому себе не отрицал сам свт. Игнатий в следующем вопросно-ответном единстве: *«К кому обращаюсь с заключением этого убогаго Слова? Слово служит обличением моих собственных недостатков, и потому обращаюсь с увещанием, которым обыкновенно оканчивается всякое Слово, к самому себе...»* (2: 411).

Вопросы к самому себе могут маркироваться местоимением 2 л. ед. ч.: *«За что, за что ты отвергнут?»* (1: 299). В этом употреблении значение адресатности у мес-

тоимения *ты* теряет свое прямое назначение выражения отношения действия к конкретному собеседнику [Виноградов 1972: 365], приобретая «реальную или потенциальную отнесенность к любому лицу, в том числе и к отправителю речи» [Химик 54].

Иногда вопросы отражают поиск адекватного образа для передачи христианского учения: *«Кому подобен христианин, переносящий скорби земной жизни с истинным духовным разумом? – Его можно уподобить страннику, который стоит на берегу волнующагося моря»* (1: 181). Некоторые вопросы связаны с саморефлексией проповедника: *«Что же вижу я в себе? Вижу грех...»* (1: 384), *«Куда еще несешься мысль моя?»* (1: 384). Личное местоимение 1 л. ед. ч. и притяжательное местоимение *мой* создают в проповеди особый дейксис – не ориентационно-дистантный, демонстративный, а коммуникативно-ролевой, позволяющий относиться данным высказываниям не только к говорящему, но и к адресату.

Главным типом вопроса автокоммуникации являются вопросы-раздумья: *«Куда уходят все помышления и чувства спящего человека? Что за таинственное состояние – сон, при котором душа и тело живы и вместе не живут, чужды сознания своей жизни, как бы мертвые?»*. Этот вопрос не предполагает ответа. Проповедник подчеркивает неразрешимость подобного вопроса: *«Сон так же непонятен, как и смерть»* (1: 298). Вереница неразрешимых вопросов представлена в следующем фрагменте: *«Что – душа моя? Что – тело мое? Что – ум мой? Что – чувства сердца? Что – чувства тела? Что – силы души и тела? Что – жизнь? Вопросы неразрешенные, вопросы неразрешимые! В течение тысячелетий род человеческий приступал к обсуждению этих вопросов, усиливался разрешить их и отступал от них, убеждаясь в их неразрешимости»* (2: 89) (ср. также: *«Кажется, что ближе ко мне меня? Что мне известнее меня? Я постоянно с собою... И я то, берущийся узнавать далекое в глубинах поднебесной и за сводами неба, прихожу в затруднение, в совершенное*

недоумение, не знаю, что отвечать мне, когда услышу вопрос: кто я? и что я?..» (2: 88)). Такие и подобные вопросы (2: 90) выполняют функцию апофатического богословия, утверждающего непостижимость Творца. Несмотря на неразрешимость, они ведут к определенному ответу-выводу, зачастую выраженному вопросно-ответными единствами, например: *«Что ж знаем мы? Нечто, самое ограниченное нечто. Кто знает это со всею удовлетворительностью? Един Бог»* (2: 91).

Неразрешимость вопросов часто соединяется со славословием: *«Что за таинство – рождение человека во грехе? Как неживший – уже умер? Нешедший – пал? Ничего не делавший – согрешил? Как дети в ложеснах праотца, отделенные от него тысячами, – участники его греха? Благоговейно взирает ум мой на судьбы Божии; не понимает их, испытывать не дерзает, но видит, удивляется им – и славословит непостижимаго, недоведомага Бога»* (1: 551). Признак апофатического богословия выражается на морфемном уровне (в отрицательном префиксе *не-* и в префиксе со значением неполноты действия *недо-*). Вереница вопросов создает единое впечатление, что соответствует суггестивному методу, известному в литературе Древней Руси. Потенциальная диалогичность данных вопросов как будто не обращена к адресату проповеди, но высказывания, следующие за ними, позволяют дать пример адресату правильного отношения к таким вопросам-раздумьям, сообщение переносится в план долженствования. Реальная модальность высказывания (*«Благоговейно взирает ум мой на судьбы Божии...»*) является основой модальности деонтической: адресат проповеди, как и автор, должен благоговейно взирать на судьбы Божии и т. п. Таким образом, автокоммуникация является основой общения автора проповеди со своим адресатом и направлена к славословию Бога.

Назидание не искать ответа на подобные вопросы-раздумья, а усвоить ограниченность человека и непостижимость Бога более ясно выражено в следующем narra-

тивном фрагменте: *«Отчего один рождается в богатстве и знатности, другой в нищете?.. Эти и этим подобные вопросы заняли однажды великаго пустынножителя египетскаго Антония... Когда святыи старец утомился размышлением бесплодным, последовал к нему с неба глас: “Антоний! Это судьбы Божии, исследование их душевредно, себе внимай”»* (2: 87). В этом фрагменте отчетливо наблюдается пересечение разных коммуникативных уровней. Внутренний вопрос-раздумье св. Антония получает направленное действие к Богу. Бог отвечает св. Антонию, но ответ Бога адресован всем, в том числе адресату данной проповеди с поучением «не должно быть вопросов о судьбах Божиих». Анализ примеров показывает, что неразрешимые вопросы-раздумья тематически ограничены, связаны прежде всего с догматическим содержанием проповеди.

Уровень автокоммуникации обнаруживает сходство с внутренней речью: известность говорящему предмета речи и неназывание его, слияние субъекта и адресата речи. Вместе с тем автор одновременно отправляет сообщение неопределенно широкому кругу адресатов [Бескровная 88]. Автокоммуникация проповеднического текста существенно отличается от автокоммуникации текста художественного. «Автодиалог» текста художественного – это «речь для себя», где другой «нужен лишь как посредник в общении с самим собой и миром» [Фатеева 53]. Автокоммуникация в проповедническом тексте – это переходная ступень к диалогу с Богом. Если в художественном тексте реплики диалога «нейтрализуют коммуникативную границу между отправителем и адресатом, говорящим и слушающим», в результате чего создается «внутренняя речевая ситуация, в которой адресат становится не внешней, а внутренней категорией» [Там же 54], в текстах свт. Игнатия автор превалирует над своим адресатом. Создается некая метакоммуникативная модель «Я и Бог» как образец для коммуникации любого человека с Богом.

4 уровень – молитвенный

Рассмотренные коммуникативные уровни могут смешиваться, переходить от одного к другому, чаще переход направлен к молитве. Это оправдано главными функциями проповеди: воздействующей, функцией побуждения к покаянию и информативной, заключающейся в раскрытии божественных истин.

Часто свт. Игнатий показывает образец молитвы. Пример переплетения различных уровней коммуникации при ответе проповедника на один и тот же вопрос можно увидеть в тексте «Сети миродержца».

1. 1 и 4 уровни. Основой периода является вопрос св. Антония к Богу: *«Увидев, что этих сетей безчисленное множество, с плачем спросил он Господа: “Господи! Кто же может миновать эти сети и получить спасение?”»* (1: 393).

2. 3 и 4 уровни. *«Погружаюсь задумчиво в размышление сетей дьявола... Невольно повторяется во мне вопрос блаженного пустынножителя: “Господи! Кто же может избавиться этих сетей?”»* (1: 393). Этот вопрос открывает повествовательные и описательные коммуникативные блоки о сетях дьявола.

3. 2 и 3 уровни. Вывод из предшествующих рассуждений: *«Вот слабое начертание сетей, разставленных миродержцем для уловления христиан. Начертание слабое, но едва ли оно не навело на вас, братия, справедливого ужаса, едва ли в душе вашей не родился вопрос: “Кто же может избежать этих сетей?”»* (1: 395).

4. 2 и 4 уровни. Обоснование вопроса к Богу: *«Справедлива была печаль блаженного Антония. Тем справедливее печаль христианина нынешних времен при зрении сетей дьявольских; основателен плачевный вопрос: “Господи! Кто же может миновать эти сети и получить спасение?”»* (1: 396).

5. 1 и 4 уровни. Ответ Бога: *«На вопрос преподобного пустынножителя последовал от Господа ответ: “Смиренномудрие минует эти сети, и оне не могут даже прикоснуться к нему”»* (1: 396).

Этот фрагмент показывает, что один и тот же перифразируемый вопрос может задаваться на разных коммуникативных уровнях и каждый раз соответствовать четвертому уровню, т. е. молитвенному.

Как видим, коммуникативные уровни не представлены в чистом виде, но все же более характерным является не их смешение, а переход от одного к другому с целью поучения. Конечным пунктом перехода является молитва.

Диалогичность в проповеди тесно связана с категорией модальности, при этом диалогические отношения создают высказывания с разными видами модальности: и эпистемической, и деонтической, и алетической. Если высказывания с эпистемической модальностью чаще представлены вопросительными предложениями и вопросно-ответными единствами, то высказывания с деонтической и алетической модальностью – высказываниями, содержащими разные способы выражения императива.

Пример взаимодействия категорий диалогичности и модальности, в частности модальности эпистемической, мы можем найти в «Лестнице» преп. Иоанна Лествичника [Лестница 164–165]. Диалогизация фрагмента проповеди «Об искоренителе страстей, высочайшем смиренномудрии, бывающем в невидимом чувстве» помогает раскрыть понятие смиренномудрия. Этот фрагмент отчетливо ограничен кольцевой композицией диалогического сюжета, рамки которого содержат рассуждения с элементами апофатического богословия, утверждающего непостижимость Бога.

Вначале преп. Иоанн Лествичник говорит, что невозможно определить, что такое смиренномудрие, без его опытного познания. Для этого преп. Иоанн осуждает два типа речевых действий: информативный («Кто хотел бы чувственным словом *изъяснить* ощущение и действие любви Божией во всей точности, святого смиренномудрия») и дидактический («Кто думает одним сказанием своим *просветить и научить* не вкусивших сего самым делом»), отмечая, что эти речевые действия

не могут произвести нужное действие и в самом начале ошибочны: «Как *последний* всеу риторствует, или, лучше сказать, пустословит: так и *первый*, будучи неопытен, сам не знает, о чем говорит, или сильно поруган тщеславием». Видимо, в православном сознании существует некий концепт, основным вербализатором которого являются имена *смирение* и *смиренномудрие*. Определить же значения этих имен или соотношение их с идеей, которую они выражают, через посредство других слов, имен, с точки зрения преп. Иоанна, невозможно: «Никакое слово не может изъяснить его качество. Одну надпись имеет сие сокровище, надпись непостижимую, как свыше происходящую; и те, которые стараются истолковать ее словами, принимают на себя труд великого и бесконечного испытания. Надпись эта такова: *святое смирение*» (ср. у свт. Игнатия: «*Смирение есть неизъяснимая благодать Божия, непостижимо постигаемая одним духовным ощущением души*» (1: 316)).

Преп. Иоанн использует и такой прием риторической хрии, речи-рассуждения, как «противное». Для того чтобы его речь была максимально убедительной, он прибегает к соборному познанию, призывая святых людей дать словесное определение смирения: «Все, которые Духом Божиим водятся, да внидут с нами в сие духовное и премудрое собрание, неся в мысленных руках богописанные скрижали разума!» Далее следует диалог, реплики участников которого не противоречат одна другой, а, скорее, дополняют друг друга: «И мы сошлись, исследовали силу и значение честного одного написания. Тогда *один сказал*, что смирение всегдашнее забвение своих исправлений. *Другой сказал*: смирение состоит в том, чтобы считать себя последним и грешнейшим всех. *Иной говорил*, что смирение есть сознание умом своей немощи и бессилия. *Иной говорил*, что признак смирения состоит в том, чтобы в случае оскорбления предварять ближнего примирением и разрушать оным пребывающую вражду. *Иной говорил*, что смирение есть познание благодати и милосердия Божия. *Дру-*

гой же говорил, что смирение есть чувство сокрушенной души и отречение от своей воли».

Вывод преп. Иоанна в содержательном плане повторяет вступление к речи и завершает апофатическое рассуждение. Преп. Иоанн, по сути, говорит о бесполезности приведенного диалога даже таких людей, *которые Духом Божиим водятся*, для познания через словесное определение сущности того, что именуется смирением: «Все сие выслушав, с великою точностью и вниманием рассмотрев и сообразив, не мог я слухом познать блаженное чувство смирения», поэтому, «собрав крупичицы, падавшие со стола мудрых и блаженных мужей, т. е. слова их уст, определяя добродетель оную», преп. Иоанн вновь говорит о невозможности словесно описать этот концепт: «Смиреномудрие есть *безымянная* благодать души». Это не значит, что связь имени и идеи, которая стоит за ним, для человека вовсе непознаваема, понять, что стоит за знаком, именуемым смирением, возможно, но только при посредстве опытного познания: «имя которой [добродетели смирения. – С. И.] тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; *Божие именование*, ибо Господь говорит: *научитесь не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Мене*, т. е. от Моего в вас вселения и осияния и действия, *яко кроток есмь и смирен сердцем*, и помыслами, и образом мыслей, и *обрящете покой душам вашим* от браней и облегчение от искусительных помыслов» (Мф. 11: 29). Конец рассуждения Иоанна Лествичника показывает логическую связь между определением смирения и апофатическим богословием: смирение – это, оказывается, имя или одно из имен Божиих, а свойства непостижимого Бога постижимы только в опытном познании (ср. у свт. Игнатия: «*Хочешь ли стяжать смирение? Исполняй евангельские заповеди: вместе с ними будет усваиваться святое смирение, т. е. свойства Господа нашего Иисуса Христа*» (1: 539); «*Истинное смиреномудрие состоит в*

послушании и последовании Христу» (1: 535), «Истинное смиренномудрие – характер евангельский, нрав евангельский, образ мыслей евангельский» (1: 536)).

Рассуждение преп. Иоанна Лествичника пронизано эпистемической модальностью, которая соединяется с алетической. Эпистемическая модальность представлена в репликах диалога, в которых преп. Иоанн ищет адекватное выражение понятия *смирение*, способное привести к его познанию. Алетическая модальность нашла выражение в высказываниях, окружающих этот диалог, в которых утверждается невозможность какого-либо точного словесного определения смысла этого имени.

Диалогическое единство в одном из катехизических текстов свт. Игнатия также дает уклончивое определение смирения, отсылая вопрошающего к опытному познанию на основе исполнения евангельских заповедей: *«Ученик. Какое различие между смиренномудрием и смирением? Старец. Смиреномудрие есть образ мыслей евангельский, заимствованный всецело из евангелия, от Христа. Смирение есть сердечное чувство, есть залог сердечный, соответствующий смиренномудрию... Когда же делание человека осенится божественною благодатию, тогда смиренномудрие и смирение в изобилии начнут рождать и усугублять друг друга» (1: 314).*

«Носитель духа» свт. Игнатия игумен Никон (Воробьев) (1894–1963) также, говоря о смирении, использует диалогизацию, но на уровне не нарративном, а автокоммуникативном: *«Что же такое смирение?.. Однажды мне пришла мысль, совершенно отчетливая и ясная: а что такое все наши дела, все наши молитвы, наше все?»* Риторический вопрос служит косвенным ответом на предшествующий диктальный вопрос, он не требует ответа, но требует пояснения. Далее игумен Никон включает высказывание с модальностью деонтической и следующую за ним молитву: *«Надо взывать, как мытарь: “Боже, милостив буди мне грешнику!”»* Только молитва

помогла с четкостью осознать, что включает в себя понятие смирения, но осознать опять же не путем вдумчивого его рассмотрения и словесного описания, а путем диалога с Богом: *«Сердце вот тут-то у меня и поняло, поняло, что самое существенное – это милость Божия. Это было понятно не умом, а сердцем...»* Но проповедь должна не только информировать, поучать, она должна побуждать к определенным действиям. Поэтому высказывания с эпистемической модальностью сменяются высказываниями с модальностью деонтической. Следующее высказывание поясняет предшествующий риторический вопрос на внешнекоммуникативном уровне: *«Это и есть начальное смирение – начальное, подчеркиваю, – сознавать, что мы сами – ничто, а творение Божие, мы – создание Божие только. Поэтому, чем нам гордиться, что нам противопоставлять Богу?.. Грешим, грешим – Господь прощает, это – дар Божий. А у нас что? У нас своего – ничего. Вот это должно войти в сердце человеческое. Не умом нужно понять, а сердцем»* [Никон 21]. Далее по нарастающей – необходимость сменяется долженствованием: *«Человек должен в каждой молитве, как бы он ни вдохновился, какое бы восхищение в молитве Господь не дал человеку, он должен в основе молиться, как мытарь: “Боже, будь милостив мне, грешному”... Нет в нас ничего доброго, все – от Господа. Это и есть начальное смирение, именно начальное»* [Никон 22] (ср. у свт. Игнатия: *«Начало смирения – нищета духа»* (1: 539)).

Итак, вопросительные предложения, как правило, предназначены для выражения вопросов, однако в проповеди часто они используются не в соответствии с прямым назначением, формируя косвенный речевой акт. Для текстов свт. Игнатия такое несоответствие иногда является обязательным: и повествовательные, и вопросительные предложения могут использоваться для побуждения или сообщения. Особенностью проповеди свт. Игнатия является то, что любой вопрос никогда не остается без ответа.

1.2.2. Побудительные высказывания в проповеди святителя Игнатия

Побуждение, подобно вопросу, является основным речевым актом. Ожидаемым перлокутивным эффектом побуждений должно явиться «действие вне непосредственных рамок диалога» [Булыгина, Шмелев 110]. Побуждение в языке маркируется посредством повелительного наклонения глагола. Иллокутивная сила побуждения свойственна и повествовательным предложениям [Вежбицка 256; Анипкина 62].

Побуждение – изначально диалогическая форма, напрямую связанная с категорией императивности. Парадигма императивных конструкций для современной проповеди подробно описана О. Прохвятиловой [Прохвятилова 1999: 199–210]. Рассмотрим побудительные речевые акты на основе взаимодействия личных форм глагола и личных местоимений в проповедях свт. Игнатия о покаянии. В проповеди свт. Игнатия встречаются следующие глагольные формы.

1. Формы 2 л. мн. ч. указывают на коллективный характер адресата, побуждая к действию нескольких лиц: *«Приступите, предстаньте Господу с величайшим благоговением и страхом»* (4: 7).

2. Формы 2 л. ед. ч. указывают на обобщенно-личный характер адресата: *«Приходишь в духовную врачевницу: не выдь неисцеленным»* (4: 65). Эти глагольные формы и коррелятивные им местоимения *ты, вы* являются языковыми средствами экспликации статуса адресата в проповедническом дискурсе, обладают функцией характеристики адресата [Анипкина 58; Головина 91].

3. Формы 1 л. мн. ч. (инклюзивное «мы») со значением совместного действия. Существует три понимания таких форм: 1) не императивны ни с точки зрения содержания, ни с точки зрения формы [Мучник]; 2) абсолютно императивны содержательно, но не полностью формально [Бондарко 1971; Бондарко, Буланин 1967]; 3) абсолютный императив, только императивность на-

правлена и на говорящего, обозначают действие, в котором будет участвовать и сам говорящий [Исаченко 487], (см. также [Зарецкая; Храковский, Володин]).

У свт. Игнатия встречается только первый вариант «совместного действия» – форма сложного будущего времени со значением ‘приглашение к действию’ *«будем помнить»*. Форма *мы* служит передаче особого характера диалогичности пастырского слова, а также выражает идею соборности, целостное сочетание автономности и самобытности личности каждого члена церковной общины, церковного братства. Соборность является существенным семантическим признаком проповеди, которая обращена от лица Церкви к собору верующих: *«Окажем послушание сыну Божию, как того желает от нас Бог»* (4: 6). Это высказывание соединяется с побудительным речевым актом, обращенным к Богу: *«Да почиет на нас Божественное благоволение»* (4: 6), что вновь указывает на смежность разных коммуникативных уровней в проповеди. Побудительный речевой акт часто соединяется с молитвой.

4. Формы 1 л. ед. ч. с частицей *да* также представляют собой небесспорные формы выражения семантики императива со значением пожелания: *«Да узрю в тебе движение жизни, пробужденное словом, возвещающем покаяние! Да услышу голос твой, голос воздыханий, голос плача твоего, голос покаяния твоего...»* (4: 49).

5. Спрягаемая форма глагола в 3 л. ед. ч. с синтаксической частицей *да* и *пусть*. Некоторые исследователи называют эти формы аналитическими формами повелительного наклонения с «фактивным» значением, то есть выражают побуждение к действию, которое обязательно должно быть выполнено [Бондарко 1971: 156; Храковский, Володин 203], а также указывают на экспрессивный характер этих форм [Виноградов 1972: 483], в проповеди высказывания, имеющие в своем составе императивные аналитические конструкции 3 л., наряду со значением пожелания, приобретают эмоционально-эк-

спрессивную окраску торжественности, приподнятости благодаря использованию усилительной частицы *же*, а также стилистически маркированных грамматических форм и инверсии: *«Святые Отцы, истолковавшие святое Евангелие по дару Святаго Духа, да будут для вас руководителями к точному и непогрешительному разумению святаго Евангелия»* (4: 7).

6. Чужая речь. Императивные формы чужой речи представлены в проповеди свт. Игнатия в цитатах из Священного Писания, церковных песнопений, творений свв. отцов Церкви. Обращение к этим источникам усиливает авторитетность рекомендаций и поучений, которые звучат в проповеди, является основанием для восприятия их как обязательных для исполнения. Чужая речь может включать глагольные формы 2 л. ед. и мн. ч. с категориальным значением повелительного наклонения: *«По звавшему вы Святому, – говорит Апостол, – и сами святы во всем житии будите. Зане писано есть: святы будите, яко Аз свят есмь»* (4: 45), а также формы 3 л. с частицей *да* с эмоционально-экспрессивным оттенком торжественности, приподнятости. Чаще чужая речь включает реликты системы императивных форм старославянского языка [РГ 1: 622].

Таким образом, в проповеди свт. Игнатия наблюдается взаимодействие «небесспорных» форм выражения семантики императива с формами повелительного наклонения, что говорит о том, что волеизъявление в проповеди может быть как категоричным, так и с оттенками пожелания, увещания, призыва.

Как побудительный речевой акт можно рассматривать предостережение, опасение, прогнозирование неизбежного события, инвариантным назначением которых является иллюкуция автора высказать предположение, касающееся адресата. Часто в одном фрагменте проповеди, чаще в поучительном блоке, последовательно меняются формы выражения императивности. Так, например, в начале 2 части (патетической) «Беседы о покаянии...»

(4: 45) формы 3 л. ед. ч. сменяются формами 1 л. мн. ч., а затем формами 2 л. ед. ч. Эта строфа (4: 60–61) начинается с высказываний с деонтической модальностью: *«Покаяние необходимо для всех»*, за которым следуют побудительные высказывания, включающие анафорическое кванторное местоимение *каждый*, обладающее большой силой воздействия, и глагольные формы 3 л. ед. ч.: *«Каждый да пользуется драгоценным временем, даруемым милосердием Господа! Каждый да погружается в блаженное покаяние!»* (4: 45). Следующая часть строфы строится на использовании императивных форм глаголов 1 л. мн. ч. в простом будущем времени: *«В особенности займемся ими в продолжение текущей недели... Совершим приготовление со всевозможным вниманием (1 л. мн. ч.). Не принесем этой недели в жертву безрассудному развлечению (формы 1 л. мн. ч. в отрицательном высказывании с ирреальной модальностью): уже мы довольно ему жертвовали! Довольно занимались погублением себя (высказывание с реальной модальностью)! Ныне займемся своим спасением (положительное высказывание с ирреальной модальностью)»*. Глаголы *займемся* в высказываниях с ирреальной модальностью, выражающих побуждение, создают зеркальную симметрию, или кольцевую композицию этой строфы.

Далее следуют высказывания с формами императивности 1 л. мн. ч. глаголов сложного будущего времени: *«Будем часто раскрывать книгу совести; будем всматриваться в свои пятна греховные, будем готовить их к омовению исповедью»*, которые сменяются собственно побудительными высказываниями, маркированными повелительным наклонением глагола (формами 2 л. ед. ч.): *«Не щади грехов твоих! Не сочти какого-либо проступка маловажным, извинительным; не признай невинным каких-либо навыков и упражнений, порицаемых Писанием»* – макропериод, образованный синтаксическим параллелизмом и усиленный анафорическим *не*, объединяет отрицательные высказывания с побудительной модальностью. Далее в проповеди сле-

дует морфологический период с анафорическими глаголами в повелительном наклонении:

«Обвини себя, чтоб получить обильное оправдание от Бога.

Решись обнажить с откровенностью язвы пред отцом духовным! –

Не оставляй в сердце тайной дружбы, тайной связи с грехом...

Положи в себе твердое намерение проводить жизнь Богоугодную...

Решись быть верным рабом Христовым...

Возгнушайся делами, жизнью и свойствами предавателя!

Не своди дружбы с врагами Бога Твоего, Создателя Твоего, Искупителя твоего!

Не предавай Его ни на сребренники, ни на честолюбие, ни на чревоугодие, ни на сластолюбие!» (4: 61). Перечисление однородных членов в конце последних трех частей периода позволяет наиболее экспрессивно его завершить.

В следующем морфологическом макропериоде, побудительные высказывания которого объединяются тематически (все они относятся к определенному временному пространству – первой неделе Великого поста), вновь наблюдается чередование форм *ты* и *мы*.

1. 2 л. ед. ч.: *«Употреби эту неделю...*

Предначертай себе образы исправления.

Размысли, какие пороки тебе должно оставить...

Не однажды в течение недели поступи так...

Каждый день размышляй об этом по несколько раз».

Завершает микропериод высказывание с реальной модальностью: *«Что забыл сегодня, то припомнишь завтра» (4: 62).*

2. 1 л. мн. ч.: *«...удержимся от пресыщения...*

Покажем в телах наших, что мы последователи распятого за нас...

Утоим плоть стоянием в церковных последованиях» (4: 62).

3. 2 л. ед. ч.: «Когда она [плоть. – С. И.], ощутив усталость и изнеможение, будет просить отдохновения, – скажи ей в увещание: “Вспоминаю пострадавшего за меня Господа и желаю, чтоб ты, плоть моя, причастилась, хотя в малейшем виде”...» (4: 62).

Приведение образцовой воображаемой речи адресата в данном высказывании, видимо, послужило основой особого способа выражения императивности у свт. Игнатия – форма 1 л. ед. ч. глаголов в рассуждениях автора о себе позволяет построить образец рассуждений адресата. Взаимодействие форм *мы* (*я*) и *вы* (*ты*) указывает на чередование в проповеди симметричных (*мы*) и асимметричных (*вы* выражает волю говорящего, уточняет позицию субъекта речи как активную, доминирующую) отношений между проповедником и его слушателями.

Высказывания с деонтической и алетической модальностью по-разному функционируют в побудительных речевых актах. Пропозиции, выражающие алетическую возможность, почти не употребляются в побудительных речевых актах, обращенных к человеку: «Каждый из нас должен, должен непременно в определенное, не известное для него время оставить поприще кратковременного земного странствования, вступить в область вечности» (4: 228). Чаще высказывания с алетической модальностью представлены в молитве, «поскольку на самом деле лишь Бог держит под контролем алетическую возможность» [Булыгина, Шмелев 145].

Деонтические возможность и необходимость определяются в проповеди требованиями Евангелия: «**Долженствовало бы нам не нуждаться в особенном времени для внимания себе, для очищения наших греховных пятен исповедью и покаянием**» (4: 45); «**Образец чистоты, до которой мы должны достигнуть, совершен**» (4: 45).

Разрешение и предписание предполагают алетическую возможность, но не наоборот – эта связь отражается в том, что в конструкциях *можно* и *должно* алетическое *может* является предпосылкой деонтического *должен*: «*И каж-*

дый христианин может и должен произносить о себе самом молитву венчанного Пророка» (4: 197). И так, «специально аффективная» [Булаховский 302] функция форм повелительного наклонения в проповеди имеет значение долженствования, обязанности, возможности.

1.3. Особенности функционирования в проповеди святителя Игнатия диалогических форм согласия и несогласия

Существуют две формы диалогических отношений: формы согласия и несогласия. Согласие, по мнению М. М. Бахтина, – одна из важнейших форм диалогических отношений. В проповеди свт. Игнатия она проявляется в цитировании святых отцов, высоких иерархов Церкви.

Рассмотрим реплики, имеющие не унисонный, а конфликтный характер. С наибольшей частотой такие диалогические отношения проявляются во фрагментах, моделирующих диалог адресата с греховными помыслами. Свт. Игнатий убеждает адресата проповеди сразу пресекать такой диалог: *«Не скажи себе сам в унынии и расслаблении душевном: “Я впал в тяжкие грехи... они обратились от времени как бы в природные свойства, сделали для меня покаяние невозможным”, – эти мрачные мысли внушает тебе враг твой, еще не примечательный и не понимаемый тобою...» (1: 97).*

Средство отказа от диалога с «чуждыми помыслами» свт. Игнатий видит в молитве: *«Не только не должно принимать таких помыслов и соглашаться с ними, но даже не должно беседовать с ними, а немедленно, при самом первоначальном появлении греховного помысла, прибегать молитвою к Господу Богу, чтоб Он отгнал врага от врат душевных» (1: 302).* Сложность духовной жизни выражается в том, что сами помыслы могут мешать молитве (1: 146).

В тексте «Зрение греха своего» (2: 118–128) свт. Игнатий следующим образом описывает механизм диалога человека с греховными помыслами:

1) ставит цель вступления в этот диалог: *«Чтоб на будущее время остеречься от греха, присмотрюсь, удивившись в самого себя, как действует против меня грех, как он приступает ко мне, что говорит мне»;*

2) сразу указывает на ложный характер чужих реплик: *«Приступает он ко мне, как тать, прикрыто лице его, “умякнуша словеса его паче еля” (Пс. 54: 22), говорит он мне ложь, предлагает беззаконие. Яд во устах его, язык его – смертоносное жало»;*

3) приводит саму реплику: *«Насладись! – тихо и льстиво шепчет он, – зачем запрещено тебе наслаждение? Насладись! Какой в том грех?» – и предлагает, злодей, нарушение заповеди всесвятаго Господа»;*

4) показывает результат этого диалога, производимый в душе человека: *«Не должно б было обращать никакого внимания на слова его: знаю я, что он тать и убийца. Но какая-то непонятная немощь, немощь воли побеждает меня! Внимаю словам греха, смотрю на плод запрещенный. Тщетно совесть напоминает мне, что вкушение этого плода – вместе и вкушение смерти...» (2: 119–120).* Цель свт. Игнатия – показать опасность для любого человека диалога с греховными помыслами, необходимость срочного его пресечения.

В диалоге со своим адресатом свт. Игнатий вовсе не допускает выражения мнений, противоречащих сказанному. В статье «Об удалении от чтения книг, содержащих в себе лжеучение» (1: 113–117) свт. Игнатий предупреждает читателя: *«Только те книги о религии позволено тебе читать, которые написаны святыми Отцами вселенской Восточной Церкви. Этого требует Восточная Церковь от чад своих. Если же ты разсуждаешь иначе... то ты уже не сын Церкви, а судия ее» (1: 114).* Свт. Игнатий, не уточняя противоположного мнения, сразу указывает на несостоятельность любого полемического высказывания в рамках православного дискурса. Моделируя диалог со своим собеседником с помощью вопроса, автор подает пример христианской добродетели послушания: *«Ты назовешь меня одно-*

сторонним, не довольно просвещенным, ригористом? *Оставь мне односторонность мою и все прочие недостатки: желаю лучше при этих недостатках быть послушным Восточной Церкви, нежели при всех мнимых совершенствах быть умнее ее...*» (1: 14). Свои мысли свт. Игнатий подтверждает историческим свидетельством о святых, которые «со всевозможным тщанием убегали бесед с людьми, зараженными лжеучением, и чтения еретических книг» (1: 114).

В тексте «О посте» (1: 131–138) свт. Игнатий указывает на противоположную своей точке зрения, но опять же с помощью императивной конструкции из частицы *да* в сочетании с глаголом в форме 3 л. мн. ч. отвергает ее: «*Да умолкнут же те, которые признают пост только в количестве пищи, а не в качестве*». Автор не входит в спор, а отсылает своих оппонентов к опытному познанию: «*Углубляясь в опытное изучение поста, они увидят значение качества пищи*» (1: 131).

В этом же тексте в форме прямой речи свт. Игнатий объясняет позицию Церкви, опираясь на слова апостола Павла (1 Кор. 10: 23): «*Как! – воскликнут здесь мнимые умницы, – мясная пища разрешена человеку Богом, и вы ли воспрещаете потребление ее?*» *На это мы отвечаем словами апостола: "Вся ми суть (т. е. все мне позволено), но не вся на пользу"... Мы уклоняемся употребления мяс не потому, чтоб считали их нечистыми, но потому, что они производят особенную дебелисть во всем нашем составе, препятствуют духовному преуспеянию*» (1: 136). Прямая речь акцентирует чужое слово, увеличивает его контраст с авторской речью.

Противоположные мнения свт. Игнатий часто приводит в форме внутреннего монолога. В тексте «Судьбы Божии» (2: 77–109) проповедник объясняет причины появления ложного суждения, не вступая с ним в спор: «*Я предопределен!.. Зачем подвергать себя безчисленным лишениям и жить, постоянно отрекаясь от жизни? Поживу, как хочется и нравится*»... *Провозгла-*

шается такое суждение неведением таинств христианства!» (2: 85–86).

В «Слове о страхе Божиим и о любви Божией» (2: 52–77) свт. Игнатий не отвергает, а поясняет возражение, представленное в форме внутреннего монолога: *«Может быть, на это возразят: “Мы христиане; мы обновлены святым крещением...” Так! но благодатное состояние обновления и пакибытия, доставляемое святым крещением, нуждается в поддержании жителеством по евангельским заповедям»* (2: 56).

Как показывает проведенный анализ, церковно-проповеднические тексты не лишены диалогичности, носящей конфликтный характер, но эта диалогичность не допускает раскрытия содержательной и идейной стороны высказываний, противоречащих точке зрения автора. Чужая точка зрения, противоположная авторской, не может быть принята принципиально, она отвергнута в самом начале. В этом смысле точка зрения А. А. Ильина (об отсутствии в проповеди спора, дискуссии, диалога в широком понимании) оказывается очень верной. Тексты свт. Игнатия диалога не содержат, поскольку их главная тема – молитва, восстановление образа Божьего в человеке. Особая значимость гиперкоммуникативного уровня свидетельствует о том, что тексты свт. Игнатия обращены не столько к собеседнику, сколько к сомолитвеннику. Поэтому в этих текстах на первом месте стоит теология, а не присущая диалогической форме сознания антропология.

Выводы

Итак, диалогичность является важнейшей коммуникативной категорией проповеди свт. Игнатия и проявляется на разных уровнях: нарративном, внешнетекстовом, автокоммуникативном и молитвенном.

В проповеди свт. Игнатия представлена как симметричная, так и асимметричная речевая ситуация проповедования Слова Божия. В первом случае свт. Игнатий обращается к своему адресату как брат к брату в единой

семье с Богом Отцом, как к своему сомолитвеннику. С другой стороны, диалог в проповеди не является, как показало исследование, отражением «симметричных, субъект-субъектных отношений» [Михальская 65] между проповедником и адресатом. Позиция свт. Игнатия – позиция учителя, вернее, свидетеля Божией истины, поэтому он не может быть пассивен и рассматриваться на одном уровне со своим адресатом. Образ проповедника имеет несколько функций. Он отвечает за информативность своей речи и истинность утверждений (эпистемические обязательства), побуждает адресата к покаянию и молитве. Побуждению к молитве служат все составные части проповеди. Синтез побудительного и молитвенного коммуникативных блоков в композиционном и в смысловом планах выражается в переплетении высказываний с двумя типами модальности: деонтической и алетической. Эти типы модальности являются жанровыми для проповеднических текстов.

С наибольшей силой проповедник проявляет себя в семантике неутвердительных речевых актов – вопросительных, побудительных, восклицательных и под. Характер употребления вопросов и вопросительных предложений показывает, что все они, объединяясь с ответом и формируя вопросно-ответное единство, являются основой поучения или молитвы. Ни один вопрос, в том числе риторический, не остается без ответа, так свт. Игнатий всякий раз предупреждает неверное домысливание своих слов. Среди побудительных высказываний наблюдается взаимодействие «небесспорных» форм выражения семантики императива с формами повелительного наклонения, что говорит о том, что волеизъявление в проповеди может быть как категоричным, так и с оттенками пожелания, увещания, призыва.

В творчестве свт. Игнатия нашло отражение многообразие субъектов авторского плана. В роли автора проповеди выступают сам свт. Игнатий, некий инок, старец, монах, душа и др. Проповедь свт. Игнатия отражает

наличие внутренних оппонентов, часто неперсонифицированного другого (греховные помыслы), однако диалогические отношения в проповеди не допускают ситуации, когда каждый из участников «привносит свой опыт, свои страсти, свою речевую систему», что свойственно диалогу в широком смысле [Еремина 170]. Диалогическое сознание, ориентированное на широкие межличностные контакты, обогащение чужим опытом, в церковно-проповеднических текстах реализуется только в конвергентных высказываниях, отражающих позицию Церкви.

Таким образом, диалогичность в проповеди свт. Игнатия имеет совершенно определенную, конкретную цель – спасение человека, которая определяет форму и содержание этого постоянного собеседования.





ГЛАВА 2

ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА ПРОИЗВЕДЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ

Основы теории жанров речи были изложены М. М. Бахтиным в работе «Марксизм и философия языка» [Волошинов], а затем получили развитие в его статье «Проблема речевых жанров» [Бахтин]. По определению М. М. Бахтина, речевые жанры – это относительно устойчивые тематические, композиционные и стилистические типы высказываний. Типическими для речевого жанра являются коммуникативная ситуация, экспрессия и экспрессивная интонация, объем (приблизительная длина речевого целого) [Бахтин 267], концепция адресата и концепция наадресата [Там же 305], воспроизводимость [Там же 247–254].

Первым признаком, на основе которого можно выделить в творчестве свт. Игнатия отдельные жанры, является заголовок к текстам, сделанный самим автором. Обычно заголовок отражает двуединство основных функций: тематико-смысловой план представляет информативную функцию проповеди, прагматический план – воздействующую. Можно предположить, что, избирая жанр для того или иного произведения, свт. Игнатий ориентировался на стилистические теории своего времени. Для свт. Игнатия слог и жанр оказываются тесно связаны. Все свои проповеди он делит на четыре жанра (разговоры, поэтические сочинения, богословские статьи, статьи о христианской нравственности и философии)

«Всегда признавал я строгую критику, тщательный пересмотр и беспощадное очищение лучшими средствами к доставлению сочинениям совершенства. Вообще разговоры... недовольно пересмотрены и очищены. У них слог иной и должен быть иным, нежели у поэтических сочинений... Опять иной слог у статей богословских... иной у статей, принадлежащих к христианской нравственности и философии... "Аскетическая проповедь" имеет свой отдельный слог, но вообще эта проповедь недостаточно пересмотрена и вычищена. Разнообразие слога нахожу неизбежным; будучи естественным, — оно составляет одно из достоинств собрания сочинений...» (7: 437).

Можно дифференцировать жанры свт. Игнатия на основе авторского заголовка. В первом томе «Аскетических опытов» в названии текстов почти нет указаний на традиционные жанры проповеди: слово, беседа, поучение. Есть одна беседа и одно слово, из нетрадиционных для церковно-проповеднического стиля — апостол, два размышления, две думы, молитва, учение, чин, доказательство, песнь, посещение, плач. Из 53 текстов 21 обозначен предложной конструкцией с предлогом о: «О последовании Господу нашему Иисусу Христу», «О покаянии», «О чтении Евангелия» и др. Такие заголовки относятся к информативно-концептуальному типу заголовка [Сыров 59] (в древнерусской литературе под такими конструкциями заглавий подразумевался жанр слова [Христианство 2: 594]). Во втором томе — 9 слов, 1 послание, 1 размышление, 1 объяснение. Кроме того, в «Аскетических опытах» содержатся тексты с номинативно-образными («Роса» (1: 357), «Сад во время зимы» (1: 177) и др.) и реминисцентно-смысловыми («Истину и мир судите во вратах ваших, и клятвы лживыя не любите, глаголет Господь Вседержитель» (1: 301), «Блажен муж» (2: 3), «Иосиф, священная повесть, заимствованная из книги Бытия» (2: 13) и др.) заголовками. В проповеди свт. Игнатия такие заголовки можно отнести к типу

дотекстовых заголовков (термин М. Н. Кожинной [Кожина 1984: 27]), т. к. они являются основой построения символического плана проповеди (см. гл. 3). Иногда заголовок включает конспективный элемент («Молящийся ум взыскует соединения с сердцем» (1: 299)). «Аскетическая проповедь» содержит 2 речи, 39 поучений, 7 слов, 4 беседы, 1 изложение учения. Заголовки проповедей отражают порядок вспоминаемых Церковью событий: тема каждой конкретной проповеди зависит от того, какому конкретному событию было посвящено данное богослужение, и задается в начале проповеди.

Выявление структурной специфики каждого из жанров свт. Игнатия построено через выявление подвижной внутренней структуры текста, установление пределов, между которыми происходит варьирование, сводимое к общему жанровому канону.

Лингвистическое изучение жанров свт. Игнатия предполагает изучение смежных с жанром понятий – коммуникативных тактик и стратегий. С точки зрения Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова, коммуникативная («речеповеденческая») тактика – это однородная по цели и реализации линия поведения говорящего, входящая в его усилия ради достижения стратегического перлокутивного эффекта [Верещагин, Костомаров 1999: 11–13]. Коммуникативные стратегии свт. Игнатия основаны на ценностных ориентациях проповедника и реализуются в отдельных тактиках, являющихся частью или основой жанра в целом, поворотным пунктом в развитии темы, приемом реализации стратегии.

2.1. Коммуникативные тактики в творчестве святителя Игнатия

В исследовании коммуникативных тактик свт. Игнатия можно опираться на предложенную Е. М. Верещагиным систему тактик, свойственных вероучительным текстам святоотеческой письменности Древней Руси. Этот исследователь выделил следующие рече-поведенче-

ские тактики: алиенации, репелляции, альтернации, метафоризации, специализации, «апелляции», «прототипизации» и аллюзивования [Верещагин 2001: 525]. В настоящей работе тактики сгруппированы на несколько иных основаниях, соответствующих проповеди Нового времени, а также выделен ряд других тактик, употребляемых свт. Игнатием, тактика метафоризации заменена на тактику символизации (подробнее см. гл. 3). Все тактики в творчестве свт. Игнатия можно разделить на четыре большие группы.

1. Коммуникативные тактики, служащие стратегии инструментализации языка: с их помощью в сознании адресата закрепляются номинативные средства выражения христианского учения, которое постигается посредством не мистического опыта, а рациональной (умственной) спекуляции [Верещагин 2001: 525]. В эту группу Е. М. Верещагин включает все названные тактики, кроме аллюзивования. Они имели особую актуальность в ранней христианской проповеди, но сохранились и в проповеди Нового времени, в проповеди свт. Игнатия таковыми являются тактики специализации, репелляции, алиенации, альтернации.

2. Коммуникативные тактики, реализующие стратегию усвоения христианского учения на основе первичных текстов (Священного Писания, творений свв. отцов). Проповедник выступает лишь как транслятор систематизированной совокупности истин веры, которые постигаются посредством «логико-упорядоченного накопления в памяти» [Верещагин 2001: 525] (в проповеди свт. Игнатия таковыми являются тактики апелляции, аллюзивования, прототипизации, тактика подтверждения сказанного).

3. Коммуникативные тактики, целью которых является создание картины принципиальной непостижимости Бога путем рациональной спекуляции, при этом проповедник ориентирует адресата на мистическое, опытное постижение Бога (в проповеди свт. Игнатия таковыми

являются тактика совмещения несовместимого, тактика, демонстрирующая сложность языкового выражения явлений духовной жизни, апофатическая, тактика символизации, тактика самоуничтожения проповедника).

4. Коммуникативные тактики, целью которых являются создание у адресата единого целостного восприятия текста проповеди, создание эффекта суггестии. «Суггестия технически реализуется удержанием единого ритма, для чего обычно используется прием изоколии, т. е. повторения одной и той же синтаксической конструкции» [Верещагин 2001: 533]. Е. М. Верещагин включает в эту группу тактику аллюзивирования. У свт. Игнатия таковыми являются тактики, соответствующие стилистическим приемам (тактика периодической связи высказываний, тактика сопоставления, тактика усиления общего впечатления, тактика, соответствующая стилистическим фигурам асиндетон и полисиндетон).

Рассмотрим эти тактики подробнее.

1.1. Тактика специализации – тактика прочного присоединения значения слова или номинативного словосочетания к одному носителю (Богу, Богородице, какому-либо святому, празднику) [Верещагин 2001: 520]. Чаще эта тактика встречается в славословии, так, например, в тексте свт. Игнатия «Слава Богу» Бог наделен множеством определений, присущих только Ему: *всесовершенный, беспредельный, всевидящий, всему предопределяющий свои цели, премудрый* и т. п. (1: 387–390). Эти определения Бога маркируются префиксоидом *все-* и префиксами *пре-*, *без(с)*.

1.2. Тактика репелляции (от лат. *repello* – отвергать) – отвержение неправильного понимания адресатом какого-либо догматико-нравственного положения. Свт. Игнатий, желая предотвратить непонимание или неправильное восприятие какой-либо истины, развеивает недоумения, прибегая к предикациям типа «*не подумайте, что...*», «*напротив того*». Эта тактика распадается на два этапа: сначала формулируется ложное мнение,

затем оно обязательно опровергается: «(1) *Не подумайте, что особенно счастливы были те грешники, которые жили во время пребывания Спасителя на земле: счастливы были те, которые прибегали к исповеданию грехов и к покаянию; (2) напротив того те, которые отвергли всемогущее врачество покаяния, пребыли в грехах, погибли от нераскаянности своей, от ожесточения своего*» (4: 52). И уточняется: «(1) *Не подумай, что слова эти относятся единственно к вдовицам по плоти! (2) Гораздо более они относятся ко мне и тебе, отрекшимся мира для служения Христу*» (4: 46).

1.3. Тактика алиенации (от лат. *alienus* – чужой, чуждый) – отчуждение обиходного слова от присущей ему семантики [Верецагин 2001: 516]. Проповедник стремится предотвратить неправильное восприятие адресатом привычного слова, «семантика которого модифицирована в контексте христианской книжности» [Там же]. Происходит процесс терминологизации, преобразования обиходного слова в термин. Эта тактика, широко используемая в ранней христианской проповеди, казалось бы, исчерпала себя, создав необходимый словесный аппарат для передачи христианского учения, однако свт. Игнатий редко, но все же прибегает к ней. Это часто связано с еще не закончившимся процессом секуляризации и обмирщения славянизмов. Так, рассуждая о сочетаниях слова *мир* (*мир Христов и мир века сего*), проповедник говорит: «*Но мир Христов отнюдь не есть мир века сего; подает Господь мир Свой не так, как доставляется мир обычаем падшаго человечества...*» (4: 5).

1.4. Тактика альтернации (от лат. *alter* – другой) – «приписывание отчужденной лексеме обиходного слова новой, альтернативной семантики» [Верецагин 2001: 517]. Эта тактика может развивать тактику алиенации. Так, лексема *мир* (с новой семантикой, образуемой в сочетании со словом *Христов*) противопоставляется лексеме *согласие*: «*Единство суетной, даже не благонаме-*

ренной цели нередко водворяет между людьми временное и душепагубное согласие. Мир Христов – свят!» (4: 5). Не сочетание с отчужденной лексемой заменяется другим словом, а то, от которого оно отчуждается: *мир (века сего)*, противопоставляемый *миру (Христову)*, заменяется словом *согласие*. Эти тактики подводят проповедь к молитве, реализованной в перформативном высказывании просьбы: «Такой мир испрашиваю себе и вам, возлюбленные братья, у единого Подателя истинного и святого мира, у Господа нашего Иисуса Христа...» (4: 5), где сочетание *мир Христов* в тактике специализации приобретает единственное подлинное значение: *мир Христов* назван *истинным*. Как видим, тактики специализации, репелляции, алиенации и альтернации взаимно дополняют друг друга.

2.1. Тактика апелляции (от лат. *apello* – обращаться, адресоваться (к другому)) – тактика «постоянной оглядки, ссылки, опоры на первичные (сакрально-авторитетные) тексты (Священное Писание и творения свв. отцов)» [Верещагин 2001: 521]. Если суждение свт. Игнатия выводится из Библии, то никакой дальнейшей аргументации не следует, потому как слова Священного Писания не могут быть осмыслены в рациональном ключе. Поэтому прозаическая строфа свт. Игнатия, включая в себя период, часто заканчивается цитатой из Библии. Приводя рациональные контраргументы адресата по тому или иному вопросу, свт. Игнатий почти никогда не ставит их после фрагментов из Священного Писания, показывая тем самым неоспоримость Божьего слова. Свт. Игнатий прибегает к двум способам реализации тактики апелляции: пересказ отрывка первичного текста (при большом объеме, а также с целью перевода с церковнославянского на русский) и его цитирование. Эта тактика обычно основана на использовании чужой речи, которая выполняет конструктивную функцию, связанную с уточнением и упрощением построения плана выражения проповеди (примеры см. ниже, в анализе конкретных текстов).

2.2. Тактика аллюзивирования (от лат. *alludo* – игриво приближаться, намекать; говорить в расчете на догадку адресата) – тактика «отсылки к первичному тексту или вообще к предполагаемому у адресата фоновому знанию путем называния минимального стимула, способного вызвать соответствующее воспоминание» [Верещагин 2001: 533]. Вместо цитирования или пересказа событий свт. Игнатий употребляет два-три слова первичного текста: *«Изпод корней его бьет ключ воды живой – учение Христо-во»* (1: 398) (ср. эпизод беседы Иисуса Христа с самарянской: Ин. 4: 10–15: *«Он дал бы тебе воду живую»*), *«Тщетен труд зяждущаго на песце»* (1: 224, ср. евангельский отрывок Мф. 7: 26–27: *«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»*). Компактные фразы свт. Игнатия замещают целые притчи, целые сюжеты из жизни Спасителя (ср. также (2: 107) и (Евр. 12: 8)), но встречается и простое парафразирование библейских цитат (*«Начинаю алкать и жаждать правды Божией, – не пустой человеческой»* (1: 520, ср. Мф. 5: 6)). Это парафразирование может не соответствовать в точности библейским сюжетам, а передавать только духовный смысл: *«Это [чувство покаяния. – С. И.] благая часть! Если ты избрал ее, то да не отыметя она от тебя!»* (2: 125) (ср. евангельский отрывок: *«Мария же благовую часть избра, яже не отыметя от нея»* (Лк. 10: 42)); *«Книги эти [свв. отцов. – С. И.] – крохи, упавшие к нам и составляющие нашу долю с духовной трапезы Отцов, богатых духовными дарованиями»* (2: 255) (ср. евангельский сюжет о хананейской женщине, являющей образец христианского смирения: *«Она же рече: ей, Господи, яко и пси едят от крупиц, падающих от трапезы господей своих»* (Мф. 15: 27)). В некоторых случаях после аллюзии свт. Игнатий, комментируя, передает библейский кон-

текст как побуждение к конкретным действиям своего адресата: *«Ознакомимся определенно с гласом Христовым, чтоб немедленно узнать его, когда услышим, и немедленно последовать Его велению...»* (1: 93) (ср. Ин. 10: 2–5).

Тактики апелляции и аллюзивирования в проповеди свт. Игнатия представляют слияние библейской и церковной языковых стихий [Амфитеатров 2: 117] и выражаются как в виде отдельных слов, выражений, так и в виде целых отрывков из Библии. В отношении характера их употребления свт. Игнатий следует замечанию Я. Амфитеатрова о том, что библеизмы «не должны быть переводимы, ни заменяемы другими, а только поясняемы, если они темны народу» [Амфитеатров 2: 121]. «Библейский параллелизм, троп, аллегория, притча и фигура» у свт. Игнатия действительно сообщают «особенную живость и вид новости слогу... не противясь гению отечественного языка» [Амфитеатров 2: 124].

2.3. Тактика прототипизации (от греч. «прототип, прообраз») – тактика указаний на прообразовательность чего-либо. Свт. Игнатий придерживался этой тактики в высказываниях типа «образ этого мы наблюдаем...», включающих слово *образ*, например: *«Родится оно [тело человеческое. – С. И.] зараженным смертью и грехом... по образу того тела, каким соделалось тело перваго... погибшаго человека...»* (4: 75), это высказывание зеркально отражается, а вернее, прообразуется в следующем: *«Но возрождается в купели крещения во спасение по образу тела, которое приял Небесный Человек...»* (4: 75) (ср. *родится в смерть – возрождается в спасение; по образу тела погибшего человека – по образу тела Небесного человека*).

Тактика прототипизации у свт. Игнатия имеет два плана.

Ветхозаветные события – прообраз событий новозаветных. «Адресант не только ссылается на Ветхий Завет, но и постоянно сопрягает лица и события Ветхого Завета с

лицами и событиями Завета Нового, усматривая в первых прототипы, прообразы того, что отражено в христианском Священном Писании» [Верещагин 2001: 524]. На этой разновидности построен целый текст свт. Игнатия «Иосиф, священная повесть, заимствованная из книги Бытия» (2: 13–48). Вот один пример из этого текста, повествующий о брате Иосифа Иуде: *«Через многия столетия явится другой Иуда... Как схож этот звон со звоном тридцати серебрянников. Блаженный юноша [Иосиф. – С. И.], проданный за двадцать златниц! Ты удостоишься быть прообразованием Проданного за тридцать серебрянников»* (2: 20, см. также 2: 26, 34).

Библейские события (ветхозаветные (1) и новозаветные (2)) – прообраз событий во внутреннем мире человека. 1) Свт. Игнатий говорит, что в Ветхом Завете *«истина изображена тенями, и события со внешним человеком служат образом того, что в Новом Завете совершается во внутреннем человеке...»* (2: 53). Так, рассуждение о молитве христианина основано на образах, заимствуемых автором их Ветхого Завета: *«Священный огонь молитвы, заимствуемый из Божией скинии, – святая любовь, изливаемая в истинных христианах Духом Святым»* (1: 147) (ср. Рим. 5: 5). 2) Особенности человека могут раскрываться проповедником в аллегорической экзегезе Евангелия: *«Меньшой сын, по изъяснению святых Отцов, может быть образом и всего падшаго человеческого рода и каждого человека-грешника»* (4: 36). Эту разновидность тактики прототипизации, акцентирующую внимание на внутреннем, духовном мире, а не на событийной библейской канве, свт. Игнатий чаще использует в назидании, когда говорит о необходимости следовать образу действий праведников как Ветхого (1), так и Нового (2) Заветов:

(1) *«И вы таким жительством [добродетельным, как у Авраама. – С. И.] стяжите такие обители [райские. – С. И.] и такое положение, которые уже со всей справедливостью можно будет признавать вам собственностью»* (4: 237); *«Пусть умру и буду погребен в Египте, стране*

моего пришельничества, но завещаю детям моим, я – бездетный, – завещаю племени моему, чтоб они переселились в землю обетованную и перенесли туда с собою мое тело» (2: 47);

(2) *«Как пригвожденный к дереву крестному уже не любитесь настоящим... так и нам должно быть распятыми страхом Господним... то есть нам должно быть мертвыми не только к плотским страстям, но и к самым началам их...» (2: 65–66).*

2.4. Тактика подтверждения сказанного чаще выражается в конструкциях со словом *точно* и выступает в двух вариантах: подтверждение слов автора проповеди (2: 222) и подтверждение библейской цитаты при ее толковании: *«Связанием рук и ног означает отъятие всякой возможности к преуспеянию духовному (Мф. 22: 13). Точно: приходит в это состояние принявший ложное направление...» (2: 54).*

3.1. Тактика совмещения несовместимого (тактика парадоксии) – это важнейшая тактика, используемая в проповеди свт. Игнатия, потому что отражает такую характерную черту православного дискурса, как парадоксия [Кусе], которая соотносится с «фундаментальным поэтическим принципом» раннего средневековья «пара-болы» и «пара-фразы», связанных с мировоззренческим принципом парадокса [Аверинцев 1997: 150]. Эта тактика обычно реализуется в соединении слов с несовместимой, с обыденной точки зрения, семантикой: *«В смерти этой жизнь, в погибели этой спасение» (2: 327); «Борьба с живущею в сердце смертью... есть погубление души для спасения души» (1: 161); «Бог – неисполнимое исполнение всех желаний в здешнем и будущем веке» (1: 165); «Очи мои смотрят и не смотрят, видят и не видят, уши слышат и не слышат» (1: 165); «Уже это рабство [у Бога. – С. И.] – великое приобретение! Уже это рабство – великая свобода!» (2: 61); «...как бы в болезни безболезненной и в расслаблении, произшедшем от призиблия силы» (2: 317).* Эта такти-

ка может существовать и как выражение недоумения проповедника по какому-либо вопросу при толковании Священного Писания с целью подчеркнуть его глубокий, тайный смысл: *«Странный ход дела для поверхностного взгляда!»* (1: 530).

3.2. Тактика, демонстрирующая сложность языкового выражения явлений духовной жизни. Эта тактика может существовать как объяснение отдельного библейского слова: *«Оказалось недостаточным для этих врат – для греха – слово “отверзите”, нужно было употребить слово “возьмите»* (4: 114, см. Пс. 23: 7). Значимость именно слова *возьмите* мотивируется с помощью подбора к нему синонимов: *«Нужно взять врата, отъять их, уничтожить совершенно»* (4: 114). Иногда стремление точно объяснить какое-либо библейское слово ведет к повторам и отсутствию синонимов: *«Бытие их названо пакибытием, и есть пакибытие (Мф. 19: 28): оно – бытие в жизнь вечную, бытие совсем иное, нежели каким было бытие в смерть; оно бытие второе, вторично преподанное по утрате первого бытия падением, вечною смертию»* (4: 119). Иногда при объяснении значения какого-либо слова свт. Игнатий не дает достаточной аргументации: *«Молитва эта названа пением, потому что молитва духа есть святая, таинственная песнь, которою воспевается Бог»* (2: 326), – но приводит примеры подобных употреблений слов *петь, песнь* в Библии (Ефес. 5: 18–19) и в утреннем молитвенном правиле (утренняя молитва по 12 Господи помилуй: *«И пети Тя во исповедании сердцем, и воспевати всесвятое имя Твое...»*). Использование свт. Игнатием этой тактики часто бывает связано с проблемой наименования Бога (см. анализ текста «Странник» в гл. 3) и описания его свойств. Это выражается в употреблении уточняющих конструкций со словами *или, или нет*, вводного слова *правильнее*, частицы *как бы*: *«Он [Иисус Христос. – С. И.] как бы умалется, нисходит с высоты совершенства Своего»* (2: 324). Подбор выражений может быть связан с проблемой передачи мысли: *«Ка-*

кое счастье быть жертвою, подобно Иисусу! Или нет! Какое счастье быть распятым близ Спасителя...» (1: 566); «Пусть он [переход к сердечной молитве. – С. И.] совершится сам собой, или, правильнее, да дарует Его Бог в известное ему время» (2: 200). Эта тактика служит демонстрации слабости человеческого слова в полной передаче Божественного учения.

3.3. Апофатическая тактика связана с учением апофатического богословия о непостижимости существа Божия, выражается в использовании отрицательной частицы/префикса *не*: «*Все, совершающееся на небе и в поднебесной, совершается по суду премудраго и всемогущаго Бога, не постижимаго в премудрости и всемогуществе своем, не постижимаго в управлении Своем*» (2: 77); «*Божественное действие невестественно: не зрится, не слышится, не ожидается, невообразимо, не объяснимо никаким сравнением, заимствованным из сего века: приходит, действует таинственно*» (2: 319); «*Возмогу ли достойно прославить непостижимую благодать всеблагаго Бога, его долготерпение неизреченное, его неизреченное человеколюбие... Все создание, соединенное в одни уста, один хвалебный глас, не возможет достойно воспеть поклоняемой благодати Божией, превышей слова, превышей постижения*» (4: 48); «*...управление это не объяснимо словом*» (2: 317), «*Они [ангелы. – С. И.] не могли постичь непостижимаго милосердия Божия к падшему человечеству*» (4: 28). В апофатическом определении, по мнению В. В. Колесова, скрыт сущностный признак концепта [Колесов 2002: 51]. Такое определение в православной аскетике признается важнее катафатического: в последнем процесс познания осуществляется по аналогии, а все аналогии недостаточны и обманчивы («Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо больше ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения» (св. Г. Богослов [Флоровский 1992: 106])). Особенно важна эта тактика при определении концептуальной стороны творчества свт. Игнатия: «Концепт есть сущность, явлением которой выступает

понятие... Дать определение концепта можно только апофатически через формы его содержательного проявления» [Колесов 2002: 404–405]. Апофатическая тактика в проповеди свт. Игнатия взаимодействует с другой важнейшей тактикой – символизации.

3.4. Тактика символизации подробно рассмотрена в третьей главе настоящей работы, здесь отметим только, что эта тактика требует активности со стороны адресата: ему предстоит распознать символ. Эта тактика по цели может совпадать с тактиками первой группы: во избежание восприятия номинации только в прямом смысле свт. Игнатий постоянно прибавляет информацию, расшифровывающую символ («Способен ли этот лист смоковничный – стыдливость с ее средствами – сокрыть согрешение от всевидящего Бога?» (1: 159)), а иногда сам выполняет операцию силлогизма, объясняющую символ: «Ввержением во тьму крошечную означает низпадение ума и сердца в заблуждение и самообольщение...» (2: 54). Символизироваться может любое явление жизни, приобретая скрытый духовный смысл: «Краткое успокоение сном во время ночи – образ продолжительного сна во мраке могилы» (2: 173). Эта тактика допускает вкрапление аскетических слов-символов, выражающих духовный смысл явлений, в цитаты или в контексты с конкретным значением (К – конкретный смысл, Д – скрытый, духовный смысл): «Все они притекали поприще земной жизни по колючему тернию, питаясь опресноком (К) разнообразного лишения (Д), окропляясь горьким иссопом, напаяваясь постоянно чашею (К) различных испытаний (Д)» (2: 107); ср. также: «Не от палящих лучей солнца чувственного убегаю под сень креста: убегаю от зноя (К) грехов (Д), от зноя (К) соблазнов (Д)» (1: 398, см. также 1: 399, 1: 147, 2: 355).

3.5. Тактика самоуничижения проповедника служит цели отправки адресата к первичному тексту и, кроме того, указывает на слабость человеческого слова выразить «неизрекаемое содержание». В проповеди свт. Игнатия

эта тактика находит выражение в употреблении лексем *убогий, убого, скудный, недостатки* и др.: *«Убогое Слово это написал я, многогрешный Игнатий... Если кто прочтет это Слово, тот да простит мне недостатки познания моего и слова! Если кто прочтет это Слово и найдет в нем что-либо полезное для души своей, того умоляю обратить внимание на это убогое Слово...»* (2: 357); *«Признаем обязанностью своею изложить здесь, по мере скуднаго разумения нашего и скудной опытности, учение святых Отцов...»* (2: 261, см. также 2: 44, 296; 4: 382).

4.1. Тактика периодической связи высказываний создает целостность текста, не дает ему распасться на отдельные фрагменты. Эта тактика создается за счет использования периода как стилистической фигуры (примеры см. в разборе отдельных текстов).

4.2. Тактика сопоставления. Имеет две разновидности: сравнение и противопоставление. Первая разновидность обычно представляет собой развернутые спадающие (завершающие) сравнения, являющиеся характерной структурой поэтического языка изучаемого периода. Синтаксически они представляют в первой части фразное высказывание, т. е. имеют ритмомелодику завершенной мысли. Второй член сравнения, часто очень развернутый, дается после фразной паузы и вводится указательным местоимением, обыкновенно образа действия так: *«Как рождение в пакибытие есть рождение от Святаго Духа, так и питание, преподаваемое обновленному человеку, приуготовляется Святым Духом»* (4: 120). Эти «спадающие сравнения широко культивирует и лирика первой половины XIX в., и эпос, в конечном счете воспроизводящий этой особенностью поэтического слога манеру, сложившуюся уже в Гомеровых поэмах» [Булаховский 451]. Свт. Игнатий, напротив, в первой части помещает подобие, тему, во второй – главную мысль, рему, в чем выражается сохранение древнего двучленного параллелизма и отражение поэтики синкретизма. В проповеди свт. Игнатия сравнение и про-

тивопоставление часто объединяются: *«Как семена, посеянные на ниве, не обработанной земледельческими орудиями, пропадают, не принеся никакого плода, так и молитва остается бесплодной, если для нее не приготовлена плоть, не приготовлено сердце постом... И наоборот: как на ниве, тщательно обработанной земледельческими орудиями, но не засеянной полезными семенами с особенной силою вырастают плевелы: так в сердце постящегося, если он, удовлетворяясь одним телесным подвигом, не оградит ум подвигом духовным, то есть молитвою, густо и сильно вырастают плевелы самомнения и высокоумдия»* (4: 103). В светской поэзии А. С. Пушкина *«Я пережил свои желанья»* и др. этот синкретизм уже утрачен [Булаховский 452–454]. В проповеди свт. Игнатия встречаются и равноценные параллели, не сравниваемые, а именно сопоставимые: *«Как в телах человеческих, низведенных к подобию скотов несмысленных, кипят различные страсти, так, напротив, в освященных телах кипит и преизливается Божественная благодать»* (4: 76). В чистом виде тактика противопоставления выражается в конструкциях со словами *напротив того* (1: 133, 207; 2: 52, 53). Целые тексты построены на основе этой тактики: *«Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями»* (1: 166–171) и *«О добродетелях, противоположных осьми главным греховным страстям»* (1: 171–174). Эти тексты свт. Игнатия стали хрестоматийными руководствами *«В помощь кающемуся»* в современной церковной жизни.

4.3. Тактика усиления общего впечатления выражается в словах *тем паче, тем более, тем нужнее* (2: 335) и др. (*«Муж двоедушен не устроен во всех путях своих»* (Иак. 1: 8) *добродетелей: тем паче поколеблет-ся он [двоедушный человек. – С. И.] на пути возвышеннейшей, первенствующей добродетели – молитвы»* (1: 160); *«Будем помнить, что на суде Божиим мы должны дать отчет за каждое праздное слово* (1 Кор. 9: 22), *тем страшнее отчет за слово и слова хульные*

на основной догмат Христианской веры» (1: 220, см. также 2: 335)) и в обычных градационных конструкциях: «Почто доселе оставлял меня в одиночестве, в сиротстве, в нищете, в смерти ужасной?» (2: 314); «Плач должен быть неотъемлемым качеством молитвы нашей, ее постоянным, неразлучным спутником и споспешником, ее душою» (1: 162).

4.4. Тактика, соответствующая стилистическим фигурам асиндетон (бессоюзиe) («Он благовременно ужасается, недоумеваеt, трепещет рыдаеt, стонет, чтоб избежать бесполезных ужаса, трепета, недоумения, рыдания, отчаяния, которые породит в отверженных грешниках окончательный приговор прогневаннаго на веки Бога» (1: 164)) и полисиндетон (многосоюзиe) («Нас низлагают и немощь естественная, и немощь произвольная, и омрачение разума... и расстройство сердца... и влечения тела, вкусившаго наслаждений скотоподобных, заразившагося вожделением их» (2: 68)), также служит цели создания единого впечатления, эффекта суггестии. Этой цели сопутствуют и другие частные тактики: употребление парцеллированных высказываний («Это гораздо труднее. Новая причина для сугубаго плача» (1: 227)), восклицательных высказываний, включающих слова *нет* (2: 183, 328), *увы* (1: 346, 390), конструкций «именительный представления» («Правило! Какое точное название, заимствованное из самого действия...» (2: 172), «Немощен человек! Непременно вкравдывается в нас мнение...» (1: 247, см. также 1: 244, 322, 343)); повторение и пояснение отдельных моментов, выражаемых в словах *повторяю* (2: 313), *то есть* (2: 260); повтор, основанный на приеме зеркальной симметрии расположения слов в высказывании: «Истинный христианин почивает в Господе, и Господь почивает в Нем; христианин облечен во Христа, и опять в христианине – Христос» (4: 75, см. также 4: 119).

У свт. Игнатия все из перечисленных тактик прагматичны, являются подготовкой к побуждению к пока-

янию или к молитве. Коммуникативные тактики призваны обеспечить осуществление избранной стратегии свт. Игнатия в построении текста того или иного проповеднического жанра.

2.2. Традиционные проповеднические жанры святителя Игнатия

Отдельные тактики находят свое выражение в композиционных частях проповеди, выполняющих определенное коммуникативное задание и репрезентирующих целеустановки автора в совокупности языковых конструкций, – коммуникативных блоках [Золотова 1982: 350; Власова 12; Петрищева 53]. Разнообразные жанры церковно-проповеднического стиля должны демонстрировать свойственные каждому из них типовые композиционные объединения блоков в их разновидностях. Блоки, составляющие текст проповеди, служат в своей совокупности выполнению основного коммуникативного задания частной жанровой формы.

Коммуникативные блоки могут членить классическую хрию, состоящую из приступа, предложения, разделения, исследования, доказательства, опровержения, отступления, заключения [Хазагеров, Ширина 6], на более мелкие части и соответствовать гомилетическим экзордumu (вступлению), наррации (основной части), конклюдии (заключению) Иоанникия Голятовского.

Тексты проповедей свт. Игнатия состоят из следующих коммуникативных блоков, каждый из которых решает какую-то свою коммуникативную задачу:

- 1) блоки, входящие в экзордум: контактоустанавливающий (контактоустанавливающая функция) – *приступ*, тематический (функция обозначения темы) – *предложение*;
- 2) блоки, входящие в наррацию: разделительный (функция полного изложения темы) объяснительный (функция разъяснения отдельных положений темы), повествовательный (функция подведения к теме или ее развития), иллюстрирующий (функция иллюстрирования некоторых

положений примерами), апеллятивный (функция подтверждения основных мыслей ссылками на Священное Писание, труды свв. отцов, обеспечивающая внутреннюю диалогичность проповеди) – *разделение, исследование, доказательство, опровержение и отступление*;

3) блоки, входящие в конклюдацию: поучительный (функция назидания), побудительный (императивная функция), заключительный (функция подведения итога предшествующим рассуждениям), молитвенный (специфическая функция сакральных текстов, обеспечивающая в проповеди диалогичность между человеком и Богом) – *заключение* (примеры см. ниже в разборе отдельных текстов свт. Игнатия).

Эти блоки нельзя продемонстрировать в каких-то застывших схемах, они отличаются или большей жесткостью, или большей свободой, подвижностью конструкции. По объему коммуникативные блоки могут быть представлены и предложением, и группой предложений, и более крупными фрагментами текста, в которых сохраняется и внутреннее смысловое членение, опирающееся на средства выражения межфразовых связей.

2.2.1. Жанр поучения в творчестве святителя Игнатия

Почтение – это излюбленный жанр свт. Игнатия, тексты поучений составляют почти $\frac{3}{4}$ текстов «Аскетической проповеди». Этот жанр в древней Церкви предназначался для оглашенных и охватывал «круг предметов, знание которых необходимо для каждого вступающего в Церковь или живущего в ней» [Певницкий 139]. Жанр поучения лучше, чем слово, сохранил черты первоначальной христианской проповеди, отличается простым содержанием и построением, простотой и живостью языка, аналитическим методом изложения. Краткость нравственного приложения обусловлена главной целью этого жанра – «научение прежде всего истинам веры, затем уже правилам жизни» [Поторжинский 1912: 711].

Разберем жанровую организацию «Почтения к простому народу при посещении епархии. О спасении» (4:

372–384) свт. Игнатия. Это единственный текст «Аскетической проповеди», в заглавии которого свт. Игнатий определяет своего адресата как простой народ. Спасение было для свт. Игнатия «не теоретической проблемой, а практической целью всей его жизни» [Лозинский 19]. Текст, названный свт. Игнатием *поучением*, содержит все структурные части жанра слова: приступ, предложение, разделение, исследование, приложение (патетическая часть), заключение, которые соответствуют отдельным блокам.

Вступление, или экзордум, этой проповеди состоит из контактоустанавливающего и тематического блоков, тесно связанных между собой и образующих три витка, причем повторение темы каждый раз имеет новую смысловую значимость. В первой части контактоустанавливающего блока за обращением *«возлюбленные братия»* следует указание на Божие благословение посещения своей паствы: *«Неизреченное милосердие Божие... сподобило меня посетить вас и... беседовать с вами»*. Далее в вопросно-ответном единстве указывается тема (*«О чем же нам, братия, побеседовать? – Побеседуем о нашем спасении»*), после чего следует перифраз понятия *спасение* (*«Побеседуем же о том, как нам спастись, как благоугодить Богу, как избавиться от горькаго ада, как наследовать рай сладости»* (4: 372)). Контакттоустанавливающий и тематический блоки разделяет размышление о смерти и загробной участи всех людей. Вторая часть контактоустанавливающего блока содержит просьбу к слушателям о внимании: *«Братия, приготовьтесь тщательно внимать моим словам, чтоб вам понять их и помнить»* (4: 373). Здесь же указывается важность избранной темы для беседы: *«Имея возможность редко беседовать с вами, намереваюсь ныне преподать вам самонужнейшее учение»*. Приступ проповеди, завершаемый молитвой (*«Господи! Устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою»* (Пс. 50: 17)), полностью соответствует схоластическим требованиям Иоанникия Голятовского, предъявляемым к экзордму-

му («1-я часть экзорциум – вступление, в котором проповедник делает приступ к тому, о чем хочет говорить, обозначает слушателям предмет своей проповеди и просит Бога и Пречистую Деву о помощи, а слушателей о внимании» [Ю-русское проповедничество 126]).

Раскрывающая тему часть поучения свт. Игнатия представляет собой шесть фрагментов, заключающих в себе законченные по смыслу и тематически «исследовательные» части. Эти части включают в себя повествовательные, описательные, иллюстрирующие, апеллятивные блоки. Части единого разделительного коммуникативного блока выполняют роль зачинов к этим исследовательским частям, связь между которыми подчеркнута параллельными конструкциями, усиленными тематической анафорой «Кто хочет спастись...»:

1. *«Кто хочет спастись, тот должен принадлежать единой святой Православной Церкви, быть ее верным сыном, во всем покоряться ее установлениям»* (4: 373).

2. *«Кто хочет спастись, должен, хотя понемногу, но часто молиться Богу»* (4: 374).

3. *«Кто хочет спастись, тот должен по силе своей творить милостыню, душевную и телесную»* (4: 375).

4. *«Кто хочет спастись, тот должен приносить Богу тщательное раскаяние в своих согрешениях, как при ежедневных молитвах своих, так, в особенности, пред отцем духовным при таинстве исповеди»* (4: 376).

5. *«Кто хочет спастись, тот должен великодушно переносить все скорби, которые ему были попущены во время сего краткого земного странствования»* (4: 377).

6. *«Желающему спастись необходимо заниматься чтением божественных книг»* (4: 378).

Эти части достаточно самостоятельны в смысловом отношении и вполне понятны вне контекста, они служат своеобразными вехами повествования и позволяют сохранять единую тематическую линию. Выписанные подряд, они составляют четкий конспект содержания проповеди и могут называться тем самым кратким поучением,

которое относится «к беседе как часть к целому, к слову как план или расположение главных мыслей» [Поторжинский 1912: 712]. Седьмая, обобщающая, часть разделительного блока – это повтор или подведение итога предшествующим рассуждениям и выход на второй тематический уровень – рассуждение о грехах смертных и несмертных: *«Кто верный сын Православной Церкви (ср. 1 часть разделительного блока), кто ежедневно, а еще лучше, если ежечасно, на всяком месте владычества Божия вспоминает Бога и просит у Него милости и помощи, кто по воскресным и праздничным дням тщательно посещает храм Божий, а дома молится каждое утро и вечер (ср. 2), кто милостив к нищим и странным (ср. 3), кто приносит раскаяние в своих грехах и приобщается Святых Христовых Тайн (ср. 4), кто терпит великодушно посылаемые ему Богом скорби (ср. 5) кто тщательно занимается изучением слова Божия (ср. 6): тот имеет у себя драгоценный залог спасения. – Ему еще предложит подвиг: он необходимо должен хранить свое сокровище – свое спасение – от грехов, особливо от грехов смертных» (4: 379).*

Вторая часть проповеди состоит из двух частей разделительного коммуникативного блока, рема которых содержится в вопросительных предложениях: *«Что такое грех смертный?»*; *«Что значат грехи несмертные?»* (4: 380). Вопросы, последовательно объединяясь с ответами самого святителя, образуют вопросно-ответные единства, отражающие предикативный характер внутренней мысли проповедника.

Эти два тематических уровня проповеди (условия для спасения и размышление о грехах смертных и несмертных) по задачам почти не отличаются друг от друга: первый – нравоучительный, второй – догматический (ср. выделение догматико-нравоучительной проповеди [Булгаков 1916: 13]).

В завершении основной части проповеди свт. Игнатий, согласно традиции, «говорит людям о том, о чем обещал говорить. Эта часть – самая важная; в ней вся проповедь

замыкается, и к ней остальные части стягиваются» [Ю-русское проповедничество 126]. Заключение этого поучения в точности соответствует конклюдии Иоанникия Голятовского: «Здесь проповедник припоминает то, о чем говорил в наррации, и, сообразно содержанию ее, увещевает слушателей, чтобы они любили высказанное добро или остерегались вышесказанного зла» [Ю-русское проповедничество 126]. Свт. Игнатий обобщает все то, о чем говорил в поучении: «*В краткой моей беседе к вам изложил я пред вами, сообразно скудости разумения моего, путь спасения, средства к спасению и образ, как сохранить от порчи злом спасение, приобретенное добродетелями*», – здесь объединяются два тематических уровня: как спастись и как сохранить залог спасения, приобретенный добродетелями.

Побудительный блок (часть патетическая), следующий за заключительным коммуникативным блоком¹, распадается на три части, отличные в выражении императивной функции: в первой части («*Спасайтесь, братия, спасайтесь!*» (4: 382)) императивная функция выражена с помощью глагольной формы повелительного наклонения 2 л. мн. ч., которая эксплицирует статус адресата, показывая отнесенность действия к собеседнику. Форма *спасайтесь* выражает побуждение к действию, обращенное к коллективному адресату. Во второй части побудительного блока («*Братия! Постараемся благочестивою жизнью избегнуть лютых адских мук и наследовать Царство Небесное*») форма 1 л. мн. ч. имеет значение совместного действия, т. е. участия говорящего в адресатах побуждения. В третьей части побудительного блока императивность выражена формой 3 л. ед. ч. глаголов *продолжать, принести, начать*, соединенных с частицей *да* и образующих морфологический период («*Кто из вас доселе жил благочестно, тот да продолжает таковое жительство. Кто доселе*

¹ В классической риторике наоборот, а у И. Голятовского именно такая последовательность.

*позволял себе проводить жизнь греховную, тот да принесет покаяние и отселе да начнет проводить жизнь добродетельную...»). Эти формы «выражают побуждение к действию, которое должно быть выполнено либо непосредственно после момента речи, либо через некоторое время» [Храковский, Володин 1986: 203]. В. В. Виноградов указывает на экспрессивный характер этих форм [Виноградов 1972: 483]. Торжественность третьей части побудительного блока создается не только благодаря особой грамматической форме с частицей *да*, но и благодаря параллелизму синтаксических конструкций, усиленному анафорой и антонимическими отношениями. Усиленная патетичность в конце проповеди – это также правило схоластической гомилетики [Руководство 95].*

«Поучение к простому народу» имеет признаки жанра «слово», что выразилось в логической последовательности изложения, стройной композиции, соответствии схоластическим риторическим требованиям. Сам свт. Игнатий в начале и в конце текста называет эту проповедь беседой, видимо, по причине использования в этом тексте вопросно-ответных единств, формирующих внешнетекстовую коммуникацию, а также потому, что широкая тема проповеди обусловила некоторую многопредметность содержания. Обстоятельство же, в котором он ее «произносит» («по прибытии к епархии»), сближает ее с речью (ср.: «Речь, произнесенная по прибытии к епархии в Ставропольском кафедральном соборе 5 января 1858 г.» (4: 5)).

2.2.2. Жанр беседы в творчестве святителя Игнатия

Беседа, или гомилия, господствовала до III [Гроссу 7] – IV [Певницкий 103] вв. В Новое время, по мнению В. Ф. Певницкого, уже совсем не используется. По форме она представляла собой простую безыскусственную речь с использованием двух методов объяснения смысла Писания: аллегорического (Александрийское направление) и буквального (Антиохийская школа). Гомилеты XIX в. называют беседой проповедь, объясняющую не только главу

Священного Писания, но и отрывок церковного песнопения, чинопоследование богослужения, таинство или обряд [Фаворов 76–86; Чистосердов 142–145 и др.]. «Эти предметы нуждаются не столько в доказательствах, сколько в простом изъяснении и раскрытии их содержания путем установления не отвлеченно-логических, а внутренне органических связей между мыслями, относящимися к данному предмету» [Поторжинский 1912: 710]. Отсюда вытекает определение беседы как проповеди аналитической, которой свойственна некоторая многопредметность содержания, раскрытие, а не доказательство мыслей в изложении и внутренне органическая, а не отвлеченно-логическая и механическая связь в раскрытии предмета [Там же].

Изъяснительная и нравоучительная гомилии первых веков христианства объединяются позднее в пределах одной проповеди, выступают как ее составные части на уровне композиции. Части беседы содержат краткий приступ, объяснение, нравственное поучение-приложение, заключение (такая форма появилась уже в святоотеческий период в творчестве св. Иоанна Златоуста). Несмотря на то что составные части беседы таковы, как в слове, ее отличие видели в главной цели — «обозначить отчетливо последовательные части всего текста, подчиняясь его очеркам, его частностям, его случайностям более, чем в слове собственном» [Поторжинский 1912: 710–711].

Творения свт. Игнатия содержат пять бесед: «Беседа в 13-ю неделю. О причине отступления человеков от Бога» (4: 211–228); «Беседа в неделю 22-ю. О богаче и нищем» (4: 228–240); «Беседа в понедельник 29-й недели. О чудесах и знамениях (в трех частях)» (4: 296–331); «Беседа о том, что для плодотворного покаяния необходимо отвержение самомнения» (4: 384–398); «О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником (в 3 отделах)» (1: 203–296).

Рассмотрим единственную беседу, в заглавии которой аллюзируется конкретный евангельский отрывок, — «Беседа в неделю 22-ю. О богаче и нищем». В этой беседе, как

и в «Поучении к простому народу», контактоустанавливающий, тематический и повествовательный блоки тесно связаны и неоднократно переплетаются. За обращением *«возлюбленные братия»* следует антитезис: *«Мир называет свои увеселения и наслаждения невинными»*. Последующее указание на важность рассматриваемой темы вновь служит установлению контакта с адресатом: *«Знать, как взирает на них и как судит о них Бог, существенно важно для каждого из нас»* (4: 228). Повествовательный блок в приступе этой беседы содержит напоминание о смерти и противопоставление следствия жизни в увеселениях и жизни богоугодной (*«...вступить в область вечности... или вознестись в обители вечного блаженства за правильное употребление земной жизни, или за злоупотребление низвернуться навечно в ад»*) (4: 228)). Итак, приступ беседы содержит две противоположные точки зрения на образ земной жизни, проводимой в увеселениях. Формируется антитеза, которая легла в основу содержания проповеди. Точка зрения мира на увеселения в земной жизни выражена лаконично; противоположная (аллюзивированная) точка зрения Церкви, содержащаяся в Евангелии, уже прочитанном на богослужении, требует дальнейшего объяснения. Контакттоустанавливающий блок состоит из трех призывов проповедника: 1) призыв к правильному пониманию Божественных истин: *«Поспешим усвоить себе образ мыслей, преподанный Богом, чтоб понятия превратные, обольстительные, не отклоняли нас от деятельности Богоугодной...»* (4: 228); 2) призыв к серьезному отношению к вечной жизни: *«Не будем легкомысленны, определяя и решая нашу вечную участь!»*; 3) призыв к внимательному слушанию проповеди: *«Займемся этим важнейшим делом со всевозможным вниманием: оно требует такого внимания! Оно достойно такого внимания!»* (4: 228).

Таким образом, приступ «Беседы...» свт. Игнатия имеет много общего с приступом «Поучения к простому народу...». Обе проповеди в начальной части содержат

три основных блока: контактоустанавливающий, тематический и повествовательный. Эти блоки тесно связаны друг с другом, их части переплетаются. Раскрытие темы только намечается, идеи носят обобщенный характер, конкретизируются в дальнейшем изложении после побудительных высказываний к адресату (в «Беседе...») и после молитвы (в «Поучении...»).

Экзегетическая часть состоит из повествовательного блока, представляющего пересказ истории о богаче и нищем, который членят евангельские цитаты: 1) противопоставление положения богача и нищего при их пространственной близости в земной жизни (Лк. 16: 19) (4: 229); 2) забота богача о себе и безразличное отношение его к нищему Лазарю (4: 229–230); 3) смерть как одинаковая участь богача и нищего (Лк. 16: 22) (4: 230); 4) различная судьба богача и нищего после смерти, первая просьба богача к Аврааму о помощи Лазаря, ответ Авраама «о неизменяемости загробных состояний» (Лк. 16: 23–24) (4: 231); 5) вторая просьба богача о явлении Авраама братьям богача для предупреждения их о вечной участи (Лк. 16: 27–28) (4: 231); 6) ответ Авраама о том, что на земле есть свидетельство Слова Божия, которое «вернее познаний, доставляемых даже истинными и святыми видениями» (Лк. 16: 29) (4: 231); 7) спор богача с Авраамом (Лк. 16: 30–31) (4: 231).

За пересказом евангельского отрывка следует объяснительный блок, раскрывающий несколько частных тем: 1) без знания закона Божия невозможно достичь веры с помощью видений и чудес; 2) первая причина вечного блаженства – изучение закона Божия и жителство по закону Божию, первая причина вечных бедствий – «неведение Закона Божия»; 3) следствия отсутствия «истинного богопознания»: а) оставление без внимания «жизни души», б) отношение к имуществу как к своей собственности, в) отвержение Бога; 4) болезнь и нищета могут быть попущены за грехи; 5) земное положение – средство достижения спасения. Конечная тема этого

блока перекликается с началом проповеди, где противопоставляется жизнь в увеселениях и жизнь богоугодная.

Кроме объяснения евангельского отрывка, в нравственное приложение беседы входит поучение. Поучительный блок этой беседы состоит из нравообличительных и нравоучительных высказываний, подтверждаемых словами Евангелия. Особый призыв обращен к имеющим богатство («*Славные и сильные земли!*»), представляющий следующее за поучением побуждение к покаянию и исправлению своей жизни. Побудительный блок основан на тактике прототипизации евангельских лиц и адресата проповеди в двух периодах: 1) 3-членный период с отрицанием, усиленным анафорой «Не обманите себя», повторяется три раза с высказываниями: «*не сочтите земного имущества собственностью!*» (4: 238); «*не сочтите себя вправе располагать этим имуществом по произволу!*» (4: 238); «*не сочтите безгрешным употребление этого имущества на роскошь и увеселения!*» (4: 238); 2) 2-членный период на основе анафорических слов Евангелия «*Сотворите себе други от мамоны неправды*» (Лк. 16: 9) и их пояснения. То, что нравственное приложение обращено к людям, имеющим богатство, объясняет большее количество слов и выражений с отрицательной оценочностью и множеством синонимов, характеризующих жизнь богача (*плотские увеселения, роскошь, преданность увеселениям, земные блага, великолепие и благоденствие, пиршества, изящный вкус, современная мода, тщеславие, богатство, знание света, приличия жизни, плотские пожелания, сладострастие, сладострастное удовлетворение, блиставший, гениальная изобретательность на избранном им поприще, временное благоденствие, служение греху и миру, греховная жизнь, лукавое произволение, превратные ложные понятия, неведение, состояние падения, жизнь одного тела, всевозможные наслаждения, служение телу, угождение плоти, тление, радостное расположение, жизнь для плоти, плотская жизнь, бла-*

говидность и приличие пред очами мира, богопротивные свойства, смрад плотоугодия), по сравнению с выражениями о нищем (*страдальческое положение, больной и нищий, гнет всех лишений, бедствие, временное страдание, полунагой, гнойный, безобразие, голод, жизнь души, правильное употребление, деятельность богоугодная, покаяние...*). Преобладают также слова и выражения, описывающие загробную жизнь. Это обусловлено целью проповеди, раскрывающей на основе евангельского повествования тему загробной участи прежде всего богача как прообраз загробной участи всех людей, которые, прилепляясь всем сердцем к земному имуществу, не приплы к покаянию.

Итак, в целом эта беседа соответствует тем требованиям к беседе, которые позднее предъявят гомилеты рубежа XIX–XX вв., требованиям, сложившимся на основе развития этого жанра. «Беседа...» свт. Игнатия имеет много общего с его «Поучением...»: начальная часть той и другой проповеди строится на пересечении разных блоков (тематического, контактоустанавливающего, повествовательного). Сходство этих текстов наблюдается и в повторении основных мотивов (земная жизнь как странствование, неизбежность смерти для каждого человека, прямая зависимость загробной участи от образа земной жизни и др.). Основная часть «Беседы...» свт. Игнатия соответствует изначальному назначению именно этого жанра – экзегезе евангельского отрывка. Эта часть строится на детальном объяснении евангельских слов. Особая логичность изложения в основной части создается за счет последовательной смены коммуникативных блоков: пересказ евангельского отрывка сменяется его объяснением, на основе объясненного Евангелия следуют поучение и побуждение к покаянию и исправлению своей жизни, завершает проповедь молитва. Переключки основной темы загробной участи всех людей в разных частях проповеди говорит о том, что жанр беседы в творчестве свт. Игнатия значительно отличается от многопредмет-

ной и «нетематической» беседы [Барсов 1867: 237] как канонического жанра. Структурированность, обработанность говорят о сближении в творчестве свт. Игнатия жанров беседы и слова, простота и доступность изложения – жанров беседы и поучения.

2.2.3. Жанр слова в творчестве святителя Игнатия

Жанр слова сложился позднее жанров поучения и беседы. Причиной возникновения жанра слова считаются ослабление веры среди христиан в III–IV вв., распространение еретических учений, что создало потребность обращения к светскому ораторскому искусству [Гроссу 21]. Слово развилось из тематического поучения, но отличилось совершенством формы: «Со времен влияния на христианскую проповедь языческо-ораторского искусства появилась, наряду с экзегетической беседой и тематическим безыскусственным поучением, новая художественная ораторская форма проповеди – слово» [Тареев 152]. Именно с появлением слова как особого ораторского жанра церковной проповеди установилась точка зрения о гомилетике как науке о церковном красноречии, одном из видов ораторского искусства. Слово получило наглядную определенность во времена схоластики, его чертами стали: строгая тематизация, единство предмета; обоснованное раскрытие темы в форме логического рассуждения, стройность изложения; язык в двух формах: богословско-отвлеченный и художественный. По мнению В. Ф. Певницкого, слово отличается тем, что берет свое содержание из идеи церковного года, его содержание складывается из дневных Евангелий (см. появление этой традиции в проповеди Спасителя и апостолов: Лк. 4: 16–22, Деян. 13: 14–16; 15: 21,), апостольских чтений, исторических событий, воспоминаемых Церковью в определенный день [Певницкий 1912: 126–135]. Основная мысль в слове намечается в начальном тексте из Священного Писания или церковного песнопения. Отсутствие строгой тематизации в проповедях Древней церкви

говорит о том, что традиция употребления начального текста для указания предмета и границ проповеди появилась позднее. В древнерусской литературе слово – наиболее употребительное заглавие сочинений, иногда заменяемое другими: «Сказание», «Повесть», «Поучение», иногда жанровая характеристика «слово» опускалась в заглавии, но подразумевалась [Христианство 2: 594]. В отношении к слову как жанру особо стоит вопрос о его ораторской стороне. Гомилетами жанр слова признается или «полной ораторской речью» [Фаворов 66–76], или близкой к ораторской речи «по внешнему изложению и по цели» [Потторжинский 1912: 708; Тареев 156]. Строгая тематизация требует разделения слова на части: приступ, предложение, разделение, исследование, патетическая часть, заключение. Эти части, соответствующие риторической хрии, по мнению М. М. Тареева, не обязательно характеризуют слово как ораторский жанр, т. к. они могут требоваться от простой разумной речи [Тареев 155].

Пять текстов «Аскетической проповеди», обозначенных свт. Игнатием жанром «слово», особым образом связаны с идеей церковного года: 1) «Слово в 1-ю неделю Великого поста. О Православии»; 2) «Слово 1-е в неделю Цветоносную»; 3) «Слово 2-е в неделю Цветоносную»; 4) «Слово в Великий четверток на литургии. О святых Христовых Тайнах»; 5) «Слово в Великий пяток на вечерне». Первое слово произносится в начале Великого поста, второе и третье слова произносятся в начале Страстной седмицы, в двенадесятый праздник – Вход Господень в Иерусалим, когда вспоминается выход Иисуса Христа на вольные страдания. Оба воскресенья имеют очень большое значение в церковном годовом круге богослужений. В Великий четверток вспоминается Тайная Вечеря Иисуса Христа со своими апостолами, именно в этот день все православные христиане стремятся причаститься. В Великий пяток на вечерне происходит вынос плащаницы, в которую был завернут Иисус Христос, снятый с креста прав. Иосифом. Это богослужение символизирует погребение Иисуса Христа.

Одно слово («Слово во вторник 23-й недели. Объяснение молитвы Господней “Отче наш”» (4: 240–251)) не связано с годовым кругом богослужений, но имеет особый предмет рассуждений – евангельскую молитву, данную людям Иисусом Христом, – образец всех последующих молитв, составленных свв. отцами Церкви. «Слово на открытие Иоанно-Предтечева женского монастыря близ города Ставрополя Кавказского» (4: 365–372) имеет «необыкновенное» обстоятельство, «*extraordinariae*» [Пушков 131], произносится по поводу торжественного случая.

Рассмотрим первое слово «Аскетической проповеди» – «Слово в 1-ю неделю Великого поста. О Православии» (4: 77–85). Это слово имеет два плана: положительный и отрицательный, различаемые по признаку отношения к Православию. Составляющие слово блоки следующие: контактоустанавливающий – обращение «*возлюбленные братья*»; тематический – в форме вопроса: «*Началом слова нашего в неделю православия весьма естественно быть вопросу: что есть Православие?*»; объяснительный – определение православия в форме 3-членного периода, усиленного синтаксическим параллелизмом и анафорой «*Православие есть...*». Центром определения является слово *прославление*: «*Православие есть прославление Бога истинным познанием Его и поклонением Ему; православие есть прославление Богом человека, истинного служителя Божия, дарованием ему благодати Всесвятаго Духа...*»). Хотя в этом тексте и нет начального текста из Священного Писания, на него указывает тактика аллюжирования, в которой подразумеваются слова Спасителя: «*Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе*» (Ин. 4: 23). После определения православия следует определение того, что им не является. Ключевым словом для противопоставления становится слово *Дух*. Свт. Игнатий выдвигает тезис: «*Где нет Духа,*

там нет православия», – а ниже включает синтаксический повтор, образующий кольцевую фигуру: «Где нет православия, там нет спасения». Между двумя компонентами синтаксического повтора заложена основная мысль проповеди, выраженная через антитезу: «Нет православия в учениях и умствованиях человеческих... Православие – учение Святаго Духа...». Противопоставление православия и того, что им не является, отражено в таблице.

«Дух есть слава христиан» (4: 78) (ср. «прославление» (4: 78))	«Где нет Духа, там нет православия» (4: 78)
Есть православие	Нет православия
В учении Святаго Духа: «Оно преподано в Священном Писании и в Священном Предании Русской Православной Церкви» (4: 78–79)	«В учениях и умствованиях человеческих: в них господствует лжеименный разум – плод падения» (4: 78)
«Залог спасения» (4: 79)	«Нет спасения» (4: 78)
Призыв: сохранять верность учению Христа в лоне Православной Церкви (4: 85)	Призыв: отвергнуть ложные учения (4: 85)

Особенностью этого текста является включенный в его состав особый первичный речевой жанр – анафема. Этот жанр составляет здесь особый коммуникативный блок, выраженный 10-членным периодом, усиленным синтаксическим параллелизмом и эпифорой (4: 84–85), один из членов периода выглядит так: «Держающим говорить, что Пречистая Дева Мария не была прежде рожества, в рождестве и по рождестве Деву: анафема» (4: 85). «Анафематизмы» – «вероисповедание от противного» [Флоровский 1933: 15] – особенно были распространены в творчестве св. Кирилла Иерусалимского. Видимо, анафема и придала этому слову особую торжественность, что позволило отличить этот жанр от других.

Жанр слова употребляется свт. Игнатием не только для названий проповедей, произносимых в особо важные дни церковного года. Этим жанром обозначаются про-

поведи, имеющие большой объем и философскую («Слово о смерти» (3 том)) или богословскую направленность (ср.: «Поучение всегда было обильнее нравоучением, напротив, слово иногда ограничивалось отвлеченными богословскими вопросами» [Тареев 152]). В «Аскетических опытах» все слова свт. Игнатия имеют философско-богословскую направленность («Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу» (2: 362–412), «Слово о спасении и христианском совершенстве» (2: 328–362), «Слово о страхе Божиим и о любви Божией» (2: 52–76), «Слово о поучении или памяти Божией» (2: 190–201)). Большая часть текстов, обозначенных жанром слова, имеет тематическую ограниченность, словно объединяясь в единый цикл: все они посвящены молитве («Слово о келейном молитвенном правиле» (2: 170–176), «Слово о церковной молитве» (2: 177–182), «Слово о молитве устной и гласной» (2: 183–189), «Слово о молитве умной, сердечной и душевной» (2: 202–232), «Слово о молитве Иисусовой» (2: 233–314), «Слово во вторник 23-й недели. Объяснение молитвы Господней “Отче наш”» (4: 240–251)).

2.2.4. Речь как жанр в творчестве святителя Игнатия

Речь как жанр, отличный от перечисленных выше, не выделяется дореволюционными гомилетами, т. к. отличие этих текстов виделось «главным образом в содержании, а не в способе их построения...» [Поторжинский 1912: 712]. Разнообразие тем особенно характерно для речи XVIII в. Наиболее часто этот жанр использовался митр. Платоном в торжественных случаях: «Речь Императрице Екатерине II при вступлении в должность обучения наследника Цесаревича Христианскому Закону»; «Речь поздравительная наследнику Цесаревичу в радостный день рождения Его высочества»; «Речь благодарственная по произведении в архимандрита»; «Речь перед мощами преп. Сергия в день Святой Пасхи»; «Речь надгробная...» и др.

Две речи свт. Игнатия («Речь, произнесенная по прибытии к епархии в Ставропольском кафедральном соборе 5 января 1858 г.» (4: 5–6); «Речь к братии по общении святых Христовых Тайн в субботу 1-й недели Великого поста» (4: 77–78)) отличаются малым объемом, а также, подобно пятому слову в «Аскетической проповеди» (см. выше), особенностью обстоятельства (4: 5) и, подобно четвертому и пятому словам, важностью темы (4: 77). По мнению дореволюционных гомилетов, если содержание проповеди общехристианское, то название поучения речью не имеет особенного значения [Поторжинский 1912: 712].

В хрестоматиях XIX в. образцовой речью по прибытии на место служения признавалась «Речь св. Димитрия, в Ростов на престол свой пришедшаго» [Поторжинский 1887: 39–48]. Его речь отличается объемностью, многотемностью и искусной связью многочисленных периодов. Рассмотрим речь свт. Игнатия, «произнесенную по прибытии к епархии в Ставропольском кафедральном соборе 5 января 1858 г.» (4: 5–6). Приступ речи свт. Игнатия строится на использовании тактики аллюжирования в кратком приветствии («*Мир граду сему*»), содержащем слова, которые заповедал говорить Спаситель своим апостолам перед началом проповеди (Мф. 10: 12). Цель прибытия – проповедование («*да проповеду и глаголю*») – указана кратко, без пространного рассуждения об обязательствах проповедника и его адресата в отличие от речи свт. Димитрия: «*Бога вся на пользу строившаго изволением, Пресветлаго же монарха... повелением, и всего освященнаго Собора соизволением и благословением, мое недостойнство zde на престол пречестнейшия митрополии... пришед, о возлюбленнии, словеснаго Христова стада овцы! Мир вам глаголю, мир... пречестнейшему храму, мир Богоспасаемому граду Ярославлю и Угличу, и всем Богоспасаемым епархии сея церквам и градовом мир и благословение, мир жительству и сожитию вашему: мир домовом вашим, мир сер-*

дцам вашим, якоже и апостол глаголет: и мир Божий да водворится в сердцах ваших, в онъже и званни бысте» (Кол. 3: 15) [Поторжинский 1887: 46].

Темой речи свт. Игнатий выбирает главную тему Евангелия – Царство Небесное. «Яко приближися Царствие Небесное» (4: 5) – цитата слов проповеди Иоанна Крестителя (Мф. 10: 7). Тематический блок также представляет собой евангельскую цитату: «*Царствие небесное, царствие Божие внутрь нас есть*», – слова Иисуса Христа (Лк. 17: 21). Далее следует объяснительный блок с его составными частями: определение («*Царствие Небесное – мир Христов*»); место нахождения мира Христова («*В душе, в которой от покорности Богу утихли страсти, царствует Бог, царствует мир Христов*»); тактики алиенации и репелляции уточняют значение сочетания *мир Христов* (см. выше). Поучение, выражающее условие появления в человеке этого мира, оформлено как морфологический период: «*Мир Христов насевається в душе словом Божиим, зарождается от воздѣльвания сердечной нивы заповѣдями Христовыми, – питается этим невидимым, но не безтрудоным подвигом, возрастает от него...*». Далее при посредстве цепной связи высказываний следует описание действия мира Христова в человеке: «*От действия Святаго Духа мир Христов объемлет ум, сердце и тело совершеннаго христианина, соединяет эти части, разсеченные и разъединенные грехом, воедино; человека, примиреннаго в себе и с самим собою, составляющаго уже собою единое и целое, каким он был до падения, соединяет с Богом*». Заключает речь молитвенный блок, состоящий из двух частей: 1) перформативное высказывание, находящееся на пересечении двух коммуникативных уровней – диалог с паствой и с Богом («*Такой мир испрашиваю себе и вам, возлюбленные братия, у единаго Подателя истиннаго и святаго мира, у Господа нашего Иисуса Христа*»); 2) молитвенное побудительное высказывание с характеризующими признаками просимого (для

паствы) («*Мир Божий, превосходяй всяк ум*», по живому и точному пониманию Апостола, да соблюдет для Христа «сердца и разумения наши» (Филип. 4: 7), да соблюдет для Него земную деятельность нашу и зависящую от этой деятельности нашу вечную участь»).

Итак, предметом речи свт. Игнатия является раскрытие смысла сочетания *мир Христов*. Это сочетание является ключевым во всех частях этой проповеди, раскрывается последовательно с помощью использования тактик аллюзирования, апелляции (в цитатах), алиенации и репелляции при выполнении жанром информативной функции. Это же сочетание включено как основной смыслообразующий компонент в поучение и молитву, реализуя воздействующую и торжественную функции речи. У свт. Димитрия слово *мир* употреблено только в начале проповеди (тоже как аллюзия) после сложного обращения и выражает (в бесконечном перечислении объектов, на которые может распространяться этот мир) не столько содержание понятия, сколько его объем. *Мир* свт. Димитрия не образует тесной синтагматической связи со словом *Христов*, хотя и сочетается со словом *Божий* (у свт. Игнатия такое же единичное употребление). Речи этих двух проповедников противопоставляются как многотемная однотемной. Несмотря на то что в речи «требуется лишь одно напоминание об истине, а не разъяснение ее» [Поторжинский 1912: 712], в речи свт. Игнатия содержится обширный объяснительный блок. Это противоречие между теорией и практикой снимается в молитвенном блоке в словах апостола (Филип. 4: 7), выражающих невозможность конечного раскрытия значения «*мира Христова*»: «*Мир Божий, превосходяй всяк ум*», – что позволяет относить этот текст к торжественному проповедованию, а не к поучительному. Кроме того, «Речь, произнесенную по прибытии к епархии...» отличается особый характер взаимодействия автора проповеди и адресата, переплетение диалогических отношений проповедника с паствой и с Богом.

Другая речь свт. Игнатия («Речь к братии по общении святых Христовых Тайн в субботу 1-й недели Великого поста» (4: 77–78)) посвящена событию, которое повторяется на каждой литургии, – приобщению Святых Христовых Тайн. У митр. Платона по этому же поводу сказано пять речей, и все они имеют примерно одинаковую композицию, состоящую из характеристики таинства Евхаристии, повествования о событии причащения высочайшей особы, похвалы этой особе, назидания и молитвы.

Речь свт. Игнатия значительно отличается от платоновских: 1) обращена ко всему народу (обращение «*Возлюбленные о Христе братия!*» (4: 77)), 2) состоит из трех блоков: а) повествование о причащении собравшихся в храме, б) побуждение исправить греховную жизнь на евангельскую и предостережение от новых грехов, в) повествовательный блок, функционально равный молитвенному, т. к. повествует о Божией награде за исполнение требований Евангелия: «*И Он [Господь. – С. И.] пребудет в вас (1 Ин. 3: 24). Он сохранит вас на пути земной жизни от всякаго преткновеня, введет вас безмятежною и нестрашною смертью в пристанище блаженной вечности*».

Несмотря на то что речь свт. Игнатия проста по структуре и обращена к простому народу, она не менее торжественна, чем речи митр. Платона. Закономерно, что здесь нет похвалы адресату в смысле платоновской похвалы. Торжественность создают многочисленные периоды, которые а) повествуют о событиях в нескольких временных планах, б) содержат призывные комментарии к ним:

1) момент речи, эксплицируется анафорическим ныне: а) «*Ныне раздается в сердцах ваших утешительный глас... (Ин. 6: 56), ныне вы ощущаете исполнение этого гласа на самом деле!*»; б) комментарий в форме 2-членного морфологического периода (анафорические глаголы в повелительном наклонении *поймите, вникните*) с

микропериодом внутри с анафорическим кванторным словом *каждый*: «*Каждый из вас – сосуд Божественного таинства, каждый из вас – храм...*» (4: 77);

2) связь с прошлым, с моментом искупления Иисусом Христом всего человечества: а) «*Уже теперь вы не свои: вы – Божиим*»; б) комментарий в виде КТ аллюзивирования: «*Вы куплены Богом ценою крови Сына Его*» (ср.: «*вы куплены дорогою ценою*» (1 Кор. 6: 19–20));

3) просказия в будущее, повествование сменяет побуждение к исправлению своей жизни: а) «*Не можете принадлежать ярму чужому!.. Если кто из вас доселе был темный грешник, тот отныне сделайся праведником правдою Сына Божия*»; б) комментарий и призыв в этой части разделены: в комментарии содержатся оценочные высказывания произошедшего события причащения в форме параллельной конструкции («*Эта слава ваша, это богатство ваше, эта праведность ваша*»), – призыв в форме анафорического периода состоит из вереницы предостерегающих вопросов со словом *неужели* («*Неужели пребудут в вас только до того времени, доколе вы во храме?.. Неужели вы опять предадитесь в работу тлению? Неужели Иисус... принужден будет уклониться от них (сердце) по причине множества... дел греховных, которые вы допустите себе?*»). Завершает побудительный блок императивный ответ на «риторические» вопросы в форме эпифорического периода: «*Нет! Да не совершится эта горестная измена Спасителю, это предательство Спасителя!*» Заключительный призыв представляет собой прямой речевой акт побуждения в форме двучленного морфологического периода с анафорическими глаголами в повелительном наклонении *пребудьте, служите*: «*Пребудьте храмом Божиим, служите вселившемуся в вас Господу тщательным исполнением Его святых заповедей...*».

Многочисленные лексические повторы разных типов (контактные, дистантные, подхваты и анафорические повторы) и синтаксический параллелизм, лежащий в ос-

нове формирования периодической речи, создают особый ритм этой речи, который делает ее особенно торжественной. Трудно найти основание для разграничения жанров слова и речи – оба эти жанра у свт. Игнатия торжественны и отличаются скорее своим объемом: у слова – большой, а у речи – малый.

2.3. Нетрадиционные проповеднические жанры святителя Игнатия

Нетрадиционные жанры в творчестве свт. Игнатия можно разделить на две большие группы:

1. Жанры, которые появились в творчестве свт. Игнатия при взаимодействии со светской словесностью. Это так называемые поэтические сочинения свт. Игнатия, или стихотворения в прозе. К этой группе относятся различные композиционно-смысловые варианты стихотворений в прозе, такие как дума («Дума на берегу моря» (1: 181–182) «Голос из вечности (дума на могиле)» (1: 185–188), плач («Плач мой» (1: 550–567)), доказательство («Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы» (1: 303)), размышление («Размышление о вере» (1: 175–176), «Размышление о смерти» (1: 380–383), «Размышление при захождении солнца» (1: 402–407)), песнь («Песнь под сенью креста (Заимствовано из 15 главы Исхода)» (1: 398–401)), сюда же относятся тексты с номинативно-образными заголовками («Роса» (1: 357), «Кладбище» (1: 184), «Житейское море» (1: 360) и др.

2. Жанры, которые развились внутри духовной словесности, так называемые первичные речевые жанры проповеди, такие как объяснение («Таинственное объяснение 99 псалма» (2: 322–327)), молитва («Молитва преследуемого человеками» (1: 183)), учение («Учение о плаче преп. Пимена Великого» (1: 189–190)), чин («Чин внимания себе для живущаго посреди мира» (1: 296–297)), посещение («Посещение Валаамского монастыря» (1: 426–452)), апостол («Дневный Апостол 1 февраля 1840 г.» (1:

174)) и др. Сюда не включаются сугубо богословские жанры, такие как изложение учения («Изложение учения о Божьей Матери» (4: 398–439).

2.3.1. Стихотворения в прозе святителя Игнатия

Стихотворения в прозе как лирические произведения в прозаической форме, обладающие такими признаками лирического стихотворения, как небольшой объем, повышенная эмоциональность, общая установка на выражение субъективного впечатления, занимают важное место в творчестве свт. Игнатия (ср: «Торжественная проповедь – своеобразное стихотворение в прозе» [Еремин 1968: 71]). В светской литературе форма этого жанра, как утверждает М. Л. Гаспаров, сложилась в эпоху романтизма, опиралась на библейскую традицию религиозной лирики в прозе. Нам не известны примеры стихотворений в прозе в творчестве других проповедников XIX в., кроме свт. Игнатия. Отличительной чертой «стихотворений» свт. Игнатия является то, что все они построены на основе использования тактики символизации, обладают символическим сюжетом (более подробно рассмотрены в 3 главе), хотя М. Л. Гаспаров говорит о бессюжетной композиции текстов этого жанра [Гаспаров 1039].

1. Жанр доказательства

Рассмотрим некоторые «поэтические сочинения» свт. Игнатия, например стихотворение, относимое свт. Игнатием к жанру доказательства. Начальная часть текста «Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы» (1: 303) во многом совпадает с начальной частью других текстов свт. Игнатия, объединяемых нами жанром стихотворений в прозе, таковы тексты «Роса» (1: 357–359), «Размышление при захождении солнца» (1: 402–407), «Сад во время зимы» (1: 177–178), «Кладбище» (1: 184), «Голос из вечности (дума на могиле)» (1: 185–188), «Древо зимою пред окнами келлии» (1: 179–180) (см. гл. 3.3.1).

Доказательство как отдельный жанр поэтических сочинений маркируется в рассматриваемом тексте в поучительном причинно-следственном 3-членном периоде с начальным восклицательным и конечным риторическим вопросительным высказываниями («*Вот доказательство воскресения тел человеческих, которое имею в себе самом! Если тело способно к ощущениям духовным, если оно может вместе с душою участвовать в утешении благодатном; если оно отселе может соделаться причастником благодати, то как же ему не воскреснуть для жизни вечной, по учению Писания?*») и в заключении словоформой «доказывают»: «*Источая изцеления, они (святые) доказывают присутствующую в них благодать и живущую в них вечную жизнь, долженствующую в свое время развиться в преславном воскресении...*». Рассуждение свт. Игнатия предполагает перемещение позиции наблюдателя внутрь сознания рассказчика, поэтому свт. Игнатий повествует от лица инока, т. к. самоанализ рассуждающего сознания невозможно описать извне.

2. Жанр думы

Два текста свт. Игнатия обозначены жанром думы: «Дума на берегу моря» (1: 181) и «Голос из вечности (дума на могиле)» (1: 185). «Дума на берегу моря» состоит из двух блоков: повествовательного и молитвенного. Первый держится на трех вопросно-ответных единствах.

1) «*Кому подобен христианин, переносящий скорби земной жизни с истинным духовным разумом? – Его можно уподобить страннику, который стоит на берегу волнующегося моря...*» Далее дается описание волнующегося моря в морфологическом периоде (повтор глаголов несовершенного вида в форме изъявительного наклонения настоящего изобразительного времени: *(волны) подступают, рождают и снедают (одна другую), рассыпаются, (море) ревет, становит (волны), кипит, клокочет*) и указание на символический план проповеди, выраженный словом таинственный: «*На это грозное зрелище со спокойной душою смотрит таинственный странник*».

2) «Одни глаза его на море, а где мысль его, где сердце? Мысль его – во вратах смерти; сердце – на суде Христовом». Далее следует описание утихшего моря в подобном периоде, но с глаголами совершенного вида в настоящем потенциальном времени: *утихнут, успокоятся (волны), уляжется (море), разстелется (неподвижная поверхность вод), отразится, встанет, пустит лучи (солнце)* и указание на реальность видимого моря, выраженную в связке топонимов *Кронштадт, Финский залив, Нева, Петербург*.

3) Противопоставление глаголов совершенного вида в настоящем изобразительном времени формам настоящего потенциального времени глаголов совершенного вида в частях периодов повторяется в конечном синкретичном вопросно-ответном единстве: *«Это небо, этот берег, эти здания сколько видели увенчанных пеною гордых, свирепых волн? И все они прошли, все улеглись в тишине гроба и могилы. И идущие мимо идут, успокоятся также»*. Молитвенный блок представляет собой повествование о явленной милости Бога, благодарение и славословие с раскрытием смысла символа *море* как моря житейского: *«Взирая из тихого монастырского пристанища на житейское море, воздвигаемое бурей страстей, благодарю Тебя, Царю и Боже мой! привел Ты меня в ограду святой обители! скрыл меня в “тайне лица Твоего от мятежа человеческого”! покрыл меня “в крове от пререкания язык” (Пс. 30: 21)»*. Заключение выводит план думы к саморефлексии проповедника и побуждению к ней адресата: на место абстрактного субъекта (странника), выраженного в проповеди существительным ед. ч. (а как известно, категория ед. ч. имени существительного может служить средством отвлеченного представления «предмета как выразителя родового понятия» [Виноградов 1972: 136], становится автор, задающий себе неразрешимый в рамках земной жизни вопрос: *«О том только печальна душа моя, о том смущаюсь неизвестностью, что пройду ли отсюда, с берега моря коловратного, неверного, “в места селе-*

ния дивна...», вселюсь ли там в век века?» Конечное высказывание этого текста: «Что ж до скорбей земных – “на Бога уповах: не убоюся, что сотворит мне человек” (Пс. 55: 12)», – является связующей нитью со следующим текстом «Аскетических опытов» – «Молитвой преследуемого человеками» (1: 183).

Другая дума свт. Игнатия построена на основе тактики диатрибы, предполагающей имитацию диалога, когда говорящий говорит от другого лица, а затем отвечает на его вопросы. «Множество вопросов редуцированной диалогичности, скрытого двуголосия, иронической имитации чужого слова можно встретить уже в новозаветных посланиях апостола Павла (Рим. 2: 17–20)» [Аверинцев 1997: 303]. В «Думе на могиле» свт. Игнатий моделирует обращение почившего к живущим на земле людям. Этот текст отличает разделение адресатов в четырех частях проповеди: 1) *Отец мой! мать моя! супруга моя! сестры мои!* 2) *Младенцы – дети мои!* 3) *Отец мой! мать моя! супруга моя! родные и друзья мои!* (1: 185) 4) *Товарищ мой!* (1: 187). Главной темой является проповедь почившего о кратковременности, тщетности земной жизни в сравнении с жизнью вечной.

3. Жанр песни

Традиционно песнь определяется как «название эпического произведения на историческую или героическую тему» [Джанумов 741]. В статье «Таинственное объяснение 99 псалма» свт. Игнатий при толковании слова пение называет песнь молитвой, «потому что молитва духа есть святая таинственная песнь, которою воспевается Бог» (2: 326). Текст «Песнь под сенью креста» (1: 398–401) свт. Игнатия заимствован из 15 главы «Исхода».

Вся песнь построена на основе использования тактики прототипизации – прообразовательности событий и людей Ветхого Завета с событиями и людьми Нового Завета. Приступ этого текста многофункционален: 1) в приступе

содержится указание на специфику жанра песни как молитвы – это благодарение («Начинаю песнь хвалы, песнь благодарения Создателю моему и Спасителю»; «Мой ум и сердце поют таинственно» (1: 398)), ум и сердце – важнейшие составляющие молитвы; 2) толкуется сочетание «сень креста», создается система символов в семиотической оппозиции верх-низ (сень – укрытие от «зноя грехов, зноя соблазнов» и «...из-под корней его [креста. – С. И.] бьет ключ воды живой – учение Христово»), что является предупреждением о том, что ветхозаветный отрывок будет толковаться на основе новозаветного учения. В приступе этого текста, кроме указания на жанр и на особенность толкования библейского отрывка, называется желанный адресат и антиадресат: «Не слышен голос песни моей суетному миру... Да услышит их Спаситель мой» (1: 398). Упоминание Бога как желанного адресата «Песни» является еще одним признаком молитвы.

Основную часть песни составляют параллельные ряды тактики прототипизации ветхозаветных событий и новозаветного учения («столп огненный и облачный» – «промысл Бога»; «пустыня дикая, страшная» – «стезя трудная и прискорбная жития земнаго»; «тяжкие работы» в Египте у фараона – «заботы о временном, земном, суетном», жизнь во грехе; «Моисей» – «закон Духа»; «конь неистовый – это безсловесная стремления...»; «всадник, сидящий на нем, – помысл греховный»; «колесницы гремящие – это суетная слава мира...»; «труден путь в пустыне...» – видимо, пропозицируются евангельские слова: «Узок путь, ведущий в жизнь вечную» и т. д.

Особенностью песни является то, что она ведется от перволичного повествователя, здесь есть свой особый «лирический герой» – душа человека, которая, оставляя греховную жизнь, стремится к Богу. Этот текст не просто благодарение Богу за когда-то произошедшее событие, это изложение учения Православной Церкви о всемо-

гуществе Бога: *«Единое благо, единое сокровище у человека – Бог, его Создатель и Спаситель... Невозможное для человека – возможно Ему»* (1: 399).

За поучением следует молитва, они чередуются друг с другом. Молитва распадается на три части: 1) повествование о явленной милости Бога в тактике прототипизации (*«Ты окаменил волны, жаждавшие поглотить меня, увлечь бездушный труп мой в неведомые пропасти ада...»*); 2) повествование с целью толкования (*«На пути моем к Тебе, земле моей обетованной, еще ждут меня враги, сыны иноплеменников»*); 3) прошение, которому сопутствует толкование ветхозаветных образов (*«Спаси меня, Боже мой, от всех сынов иноплеменных, от всех и от всего, кто чужд Святаго Духа Твоего, и потому для христианина – сын иноплеменный»* (1: 400)).

Заключение представляет собой призыв следовать примеру ветхозаветной пророчицы, которая *«воспела песнь»* Богу: *«Поим Господеви, славно бо прославися, коня и всадника вверже в море»* (Исх. 15: 21) (1: 400). Перифраз ее песни в духе новозаветного учения об искуплении Иисусом Христом всего человеческого рода: *«О вы, жены Израилевы, души верных рабов Господа Иисуса. Возьмите ваши тимпаны, пристаньте к пению пророчицы вдохновенной... устами чистыми, “воспоим Господеви”, великому Богу, Спасителю нашему, “славно бо прославися” несказанными благодеяниями Своими нам и всему христианскому и человеческому роду. Аминь»* (1: 401).

Этот текст имеет много общего с экзегетической беседой, но облечен в художественную форму, поэтому относится к художественному подстилю церковно-проповеднического стиля русского языка. Другой текст – *«Блажен муж»* (2: 3–12) также имеет признаки жанра песни: построен на основе тактики прототипизации; имеет лексические маркеры в начале (*«Поет вдохновенный Божественный певец, ударяет в звучные струны»* (2: 3) и в конце (*«Так воспевают небесный, чудный*

Певец: к святой вдохновенной песне его прислушивался пустынножитель» (2: 12)).

2.3.2. Первичные жанры святителя Игнатия

Под первичными речевыми жанрами здесь понимаются такие тематические, композиционные и стилистические типы текстов элементарной структуры, которые не могут быть квалифицированы как канонические жанры слова, беседы и поучения, но каждый из которых обладает относительной завершенностью и может представлять собой целый текст (ср. понимание вторичного жанра как онтологически производного от первичного, которые отличаются сферой функционирования и стилистической обработкой [Бахтин 161]). Вторичные жанры проповеди (слово, беседа и поучение) могут состоять из первичных, в этом случае первичные жанры выступают в роли структурных элементов проповеди, переосмысливаясь в ее целом. Первичные жанры свт. Игнатия очень часто могут занимать положение отдельного блока или составлять целую проповедь, будь то слово, поучение или беседа. Для этих же понятий предлагаются термины *элементарные и комплексные речевые жанры* [Федосюк: 104], *простые и сложные речевые жанры* [Бахтин 252].

1. Жанр молитвы

Жанр молитвы относится к молитвенному подстилю церковно-проповеднического стиля. Молитве посвящены многие мистические сочинения, имеющие религиозно-практическое значение. Это прежде всего четвертый том *Φιλοκαλῖα* – «Добротолубие» и целый ряд аскетических творений свв. Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника. В «Лествице» св. Иоанна Лествичника отражен должный порядок мыслей при молитве [Лествица]. Среди своих современников свт. Игнатий видел почти повсеместное оскудение правильного понимания молитвы и оставление молитвенного подвига [Лозинский 59], что и побудило его написать несколько

статей о молитве. Во время настоятельства в Троице-Сергиевой пустыни свт. Игнатия часто преследовали скорби [Жизнеописание 98–110]. В этих скорбях он пишет «Молитву преследуемого человеками» (1: 183), отражающую одну из основных в его творчестве тему скорбей. Этот текст соответствует всем законам построения канонического молитвенного текста. Коммуникативная тактика парадоксии (благодарность Богу за посылаемые скорби) лежит в основе этой молитвы. Этот текст начинается с благодарения Творцу, выраженного 2-членным анафорическим периодом со словом *благодарю*: «*Благодарю Тебя, Господь и Бог мой, за все совершившееся надо мною! Благодарю Тебя за все скорби и искушения...*». Вторая часть молитвы включает пять прошений о спасении людей, наносящих скорби, и выражена морфологическим периодом с глаголами в повелительном наклонении: *помилуй, спаси, благослови, вмени им в добродетели, назначь им... обильные награды*. В центре молитвы находится специфический для этого жанра покаянный блок, представленный как вопросно-ответное единство: «*Что ж я приносил Тебе? Какие благоугодные жертвы? – Я приносил одни грехи, одни нарушения Твоих Божественнейших заповеданий*». Этот покаянный компонент молитвы становится основой последующих прошений, оформленных как анафорические параллельные конструкции в морфологическом периоде с глаголами в повелительном наклонении (*прости* (повторяется два раза), *даруй* (повторяется семь раз), *умертви, отыми, насади* (по одному разу), конечное *да творю* свидетельствует о завершении этой строфы. Пятая часть молитвы – это славословие: «*Тебе за все подобает слава! Тебе единому принадлежит слава!*» (1: 183).

В конце молитвы выражается надежда на милосердие Божие, в основание такой надежды становится покаянный элемент: «*Предстоя страшному суду Твоему в убогой молитве моей, не обретаю в себе ни единого доброго дела, ни единого достоинства, и предстою, лишь*

объятый отвсюду безчисленным множеством грехов моих... с единым утешением в душе моей: с упованием на неограниченную милость и благодать Твою. Аминь». Итак, структура молитвы свт. Игнатия соответствует традиционным частям этого жанра: она содержит благодарение Богу за явленную милость, прошения, покаяние за свои грехи и славословие.

Цель текста молитвы свт. Игнатия как текста проповеднического – показать правильное отношение человека к скорбям, посещающим человека в земной жизни. Помимо личного обращения к Богу «лирического героя» проповеди, в этом тексте для адресата проповеди показан образец молитвы, в основу которой заложено чувство покаяния перед Богом, а не противления Божьей воле. Молитва для свт. Игнатия – «наука из наук», «художество из художеств» (2: 284), ибо «кто ж может научиться ей без художника, т. е. без искуснаго наставника» (2: 260), именно поэтому текст, предназначенный для диалога с Богом, согласно свт. Игнатию, должен быть создан учителями Церкви, а не твориться самостоятельно.

2. Жанр славословия

Первичный жанр славословия традиционно связывался с заключительной частью молитвы. У свт. Игнатия жанр славословия лежит в основе отдельного текста «Слава Богу» (1: 384–392). Слова *вижу, зрение* являются ключевыми в этом тексте. После трехкратного «слава Богу!» следует пояснение: «За все, что вижу в себе, во всех, во всем – Слава Богу! Что же вижу я в себе? – Вижу грех...». Субъектом видения выступает совесть или мысль: «Благоговейно и со страхом смотрю на Бога, смотрящего на грехи мои, видящего их яснее, нежели как видит их совесть моя» (1: 384); «Куда еще несешься, мысль моя? Смотри неуклонно на грехи мои...» (1: 385). Целью видения является описание промысла Бога. В описании дается поистине эпическая картина: «Пред нею (мыслью) весь мир от сотворения до скончания мира, все события мира: и бывшие, и настоящие, и

будущие...». Далее следует завязка периода: «Бог допускает человека быть зрителем Своего управления... и то, что допускается человек быть зрителем Бога в его промысле... есть величайшее благо для человека...» Период состоит из пяти частей с начальными сочетаниями «зрение Творца и Господа», «зрением промысла Божия» (повторяется три раза), «пред видением Божественного промысла» (1: 385–387) и эпифорическим «слава Богу!». За этим периодом следует 3-частный период с кольцевым (анафорическим и эпифорическим одновременно) повторением слов «слава Богу!» в частях периода. Следующие за описанием побуждение к духовному зрению и молитва заканчиваются прошением о постоянном славословии промысла Бога: «Даруй нам откровенным лицом зреть страшную, неприступную, великоленную славу Твою, вечно зреть ее, поклоняться Ей и блаженствовать не Ней. Аминь» (1: 392).

3. Жанр объяснения

Жанр объяснения у свт. Игнатия нередко включается во вторичные жанры беседы, поучения и слова. Это включение может отражаться в заглавии («Поучение в 31-ю неделю. Объяснение таинственного значения евангельской повести» (4: 338–346), «Поучение в 28-ю неделю. Объяснение дневного Евангелия» (4: 276–282), «Слово во вторник 23-й недели. Объяснение молитвы Господней “Отче наш”» (4: 240–251) и составлять самостоятельный текст («Таинственное объяснение 99-го псалма» (4: 322–327)).

Рассмотрим последний текст подробнее. 99-й псалом состоит из пяти стихов, на столько же частей делится текст свт. Игнатия. В «Таинственном объяснении» нет ни приступа, ни заключения – все его части представляют собой аллегорическое толкование стихов указанного псалма.

1) Проповедь начинается с первого стиха псалма: «Воскликните Богови вся земля», – за которым следует ряд параллельных толкований слов-символов: земля –

человек; «мертвая душа» погребена в земле – «в страстном теле»; «вся земля» – «все цельное в человеке»; «духовное оживление» – «воскликновение»; параллельно даются толкования близких отрывков из других псалмов. Это указывает на то, что данная проповедь не просто толкует отрывок Священного Писания (черта экзегетической беседы), а объясняет в целом христианское антропологическое учение и выполняет функцию поучения. На последнее обстоятельство указывает и множество высказываний с деонтической модальностью («Для спасения необходимо оживление»), которые, развиваясь, формируют период со словом *нужно* с условной деонтической модальностью: «*Чтоб земле ожить и воскликнуть Богу, нужно предварительное уничтожение в ней разобщения... нужно соединение ее с собою*» (2: 322). Эти высказывания с неявно выраженным требованием к человеку ведут к высказыванию с модальностью алетической: «*“Воскликнуть Богу” может только “вся земля”*» (2: 322). Интересно, что здесь свт. Игнатий указывает еще на один, реализуемый в молитвенном блоке, первичный жанр, который описывается на примере речи св. Ефрема Сирина: «*Эта речь – речь упоенного духовно милостию Божию: она – “воскликновение”*» (2: 322–323). Воскликновение – это не просто прославление благодати и свойств Божиих, как славословие, это благодарность за явление этой милости конкретному человеку, соединенная с прошениями: «*“Ради человеколюбия Твоего ослабь во мне волны благодати Твоей и сохрани ее для меня, чтоб опять дать мне ее в страшный день...”*» (2: 323).

2) Толкуется второй стих: «*Работайте Господеви в веселии, внидите пред Ним в радости*». Поучительная функция осуществляется через описание законов духовной жизни и выражается посредством анафорического периода: «*Доколе молитва расхищается чуждыми помыслами, дотоле подвиг молитвы совершается с трудом... дотоле молящийся не допускается пред лице Божие*». Следующие высказывания соединяют описание

законов духовной жизни с объяснением их: *«Когда же молитва начнет произноситься из всего существа: тогда подвиг преисполняется духовным наслаждением»; «Радость и веселие так сильны, что Святой Дух приглашает ощутившего их к воскликновению».* Попутно вновь «таинственно», т. е. аллегорически, толкуются 10–12 стихи 17 псалма (2: 324).

3) Объяснение третьего стиха (*«Уведите, яко Господь той есть Бог наш: той сотвори нас, а не мы: мы же люди Его и овцы пажити Его»*) вновь состоит из описания и толкования (*пажить Бога – воля Его*), выраженного подобным предыдущему типу периода – причинно-следственным, анафорическим. Этот период как будто налагается на предыдущий и развивает его: *«Когда же... он [молящийся. – С. И.] допустится пред невидимое лице Божие, тогда познает Бога познанием живым... тогда человек... видит себя созданием, а не существом самобытным... тогда уставляет он себя в то отношение к Богу, в каком должно быть создание Его»* (2: 325).

4) Толкуются отдельные слова из стиха: *«Внидите во врата Его во исповедании, во двory Его в пених, исповедаетесь Ему, хвалите имя Его»* (2: 325), – сначала посредством цепной связи (*«Смирение – врата Божии... Врата Божии принадлежат исключительно Богу... они отворяются исключительно перстом Божиим. Пред отвержением их даруется исповедание...»*), а потом посредством параллельной анафорической (*«Исповедание есть действие смирения. Исповедание есть выражение человеком сознания его пред Богом...»*). Этот текст на основе толкования псалма учит единственно правильному пути молитвы: *«Вслед за исповеданием является непарительная молитва. Она – дар Божий... Из совершенного смирения и из совершенной покорности воли Божией рождается чистейшая, святая молитва»* (2: 326). В спадающем сравнении с алетической модальностью подтверждается правильность этого пути: *«Не может она родиться иначе и из иных деланий, так винограду*

свойственно родиться на одной лозе, не на каком ином древе» (2: 326).

5) Последняя часть содержит объяснение пятого стиха 99-го псалма: *«Яко благ Господь и звек милость Его, и даже до рода и рода истина Его»,* – представляет собой последовательное цепное толкование каждого слова стиха. Заключает проповедь тактика парадоксии: *«Сердце, ожив ощущением своим для Бога... умирает для мира... В смерти этой жизнь, и в погибели этой спасение» (2: 327).*

В этом тексте, толкуя 99-й псалом, свт. Игнатий объясняет учение Православной Церкви о молитве, которая ведет к постижению Бога. Проповедник не ограничивается объяснением догматической стороны библейского текста, он призывает адресата к деятельному постижению сказанного. К жанру объяснения относится текст *«Истину и мир судите во вратах ваших и клятвы лживые не любите, глаголет Господь Вседержитель» (1: 301–302),* который, не имея непосредственного приступа и заключения, также состоит из пяти объяснительных блоков, не последовательного символического толкования частей приведенной цитаты (Захар. 8: 17) (*«Врата: это врата души, посредством которых входят в нее различные помышления и впечатления» (1: 301)* и т. д.) и двух поучительных высказываний с деонтической модальностью, расположенных по мере увеличения категоричности: *«Ум... должен при разборе помышлений и впечатлений принимать только истинные» (1: 301), «Не только не должно принимать таких помыслов и соглашаться с ними, но даже не должно беседовать с ними...» (1: 302).*

4. Жанр чина

Заглавное слово *чин* в проповеди *«Чин внимания себе для живущего посреди мира» (1: 296–298)* в XIX в. функционировало в значении *‘учиненный для чего, устроенный порядок, устав, обряд’ [Даль 4: 605].* Обычно это слово использовалось в составе сложного *«чинопослдование»* для заглавия в богослужебных книгах мо-

литвословий [Христианство 3: 232]. У свт. Игнатия чин – это особый жанр, чин внимания себе, адресованный не монаху, а мирянину (1: 296–298).

Чин свт. Игнатия состоит из трех частей. В первой части свт. Игнатий объясняет значение внимания в духовной жизни мирянина: *«Душа всех упражнений о Господе – внимание. Без внимания все эти упражнения бесплодны»*. Подчеркивает значение внимания в деле спасения высказывание с деонтической модальностью: *«Желающий спастись должен так устроить себя, чтоб он мог сохранять внимание к себе не только в уединении, но и при самой рассеянности...»* (1: 296).

Основная часть содержит ряд «рекомендаций» человеку о том, как нужно проводить день с утра до вечера. Если сравним поучительные блоки чина свт. Игнатия и «Слова в неделю 26-ю по Пятидесятнице. Об употреблении времени (Еф. 5: 15–17)» Я. Амфитеатрова [Поторжинский 1887: 603–610] на эту же тему, то увидим расставление акцентов свт. Игнатия на ключевом слове *внимание* в каждой части проповеди.

<p>«Чин внимания себе для живущего посреди мира» свт. Игнатия (1: 296–298)</p>	<p>«Слово в неделю 26-ю по Пятидесятнице. Об употреблении времени (Еф. 5: 15–17)» Якова Амфитеатрова [Поторжинский 1887: 603–610]</p>
<p>«Проснувшись в образ ожидающего всех человеков пробуждения из мертвых – направь мысли к Богу... прочитай обычное молитвенное правило, заботясь не столько о количестве молитвословия, сколько о качестве его, то есть о том, чтобы оно было совершено со вниманием и, по причине внимания, чтоб освятилось и оживилось сердце молитвенным умилением и утешением» (1: 296)</p>	<p>«В чем должно проводить первое время после сна? Во-первых, в молитве... первые минуты после сна преимущественно должно проводить в молитве» [Поторжинский 1887: 606]</p>

<p>«После молитвенного правила, опять всеми силами заботясь о внимании, читай Новый Завет, преимущественно же Евангелие» (1: 296–297)</p>	<p>«Во-вторых, в чтении слова Божия; оно есть книга живота... В-третьих, кто не умеет сам читать, тот слушай других...» [Поторжинский 1887: 606]</p>
<p>«Озарившись при посредстве молитвы и чтения Солнцем Правды, Господом нашим Иисусом Христом, да исходит человек на дела дневного поприща, внимая, чтоб во всех делах и словах его, во всем существе его царствовала и действовала всесвятая воля Божия, открытая и объясненная человекам в евангельских заповедях» (1: 297)</p>	<p>«Вот правила для употребления утренних часов: молитва, чтение Писания и благочестивые размышления. После сего наступает время занятий, время труда» [Поторжинский 1887: 606]</p>
<p>«Если выпадут свободные минуты в течение дня, употреби их на чтение со вниманием некоторых избранных молитв, или некоторых избранных мест из Писания» (1: 297)</p>	<p>«В чем должно проводить часы досуга и отдохновения? В исполнении следующего апостольского постановления: “Слово Христово да вселяется в нас богато, во всякой премудрости, учащее и вразумляющее себе самех” (Колос. 3: 16)...» [Поторжинский 1887: 609]</p>
<p>«Вечером, отходя ко сну, который по отношению к жизни того дня есть смерть, размотри действия свои в течение мишедшего дня. Для того, кто проводит внимательную жизнь, такое размышление незатруднительно: потому что по причине внимания к себе уничтожается забывчивость, столько свойственная человеку развлеченному» (1: 298)</p>	<p>«Сим наставлением заключаем изложение правил о благочестивом употреблении времени в продолжение одного дня в жизни нашей. Надлежало бы решить еще один вопрос: как употреблять часы ночные?» [Поторжинский 1887: 610]</p>

Поучение свт. Игнатия более ориентировано на «единичного» адресата, что выражается в употреблении на протяжении всей проповеди глаголов в форме повелительного наклонения ед. ч.: *направь, прочитай, читай,*

замечай, употреби, подкрепи, врачуй, возвращайся, не косни, противопоставляй, размотри, заключи.

Третья часть проповеди прямо перекликается со стихотворениями в прозе, раскрывающими догмат воскресения мертвых, только символизированным становится не образ видимой природы, такой как спящее зимнее древо (см. гл. 3.3.3), а сон человека: *«Сон также непонятен, как и смерть. Во время его покоится душа, забывшая самую лютую горести и бедствия земных, в образ своего вечного покоя; а тело... если оно возстает от сна, то непременно воскреснет и из мертвых»*. Заключает этот текст тактика апелляции, возвращающая повествование к теме внимания к себе: *«Сказал великий Агафон: “Невозможно без усиленного внимания себе преуспеть в добродетели”*. Аминь» (1: 298).

Результаты анализа неканонических жанров показывают, что главным для свт. Игнатия является не обозначение жанра, а его содержание, формообразующим является не какой-то преобладающий коммуникативный блок, а развертывание ключевого слова (*слава, зрение, скорби, внимание, воскресение*), часто отраженного в заглавии текста как его содержательной стороны. Эти функционально нагруженные лексемы, благодаря неоднократному повторению в тексте, образуют семантический стержень произведения. В рассмотренных жанрах прямая связь заголовка с текстом наблюдается в конденсированном выражении содержания текста в названии. Названия текстов представляют собой развернутые номинации, основной целью которых является сообщение информации.

Выводы

В предпочтении отдельных жанров свт. Игнатия отразилось как следование традиции писать проповедь в форме беседы, поучения, слова, так и индивидуальное жанротворчество, многое заимствующее из библейских текстов и светской словесности. Жанр как «содержа-

тельная форма» объединяет все тексты свт. Игнатия единым названием – проповедь, но противопоставление «жанрового содержания» «жанровой форме» создает необходимость выделения отдельных формальных инвариантов текстов. Анализ творчества свт. Игнатия указывает на формализм классификаций проповедей гомилетами XIX в. (по цели, по источнику, по предмету, по методу и т. д.). Эти классификации могут быть оправданы для некоторых первичных речевых жанров, выделяемых по цели: объяснение, толкование, нравообличение и т. д. Риторическая гомилетика считает приступ безусловно необходимою частью слова, возлагает на него совершенно особую задачу подействовать на слушателей в определенном, нужном оратору, направлении. С этой точки зрения, приступ не применим к жанрам поучения и беседы, которые не относятся к ораторским жанрам [Тареев 155], однако анализ проповедей свт. Игнатия показал важность составных частей слова и в беседе, и в поучении. Свт. Игнатий часто отступает от требований риторической гомилетики, в некоторых случаях его беседа и слово могут до такой степени сближаться между собою, что трудно найти какое-нибудь различие между ними.

Несмотря на консерватизм и устойчивость церковно-проповеднического стиля, в творчестве свт. Игнатия отразился тот поворотный момент, когда канонические жанры, «структуры которых восходят к определенным “вечным” образцам» [Тамарченко 263], каковы слово, беседа, поучение, дополнились жанрами неканоническими, невоспроизводимыми, каковы стихотворения в прозе, а также первичные жанры: объяснение, чин и др. В творчестве свт. Игнатия происходит своего рода диалог различных первичных жанров и их контаминация в жанрах вторичных. Эти два вида сосуществуют в творчестве этого проповедника, хотя в XIX веке в церковной проповеди доминировали именно канонические жанры. Романтизм как «звено в цепи ненормативных поэтик, подчинивших себе

через автора жанр, читателя, стиль» [Соловьева 8] (см. также [Лебедев 171]), очень ясно выразился в проповеди свт. Игнатия. Доминирующая роль автора, а не жанра, особенно заметна в «Аскетических опытах» свт. Игнатия. В период романтизма завершилось стирание границ отдельных жанров в светской литературе. Традиционные жанры проповеди частично обуславливают структуру текста, но чаще новые жанры свт. Игнатия являются итогом творческого акта. Широкое использование свт. Игнатием новой неканонической жанровой формы – стихотворения в прозе – объясняется взаимодействием его творчества с основным художественно-эстетическим направлением эпохи. Неканонические жанры проповеди обретают свой облик, обладают своей жанровой модальностью, выраженной во взаимодействии различных тактик и структурных компонентов (блоков) одного текста с коммуникативными тактиками и блоками другого.

Можно выделить шесть подстилей церковно-проповеднического стиля, каждому из которых соответствуют свои жанры свт. Игнатия:

1) вероисповедный (катехизический), который составляют жанры символов, изложений веры, огласительных поучений, катехизисов, апологетических трактатов и толкований [Верещагин 1996: 213; Войтак 216] (богословские жанры свт. Игнатия: «Слово о смерти» (третий том), «Изложение учения Православной Церкви о Божьей матери» (4: 398));

2) гомилетический, куда входят дидактические и панегирические жанры проповеди, произносимой на литургии [Верещагин 1996: 213; Черторицкая 8; Тареев 142] (канонические жанры свт. Игнатия: беседа, слово, поучение и речь);

3) нравственно-аскетический (богословские неканонические жанры свт. Игнатия, статьи о христианской нравственности («О любви к ближнему» (1: 121), «О чтении Евангелия» (1: 106)), диалогические жанры свт. Игнатия – «разговоры» («О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником (в 3 отделах)» (1: 203)) и др.);

4) художественно-проповеднический, который представляют различные тексты, соотносимые с жанрами художественной литературы (дума, плач, песнь и др.), выражающие истины веры в художественном модусе (стихотворения в прозе свт. Игнатия);

5) эпистолярный, представляющий различные речевые жанры переписки духовных лиц друг с другом или с мирянами [Верецагин 1996: 213; Клименко 1999: 29–32] (эпистолярное наследие свт. Игнатия составляет более 800 писем к разным лицам (седьмой том);

6) молитвенный, который представляют жанры молитвословий на русском языке («Молитва преследуемого человеками» (1: 183) свт. Игнатия).

Эти подстили, как и жанры свт. Игнатия, не всегда представлены в чистом виде, например «Песнь под сенью креста» (1: 398) можно отнести сразу к трем подстилям: нравственно-аскетическому, художественно-проповедническому и молитвенному. Выделение подстилей позволяет наглядно представить творчество этого богослова во всем его многообразии. Как известно, набор жанров позволяет отличать одну языковую личность от другой [Брунер 21–49], широкий набор жанров свт. Игнатия резко выделяет этого проповедника среди его современников.





ГЛАВА 3

СЛОВО-СИМВОЛ КАК ОСНОВА ТЕКСТА ПРОПОВЕДИ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ

3.1. Проблемы лингвистического и семиотического исследования символа

Творения свт. Игнатия отражают религиозный опыт проповедника, а «любое религиозное и тем паче мистическое сознание самой своей сутью принуждено создавать для себя систему сакральных знаков и символов, без которых оно не могло бы описывать свое «неизрекаемое» содержание» [Аверинцев 1997: 129] (см. также [Лосев 1927: 321–337, 463–528]). Основы лингвистической и семиотической теории символа были заложены Ч. Пирсом, выделившим три типа знаков: индексы, иконические знаки и символы, при этом под символом он понимал чисто условный знак. В отечественном языкознании основы изучения символа заложил А. А. Потебня, говоривший, в частности, о том, что «символ языка... можно назвать его поэтичностью» [Потебня 1990: 22]. При этом поэтичность бывает разной: в широком смысле «поэтический образ каждый раз, когда воспринимается и оживляется понимающим, говорит ему нечто большее, чем то, что в нем непосредственно заключено», в узком смысле поэтичность равна переносу (метафоричность). В современной лексической семантике понимание символа как языковой категории отличается у разных ис-

следователей. Различие чаще всего касается двух проблем: отношение символа к знаку, образу, понятию, концепту; отношение символа к выразительно-изобразительным средствам языка, тропам.

1. Отношение символа к знаку, образу, понятию, концепту.

Одними исследователями символ толкуется через понятия образа и знака и определяется как «образ, взятый в аспекте своей знаковости» и как «знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа» [Аверинцев 1983: 607] (см. также [Виноградов 1923: 196; Лосев 1970; Арутюнова 1999: 896; Шелестюк 2001: 52]). Согласно другой точке зрения, «давно пришло время поставить символ рядом с понятием» [Марков 112], при этом символические значения не отождествляются с концептуальными. Синтез этих подходов можно видеть в работах В. В. Колесова, который рассматривает отношения символа к понятию, образу и концепту в динамике. Семантический синкретизм концепта, по мнению В. В. Колесова, оформляется в образе, анализируется в понятии, а в символе предстает уже как «единство “мысли-чувства”, и потому может замещать одновременно и понятие, и образ; символ – понятийный образ, или образное понятие» [Колесов 2002: 57, 62].

2. Отношение символа к выразительно-изобразительным средствам языка, тропам также определяется неоднозначно. С точки зрения В. В. Колесова, «символ – основное образное средство, представленное как предельная степень развития метафоры или, напротив, как нераскрытая метафоричность семантически синкретичного слова» [Колесов 2002: 248]. Метафора и метонимия понимаются многими как механизмы переноса, лежащие в основе образования символа, отсюда выделение метафорического и метонимического типов символа [Шелестюк 2001: 50–51] (см. также [Потебня 1976: 553–554; Роднянская 672]). Исследователи художественного текста часто отождествляют символ с любым элементом художественной системы, в том числе с тропом [Белый 141;

Храповицкая 35]. Другие исследователи отличают символ прежде всего от метафоры как в диахронии, так и в синхронии. Символ по происхождению «примыкает к синкретическому типу образа и этим принципиально отличается от позднейших тропов» [Бройтман 2001б: 54] (ср.: «То, что кажется при нашей позднейшей рефлексии простым переносом, является... подлинной идентичностью» [Кассирер 35] (см. также [Фрейденберг 167])).

Христианский символ многими учеными не отождествляется с образными средствами языка и с тропами («Православная мистика безобразна и таковым же является и путь к ней, т. е. молитва» [Булгаков 1991: 178]). Согласно С. С. Аверинцеву, «язык образов и метафор... не имеет ничего общего с христианством» [Аверинцев 1997: 19]. Образность ранневизантийской проповеди, по мнению С. С. Аверинцева, стимулировалась чисто утилитарным, а не эстетическим моментом – помочь больше запомнить с голоса [Аверинцев 1997: 187, 191].

Внутренняя структура символа, его отношение к денотату и референту также понимаются неоднозначно. Одни исследователи считают, что символ имеет денотат и «репрезентирует референт» [Шелестюк 2001: 50], другие полагают, что символ имеет только референт: у символа нет собственного денотата, предметного значения (он предстает только в отношении к предмету – к вещи). Согласно В. В. Колесову, денотат имеет только образ: «По признакам денотата и референта символ находится в дополнительном распределении по отношению к образу... совместно они составляют целое, функционально равное понятию» [Колесов 2002: 69, 196].

В. В. Колесов развивает идеи А. А. Потебни, однако в отношении христианского символа следует усомниться в том, что всякое слово проходит круговой путь от зародыша смысла к новому концепту в последовательности *образ – понятие – символ*. О том, что не всегда образ переходит в символ через посредство понятия свидетельствует древний спор между св. Василием Великим и Евномием (III век). Евномий полагал, что все слова

разложимы на признаки, переводимы в понятия, при этом богословие для Евномия превращалось в искусство слова, в логический и филологический анализ высказанных понятий. Св. Василий Великий утверждал непостижимость вещей в их сущности: всегда остается некий «иррациональный остаток, неразлагаемый и неразложимый на признаки» [Флоровский 1992: 70–73].

Отличие символа от метафоры обусловлено и особым статусом слова в церковно-проповедническом стиле. Символизм как ведущий принцип постижения и объяснения мира в русском средневековье был присущ уже славянской азбуке и многое заимствовал из переводов трудов отцов церкви [Лихачев 1: 437–446; Буланин 1995: 72]. Слово в церковно-проповедническом стиле уподобляется иконе, которая через образ знаменует первообраз, но ему не тождественный. Наиболее полно теория христианского символизма представлена в трактате Дионисия Ареопагита. Символ, по его представлению, выявляет и скрывает истину, является посредником между человеком и Богом. Существующие два типа образов, «подобных» и «неподобных», соответствуют видимому миру и духовному [Ареопагит 15] (см. также [Флоренский 1990, 1992]).

В данной работе под языковым символом понимается комплексный языковой знак, состоящий из двух равноправных элементов: 1) конкретное значение, агент символа; 2) абстрактное значение, референт символа. Такое понимание символа почти не расходится с определением С. Бройтмана, с точки зрения которого символ «по-своему соединяет в себе параллелистскую бытийность и буквальность значения с иносказательностью особого рода. В нем должен быть *самоценный* и отнюдь не аллегорический *конкретно-чувственный план*, но он должен быть способен разворачиваться в *бесконечно значимый ряд смыслов*» [Бройтман 2001б: 168].

В основе агента символа лежит лексическое понятие, которое не только выражает сигнификат, но и представляет денотативную основу символа в образе, обеспечи-

вая тем самым номинацию и фрагментацию окружающей действительности; в основе референта символа лежит лексический фон, который представляет собой множество непонятных семантических элементов [Верещагин, Костомаров 1980: 25], обеспечивающих комуляцию познанного. И образ, и понятие в узком смысле составляют лексическое понятие слов, противопоставленное лексическому фону как основе символического фокуса. Не случайно сам свт. Игнатий в своих уроках словесности под образом и понятием понимал два рода понятий: *«Сказанное о понятиях, доставляемых предметами вещественного мира, относится и к понятиям, получаемым из умственной области и из духовного мира. Первого рода понятия, как приобретаемые при посредстве телесных чувств, называются чувственными; понятия второго рода – отвлеченными. Отвлеченные понятия суть впечатления, производимые на нас нашим разумом и нашими ощущениями. Таковы понятия о добре, зле, о вере, об учености и проч.»* [Уроки 73].

3.2. Концепты видение и созерцание как источник символического плана проповеди святителя Игнатия

Язык проповеди свт. Игнатия – это вместе и язык откровения, литургии и молитвы. Одной из форм откровения является видение (ср.: «Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует» [Булгаков 1991: 177]). В предисловии к «Аскетическим опытам» свт. Игнатий пишет: *«Признаю себя обязанным представить христианскому обществу отчет по согляданию мною земли обетованной, точащей духовные дары и блага, по согляданию монашеской жизни... какую промысл Божий привел созерцать ее в некоторых живых представителях ее»* (1: 82). В словаре Г. Дьяченко словоформа *созерцаю* толкуется как перевод с греческого $\chi\alpha\tau\omicron\lambda\tau\rho\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ «вижу как в зеркале, ясно и раздельно» [Дьяченко 632]. Словом видение (греч. $\omicron\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ ‘видимое зрелище’ (Быт. 15: 1))

«называется один из способов, посредством которых Бог сообщал пророкам Свою волю, иногда это слово обозначает все способы откровения. Во время видения человек под наитием Святого Духа приходит в восторженное состояние» [Дьяченко 76]. Итак, видение – это откровение в образах (ср.: 2 Кор. 12: 1, Иов. 4: 13, 8: 3, 1: 104–105). В «Слове о смерти» свт. Игнатий так охарактеризует различие этих концептов: «Созерцание свойственно всем человекам; каждый человек занимается созерцанием, когда захочет. Видение свойственно одним очищающим себя посредством покаяния; является оно не по произволу человека, но от прикосновения к духу нашему Духа Божия» (3: 54–55).

Видение в текстах свт. Игнатия часто связано с мыслительной сферой. Показательно то, что слово *видеть* имеет в своей основе индоевропейский корень *ueid ‘видеть, замечать’, к которому на славянской почве восходит общеславянское *vĕděti ‘знать, познавать’ [Черных 1: 150]. В словаре В. И. Даля *видеть* толкуется как ‘познавать чувством зрения’ [Даль 1: 202]. Таким образом, концепт *видение* связан с концептом *знание*. Это положение выразил св. Исаак Сирский: «Для предметов будущего века нет прямого и собственного именованя. О них возможно только некое простое ведение, – выше всякого слова, всякой стихии, образа, цвета, очертания и всякого сложного имени» [Флоровский 1933: 192]. Связь видения с разумом, мыслительной сферой выражается свт. Игнатием в сочетаниях слов *видение ума*, *увидеть из мысли*: «Эта необыкновенная картина [страшный суд. – С. И.], представленная с необыкновенною простотою и ясностию, неволью оживляется пред взорами ума, поражает сердце страхом» (2: 63); «Взглянул на религиозный мир из этой мысли и увидел: причина всех заблуждений состоит в неведении, в забвении, в отсутствии этой мысли» (1: 559).

Свт. Игнатий противопоставляет два видения: видение Бога («*Кто не зрит присутствующаго Господа, тот не ученик Христов!*» (4: 277, см. также 4: 253, 4:

258)) и видение своей греховности («*Со стороны человека, для успешного и плодovitаго покаяния необходимы: зрение греха своего, сознание его, раскаяние в нем, исповедание его*» (4: 37, см. также 2: 123, 4: 59, 4: 23, 29, 283)). Видение Бога подразумевает видение не Самого Бога, а его свойств, что выражается их перечислением (величество, всемогущество и др): «**Видение Бога, Его величества, всемогущества и безконечной благодати возбуждает душу устремляться молитвою к Богу**» (4: 329).

Другая реализация концепта *видение* – видение сетей дьявола: «*Погружаюсь задумчиво в разсматривание сетей дьявола... Глядя на многокозненные сети, рыдаю горько!*» (1: 393).

Вместе с указанием о важности зрения своего греха, в текстах свт. Игнатия встречаются предостерегающие высказывания, смысл которых – в опасности для человека всякого рода другого видения: «*От всякаго видения... они [свв. отцы. – С. И.] повелевают отвращаться*», «*Храни ум безвидным, прежде нежели обновишься явственным действием Святаго Духа*» (2: 125).

Концепты *созерцание* и *видение* тесно связаны с символизацией проповеди. Очень часто в начале отрывка, раскрывающего смысл евангельского отрывка, свт. Игнатий употребляет выражение *духовное зрелище*. Так, например, в приступе «Слова в Великий пяток на вечерне» воспоминание распятия Иисуса Христа описывается как зрелище, на которое смотрели духовные силы, люди и неодушевленные предметы (люди («*На это зрелище смотрели не одни человеки*»), ангелы («*смотрели на него с ужасом и глубочайшим благоволением все Ангелы Божии*»), солнце («*солнце увидело невидимое им и, не стерпевши увиденнаго, скрыло лучи свои, как человек закрывает очи при невыносимом для него зрелище*»), земля («*потрясалась*»), Ветхозаветная церковь («*растерзала свою великолепную завесу; так терзаются и нещадятся драгоценнейшие одежды при бедствии неотвратимом, решительном*») (4: 135–136)). Создание картины созерцания распятия Иисуса Христа позволяет пропо-

веднику восполнить слабость человеческого слова для описания величайших христианских событий («*Мы вспоминали, мы живо созерцали деяние Божественной Любви, деяние, превысшее слова, превысшее постижения...*» (4: 139), «*Не объяснимое разумом человеческим зрелище*» (4: 147)) и для описания Божиих законов («*многообразная премудрость Его может быть созерцаема, но не постигаема умом созданий...*» (1: 178)).

Проповеди свт. Игнатия близки проповедям свт. Димитрия Ростовского «тайнозрением» [Ростовский 1: 358], развернутыми картинными созерцаниями (ср. мысленные и умные очеса свт. Д. Ростовского: «Видим умными очима нашими продавца и купца» [Ростовский 2: 401]; «Смотрю паки на Иерусалим град и на предградие его, вижду мысленнаго Ионафана Царевича небеснаго, Христа Спасителя нашего» [Там же 2: 357]). Свт. Игнатий, как и свт. Димитрий, очень часто использует прием видения, картинного описания как основу текста проповеди.

Содержательное пространство проповедей свт. Игнатия, подобно текстам свт. Димитрия Ростовского, представляет собой связь смыслов видения, знания и веры, при которых вера становится выше видения и знания, включаемых в качестве составляющих процесс ее обретения, наряду с любовью и смирением («*...вера – это сила духовнаго зренья... стяжем веру – и получим видение*» (4: 277)).

3.3. Образы видимой природы как составная часть символов святителя Игнатия

Рассуждение свт. Игнатия часто основано на образе (ср.: «Бог выступает в мир в неких познавательных образах, чтобы явить себя человеку; и человек выступает навстречу... чтобы найти Бога, как он пребывает вне мира» (М. Исповедник [Флоровский 1933: 201–202])). Составной частью христианского символа часто выступает образ из видимой природы. Силы и стихии природы выступают в церковно-проповедническом стиле в каче-

стве естественных символов. В святоотеческой письменности созерцание Бога в природе понималось либо как предварительная ступень богопознания, не теряющая своего значения и на высших ступенях (свв. Григорий Богослов, Кассиан и Нил Сорский [Зарин 413, 415]), либо как «только знаки и символы, показуемые в отдельном вдохновении» (св. Исаак Сирский [Флоровский 1933: 192]). Идея о природе в контексте божественной педагогики находила отражение в прямых гомилетических рекомендациях XIX в.: «Природа со своими явлениями и чудесами может и должна составлять особый класс предметов, годных для церковного собеседования» [Амфитеатров 1: 91]. В руководстве Я. Амфитеатрова предлагается целый список указателей библейских цитат, в большей или меньшей степени отражающих явления видимой природы, которые могут помочь проповеднику в выборе темы для проповеди [Амфитеатров 1: 91–95]. Использование образов, заимствованных из видимой природы, служило еще цели «искоренять суеверие», сообщая человеку «правильные понятия о явлениях естественных» [Амфитеатров 1: 95] (см. также [Фотий]) Свт. Игнатий уделял особое внимание проблеме суеверий [Лозинский 4]. Образцами проповедей признавались святоотеческие шестодневы свв. Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, первая часть «Об истинном христианстве» «Сокровища духовного от мира собираемого» св. Тихона Воронежского, слово Гедсона Криновского «О разрушении Лиссабона» и «Слово о глазе вопиющего в пустыне» митр. Филарета, привлекались также чинопоследования тробников о естественных явлениях и толкования катехизисов на первые четыре заповеди Господни [Амфитеатров 1: 100].

Восприятие природы как слова того же Бога, который дал человечеству свое откровение – письменное слово, нашло выражение в наименовании природы книгой, зеркалом многими проповедниками XIX в., напри-

мер архиеп. Иннокентием [Поторжинский 1887: 538, 543–546]. В начале века в журнале «Христианское чтение» публиковался ряд статей о видимой природе (Чем должна быть природа по разуму Иисуса Христа // Христианское чтение. – 1824. – Ч. 15. – С. 161; Слово Божие о природе // Христианское чтение. – 1821. – Ч. 1. – С. 51; О течении природы и чудесах // Христианское чтение. – 1821. – Ч. 4. – С. 212).

3.3.1. Связь концептов *видение* и *созерцание* с образами видимой природы в стихотворениях в прозе святителя Игнатия

Рассмотрим формы экспликации концептов *созерцание* и *видение* в стихотворениях в прозе свт. Игнатия. Семь текстов этого жанра объединяются на основе одинакового развития символического сюжета: 1) «Роса» (1: 357–359), 2) «Размышление при захождении солнца» (1: 402–407), 3) «Сад во время зимы» (1: 177–178), 4) «Кладбище» (1: 184), 5) «Голос из вечности (дума на могиле)» (1: 185–188), 6) «Древо зимою пред окнами келлии» (1: 179–180); 7) «Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы» (1: 303).

Все они начинаются с повествования, включающего эпизод жизни проповедника. Приведем примеры из нескольких текстов: 1) «*Многочисленные толпы народа спешили от большой дороги в мирную обитель иноков: день был воскресный или праздничный – не помню*» (1: 357); 3) «*В 1829 году проводил я зиму в Площанской пустыни*» (1: 177); 4) «*После многих лет отсутствия посетил я то живописное село, в котором я родился...*» (1: 184); 5) «*В сумрак тихаго летняго вечера стоял я, задумчивый и одинокий, на могиле моего друга*» (1: 185); 6) «*Зиму 1828 года я провел в монастыре преподобнаго Александра Свирскаго*» (1: 179).

Вторым компонентом этих текстов является обязательное описание какой-то части природы: 1) «*По сине-*

му безоблачному небу... великолепное светило совершало обычный путь свой...» (1: 357); 2) «Великолепное светило дня... приближалось к закату...» (1: 402); 3) «В тихую погоду, в солнечные ясные дни, выходил я на крыльцо... смотрел на обширный сад. Нагота его покрывалась снежным покрывалом... однажды сидел я, глядя пристально в сад...» (1: 177); 4) «Там величественное кладбище, осеняемое вековыми древами...» (1: 184); 6) «Пред окнами моей келлии стояло древо, разоблаченное морозами, как скелет, разоблаченный смертью...» (1: 179).

На следующем этапе проповедник описывает то, как природа и духовный мир лирического героя, под которым понимается сам автор или некий инок, начинают взаимодействовать. Этот этап можно назвать подготовкой к созерцанию Божественных истин в природе: 1) «...тишине сердца отвечала природа вдохновенною тишиною... которая так благоприятствует созерцанию» (1: 357); 2) «Какое созерцание рождается от этого зрелища для инока уединенного? Какое вдохновение прольется в грудь мою при чтении этого листа священной книги, написанной Самим Богом – природы?» (1: 402); 3) «Это зрелище начало мне нравится: задумчивые взоры невольно устремлялись, приковывались к нему, как бы высматривая в нем тайну...» (1: 177).

Затем наступает внезапное откровение через видение связи тайнств Христианства и природы, сам момент созерцания Божественных истин в природе: 1) «Священноиннок взглянул на небо, на солнце... и внезапно открылось пред очами души объяснение величайшего из таинств христианских... Как будто сказал ему кто...» (1: 358); 2) «Невидимое по отношению к Богу плотскими очами, когда разсматривается в создании Его – природе, зрится...» (1: 403); 3) «Внезапно упала завеса с очей души моей: пред ними открылась книга природы... Какое же учение прочитал я в саду? Учение о воскресении мертвых...» (1: 177).

Кроме сходных этапов в раскрытии символического сюжета, в этих текстах свт. Игнатий часто указывает на

необходимость зрительных образов для раскрытия тайн христианства из-за невозможности подобрать соответствующие слова: 1) «*Перо и слово слабы для полного и точного изображения духовных тайнозрений*» (1: 358); 3) «*Это [природа. – С. И.] книга, данная для чтения первозданному Адаму, книга, содержащая в себе слова Духа, подобно Божественному Писанию*» (1: 177).

Таким образом, у свт. Игнатия зрительный образ является опорной точкой проповеднических текстов. Из простого созерцания природы вырастает развернутая аллегорическая картина видения как Божественного откровения. Другими словами, рассуждение в стихотворениях в прозе свт. Игнатия основано не на понятии, а на образе. В символической интерпретации явлений природы предстает модель взаимодействия физического и духовного миров, которые соотносятся друг с другом в мистическом моменте созерцания. Свт. Игнатий создает коммуникативную ситуацию созерцания Божественных истин в природе, так как обычная речевая коммуникация оказывается ущербной.

3.3.2. Символическое содержание слова *древо* в проповеди святителя Игнатия

Рассмотрим более подробно символическое содержание слова *древо*. Первоначальная семантическая многоплановость слова *древо*, в отличие от современного обывденного языка, в церковно-проповедническом стиле сохранилась гораздо лучше. В языке свт. Игнатия слово *древо* имеет множество значений, чаще заимствованных из Библии и основанных на метонимическом мышлении.

В Библии слово *древо* имеет множество значений: (греч. ξύλον, санскр. дру – дерево) ‘дерево’ (Быт. 1: 11; Цар. 5: 6), ‘крест’ (Деян. 5: 30; 10: 39 и др., 1 Пет. 2: 24), ‘колода для ног’ (Иов. 33: 11; Деян. 16: 24), ‘виселица’ (Быт. 40: 19; Есф. 5: 14), ‘кусоч ядовитого дерева или растения’ (Иер. 11: 19), ‘бревно, балка’ (3 Цар. 6: 15), ‘деревянный идол’ (Втор. 4: 28; Прем. 14: 1; Иер. 2: 27 и др.), ‘корабль или судно’ (Прем. 10: 4, 14: 5), (греч.

ξύλον боратос ‘копье’ (2 Цар. 23: 7), (греч. δένδρον ‘плодовитое дерево’ (Мф. 3: 10), (греч. ξύλα ‘дрова’ (Притч. 26: 20, Иер. 5: 14). Кроме того, особо следует отметить *дерево познания добра и зла* и *дерево жизни*, которые в тексте Священного Писания обладают особой символичностью.

В проповеди свт. Игнатия слово *дерево* не всегда выполняет символическую функцию, оно может иметь прямое значение ‘дерево’, например в таком повествовании о праведном Иосифе: *«Там в уединении и тишине под тению дерев в новом гробе... полагает тело»* (4: 151).

Денотативное содержание слова *дерево* в церковно-проповедническом стиле традиционно включает в себя понятие древа райского. Это выражение денотата становится в тексте свт. Игнатия символом креста, на котором был распят Иисус Христос. Связь между содержанием райского древа и креста образуется через посредство смысла понятийного содержания – ‘дающий бессмертие’. В изначальном образе выделяется отдельный денотативный признак – плод, который через тот же десигнат выражает новый референт – Иисус Христос: *«Лишились мы райского древа жизни и плода его, сообщавшаго безсмертие вкушавшим; Ты, распростершись на древе крестном, соделался для нас плодом, дарующим жизнь вечную причастникам Своим. И плод жизни, и дерево жизни явились на земле, в стране нашего изгнания. Этот плод и это дерево превосходнее райских; те сообщали безсмертие, а эти сообщают безсмертие и Божество»* (1: 391). Создается параллель, соединяющая две эпохи – ветхозаветную и новозаветную: *райское дерево жизни – крест, плод райского древа – Бог.*

Эти параллели объединяются общим значением ‘дающий бессмертие’, находясь при этом в эквиополентной оппозиции с маркированным членом ‘сообщать Божественные свойства’ во втором ряду. Употребляя словосимвол в функции реляционного предиката, посредника между означаемым и означающим, мы можем сказать, что в данном контексте *дерево* – символ бессмертия, *плод*

как часть дерева – символ Иисуса Христа. Итак, как структурированное семантическое понятие этот символ состоит из четырех компонентов: 1) смысл (бессмертие + Божественные свойства); 2) денотативное означающее (дерево, плод) – образ, а вернее прообраз и 3) референциальное означающее (крест, Бог), лежащее в основе символа; 4) семиотическая связка, обеспечивающая возможность и взаимонезависимость развития сторон символа. Отношения между смыслом и означающим в проповеди свт. Игнатия двунаправлены: *дерево* – это символ бессмертия и символ Бога. Связка выступает как знак разъединения и соединения его формальной и смысловой сторон [Арутюнова 1999: 341]. Изначальный синкретизм слова *дерево* как одновременное обозначение дерева и Божества выражен в сочетании *плод и дерево жизни явились на земле*.

В другом подобном контексте сочетания *дерево райское* и *дерево крестное* образуют привативную оппозицию с гипосемой ‘жизнь’ и актуализацией первого на втором препозицируемом члене «*дерево жизни и смерти*», а второго на «*рождении в новую жизнь*» через посредство смерти: «*Уничтожая на древе крестном грех праотцев, совершенный ими при древе райском, рождая человечество в новую жизнь животворною смертию, Господь вступает в права Родоначальника человеческого*» (4: 138–139). *Дерево* как символ жизни прямо коррелирует с предшествующим контекстом. Параллелизм семантической структуры двух сочетаний *дерево райское* и *дерево крестное* указывает на их онтологическое сходство.

Употребление слова *дерево* в значении ‘крест, на котором был распят Иисус Христос’ встречается у митр. Платона, не обнаруживая в своей семантике сходства с деревом райским, например в начале «Слова в день Воздвижения» [Платон 1: 551–555].

В «Беседе о чудесах и знамениях» (4: 296–331) свт. Игнатий, показывая образ правильного восприятия чудес,

как и митрополит Филарет (Дроздов) (1782–1867), объединяет *древо крестное* и *древо познания добра и зла* на примере смоковницы. Крест, сделанный из дерева познания добра и зла: «Прежде нежели вочеловечившийся Сын Божий восприял и понес крест Свой, сей крест принадлежал человекам. В начале своем он был сделан из дерева познания добра и зла» (момент до грехопадения). Свт. Игнатий начинает рассуждение с ветхозаветного контекста («**Это древо упоминается Писанием (Быт. 3: 7) между деревьями райскими при сказании о грехопадении праотцев. Оно послужило им листьями своими для прикрытия наготы...**»), домысливает сказание («**Может быть, плод смоковницы райской был плодом воспрещенным**») и продолжает его как новозаветное повествование («**Господь не обрел на смоковнице плода: Он искал его на ней безвременно, Он попустил плоти Своей безвременное желание пищи (Мк. 11: 13–14), чем изображается неправильность пожелания праотцев... Не обретши плода, Господь отверг и листья, уничтожил самое существование дерева; другое древо, древо крестное, уже приготовлялось в орудие спасения человекoв. Древо, орудие погибели человекoв, умерщвляется повелением Спасителя человекoв**» (4: 306)). Несмотря на различные реализации, концептуальное содержание слова *древо* у свт. Игнатия и митр. Филарета аналогично. Контексты двух проповедников несколько не противоречивы, напротив, взаимно дополняют друг друга.

Слово-символ *древо* широко употребляется и другими проповедниками. Для митр. Платона *древо крестное* прежде всего – символ любви Божией: «*Крест Христов есть не что иное, как знамение возлюбившаго нас Господа и душу свою за нас положившаго на нем*» [Платон 1: 520]. Потенциальное значение слова *древо* ‘любовь Бога к людям’ зафиксировано и у свт. Игнатия: «*По безконечной любви... на кресте пострадало в лице Господа и умерло в лице Господа все человечество*» (4: 138).

Единый символ древа митр. Платона членится на элементы, обнаруживая синкретизм с понятием человека: *«В семени всякаго растения, хотя еще почти нечувствительным образом, но уже заключаются и ветви, и листья, и жилы, и сердце, и корень, которые прохождением времени, чрез питание и растение помалу открываются и приходят в настоящий свой вид. В человеке, хотя еще в младенчестве его не примечается нипрямого понятия, ни разсуждения, но уже, аки семена, сокровенные в нем, находят способности к познанию, к различению истины от лжи, к предпочтительному избранию добра пред худым»* [Платон 1: 489].

На основе тех же отношений, расчленяющих исходный символ на символические элементы, слово *древо* употребляется свт. Игнатием в значении ‘добродетель’, а слово *плод* – в значении ‘молитва’: *«Как цвет и плод произрастают на стебле или древе, которые сами должны быть прежде посеяны и вырасти, так и молитва произрастает на других добродетелях, иначе не может явиться, как на них»* (1: 260). Символическое значение формируется на основе контекстного окружения референта, заимствованного из прямого, денотативного значения слова *древо*, являющегося объектом сравнения. Параллелизм структуры высказывания, где первым членом выступает описание природного явления (плод произрастает на древе), а вторым – духовного (молитва основана на других добродетелях), ведет к синкретичному сочетанию *молитва произрастает*.

Употребление слова *древо* как символа добродетели в проповеди свт. Игнатия связано с производным символическим значением ‘добродетельный человек’: *«Древо, пересаждаемое с места на место, растрчивает свои силы, хотя бы по природе оно было и сильно, лишается возможности приносить плоды. “В терпении нашем” повелел нам “стяжевать души наши” Божественный учитель наш (Лк. 11: 19). Он возвестил, что творящие плод, творят его в терпении»* (2:

50). Как известно, именованя человека как древнейший пласт лексики часто выражают языковую архаику, обладая синкретичной семантикой. Синкретичный образ этого отрывка («*творящие плод [деревья – люди. – С. И.], творят его в терпении*» (Лк. 8: 15)) заимствован из Евангелия, но основан на другом, более раскрытом, евангельском образе. Слова «*плод творят в терпении*» в Евангелии включены в толкование Спасителем притчи о сеятеле. Там не раскрывается, какой это плод, у свт. Игнатия это плод дерева.

В рассмотренных примерах отчетливо виден параллелизм семантической структуры высказываний, причем параллелизм наиболее архаичный – двучленный, при котором картинка природы сменяется картинкой, описывающей человека, «они вторят друг другу при различии объективного содержания, между ними проходят созвучия, выясняющие, что в них есть общего» [Веселовский 133]. Такой параллелизм считается предшествеником тропа. По А. Н. Веселовскому, параллелизм – тип образа, основанный на принципе синкретизма, сопоставления по признаку действия природы и человека. Дерево в этой поэтике не тождественно человеку, но и не отлично от него. Здесь нет сравнения, предполагающего сознание отдельности, отличия сравниваемых явлений. Дерево и человек именно синкретичны [Бройтман 2001б: 46]. Синкретизм дерева и человека наиболее ярко проявляется в такой фразе свт. Игнатия, где буквально чередуются слова семантического окружения то концепта человек, то концепта древо: «*Иногда и он освежается росой умиления; иногда и на его изсохшую душу падает живительный слезный дождь покаяния*» (2: 7). Отражая в своей семантике древний синкретизм мира природы и мира человека, выражая при этом библейскую символику, слово-символ свт. Игнатия, обогащенное индивидуально-авторской семантикой, как и другие символы в церковно-проповедническом стиле, не дает распасться культуре на отдельные хронологические пласты.

3.3.3. Слово-символ *древо* – основа композиции проповеди святителя Игнатия

Кроме эпизодичных употреблений, слово *древо* может выполнять структурную функцию. Композиция многих текстов свт. Игнатия строится на основе развертывания смысла ключевого слова *древо*. В тексте «Сад во время зимы» (1: 177–178) слово *древо* является символом воскресения мертвых. Раскрытие символа начинается с вопросно-ответного единства: *«Однажды сидел я и глядел пристально в сад... Какое же учение прочитал я в саду? Учение о воскресении мертвых...»* Далее повествование дважды прерывается условными конструкциями с формами совместного действия *мы*: *«Если б мы не привыкли видеть оживление природы весной, то оно показалось бы нам вполне чудесным, невероятным...»* Эти высказывания организуют периодическую речь и направляют ее в русло таинственного, необъяснимого. Здесь происходит столкновение духовного разума и здравого смысла. Свт. Игнатий использует несколько стилистических приемов для доказательства христианского догмата о воскресении мертвых: просиопезу – речь деревьев к человеку (*«Гляжу на обнаженные сучья деревьев, и они с убедительностью говорят мне своим таинственным языком: “Мы оживем, покроемся листьями, заблагоухаем, украсимся плодами и цветами”»*), вопросно-ответное единство (*«Неужели же не оживут сухие кости человеческие во время весны своей? Они оживут...»*), сравнительный период, построенный на основе аллюзирования евангельских отрывков и вместе с тем отражения реалий зимней природы Русского Севера (*«Как древа, не выдержавшие лютости мороза, утратившие сок жизненный, при наступлении весны посекаются, выносятся из сада для топлива (ср. «Всяко убо древо, еже не творит плода добра, посекаемо бывает и во огонь вметаемо» (Мф. 3: 10)), так и грешники, утратившие жизнь свою – Бога, будут собраны в последний день этого века, в начале будущего вечного дня*

и *звергнуты в огонь неугасающий*» (ср. Мф. 13: 41–42)).
Общий вывод («И ежегодно повторяет природа учение о воскресении мертвых, живописуя его прообразовательным, таинственным действием») позволяет увидеть характерную для символа связь агента и референта явлений видимой природы и таинств христианства.

Раньше, чем свт. Игнатий, о весне как о втором пришествии Иисуса Христа и последующем воскресении мертвых писал Михаил (Десницкий), митрополит Санкт-Петербургский (1762–1820), в «Беседе о том, что есть воскресение мертвых» [Поторжинский 1887: 369–365]. Митр. Михаил пишет, используя многочисленные параллельные лексические повторы, вводные слова и словосочетания, которые акцентируют внимание не на образной, а на доказательной стороне проповеди: «Как ежегодно по окончании жестокия зимы и при наступлении приятныя весны, ежегодно при возвращении и приближении солнца к нашей поверхности земнаго шара всегда великая бывает перемена, именно: силою сего приближившагося к земле великаго светила вся низшая натура воскресает, все земные вещи и *растения*, и некоторые животные, как бы полумертвые, а иногда и мертвые, оживают... таким точно образом, сказали мы прежде, и по прошествии жестокой зимы последних антихристовых скорбей и при вторичном пришествии Господа нашего Иисуса Христа, истиннаго Богочеловека в мир сей, при возвращении великаго духовнаго Светила, солнца Правды в полном сиянии и свете, в неизреченном великолепии, славе, при возвращении, говорю, сего Светила к нашему земному кругу всех разумных тварей низшия части, все человеческия мертвые тела сокровенною силою Его оживут, воскреснут, возстанут, новый вид, новую жизнь и новыя действия получают» [Поторжинский 1887: 360]. Показательно отличие громоздкой, тяжеловесной из-за неоправданных повторов проповеди митр. Михаила и образной, доступной пониманию и монаха, и мирянина проповеди свт. Игнатия. Свт. Игнатий для раскрытия тайны будущего воскресения мертвых из-

бирает один образ видимой природы дерево, придав которому символическое значение, создает очень яркую, живую конкретную картину созерцания, показывая, как за конкретным могут скрываться вечные смыслы.

Символика воскресения была широко представлена в печатных изданиях середины XIX в. (см., например, о символике воскресения в анонимной «Беседе на кладбище весною» (Воскресное чтение. – 1839. – Ч. 3. – № 11. – С. 108–110)). Во многих местах проповеди свт. Игнатия перекликаются с текстами архиеп. Иннокентия (Борисова) (ср. описание вида дерева, стоящего перед окнами кельи, свт. Игнатия (1: 179)). В другом тексте: «*Смотрю на это величественное зрелище из окон моей кельи, из недра тихой обители*» (1: 402), – и «едва ли не единственное в гомилетике смотрение сквозь окна храма на природу за окнами храма» [Зубов 173] у архиеп. Иннокентия: «Смотря на весну из окон храма, невольно видишь в ней некое знамение, коим земля ежегодно приветствует Победителя» [Иннокентий 5: 16]. Весна по-разному трактуется этими проповедниками. Если для архиеп. Иннокентия пробуждение природы весной символизирует совоскресение Христа («*Христос мог умереть и воскреснуть в другое время года; между тем воскрес именно тогда, как вся природа может приветствовать его своим совоскресением*» [Иннокентий 10: 16]), то для свт. Игнатия – воскресение мертвых.

Тема воскресения мертвых является главной и в тексте «Кладбище» свт. Игнатия (1: 184). Слово *дерево* употребляется как символ кратковременности, тщетности земной жизни. Способ раскрытия символа, символический сюжет, аналогичен: указывается на реальный характер агента в повествовательном блоке, дается видимый образ природы – агент символа: «*Там величественное кладбище, осеняемое вековыми древами*». Далее используются риторическое обращение и сравнение: «*Земля, земля! сменяются на поверхности твоей поколения человеческие, как на деревьях листья*», описывается жизнь части

древа, листвы в форме одночленного параллелизма: «Мило зеленеют, утешительно, невинно шумят эти листочки... Придет на них осень...» Синкретизм жизни части древа и человеческой жизни кульминирует в этом тексте в конечном вопросно-ответном единстве: «Что наша жизнь? Почти то же, что жизнь листка на древе!» (1: 184). Образ древа распадается на отдельные символические элементы, превращается в текст, который должен быть прочитан в свете христианского учения.

В тексте «Древо зимою пред окнами келлии» (1: 179–180) слово *древо* является символом души человека: «Обнаженное древо служило для меня утешением: оно утешало меня надеждою обновления души моей» (1: 179). Надежда обновления души выражается в молитве – содержательном ядре текста. Молитва построена на основе перифраза 141 и 142 псалмов, именно в ней раскрывается тайный смысл символа.

В духовном творчестве современника свт. Игнатия свт. Феофана (Говорова) слово *древо* обнаруживает противоположное значение: *древо* – символ греха. Это значение в проповеди свт. Феофана «Об исправлении сердца» выражается в синкретичном образе в объяснительном блоке, где описывается результат действия Божией благодати: «Обнаженное древо греха стоит теперь пред умным взором грешника во всей безобразной наготе и уже не по роду своему плодородит самоосуждение, покрывает стыдом, жжет судом и угрызениями совести. Луч милосердия Божия в смиренной душе рождает теплоту умиления и изводит токи слез раскаяния; обильные непрестанные слезы с самым корнем вымывают наконец из сердца все древо греха» [Феофан 1997: 335].

Свт. Феофан последовательно раскрывает символ *древа*, но в ином направлении: не в обогащении взятого символа *древа* новыми значениями, а в узнавании некоего символа по отдельным символическим элементам (*семя, корень, ствол...*) при описании человека:

1) семя: «*Семя* всего нравственного зла – самолюбие» [Феофан 1997: 320];

2) корень: «Вот *корень* греха! Вот семя всего нравственного зла! Глубоко кроется оно во внутренности сердца» [Там же 321];

3) ствол: «Но разрастаясь и подаваясь ближе к поверхности сердца, семя сие выходит из него уже в трех видах, как бы в трех *стволах*, проникнутых его силою, преисполненных его жизнью: в самовозношении, своекорыстии и любви к наслаждениям» [Там же 322].

Так свт. Феофан показывает аналогию, сходство человека и дерева: «Как в древе главные стволы пускают от себя множество ветвей и отростков, так образуется в нас *целое древо зла*, которое, укоренившись в сердце, расходится потом по всему нашему существу, выходит во вне и покрывает все, что окружает нас. *Подобное древо*, можно сказать, *есть у каждого*, чье сердце хоть сколько-нибудь любит грех» [Там же 328].

При раскрытии символа *древо* в значении 'греховность человека' свт. Феофан создает два образа – реальный и ирреальный:

1) древо, покрытое листьями, листья при этом приобретают также категориальное значение 'грехи': «Эти листовые прикрытия суть разсеянность и многозаботливость» [Там же 328];

2) древо, погруженное в мутную воду, – образ для обыденного сознания непонятный, но для свт. Феофана необходимый в силу заложенного глубокого смысла: «Но грех не довольствуется одним этим листовым покровом: сквозь его можно еще как-нибудь проникнуть... потому грех сам из себя создает некоторый непроницаемый покров, наподобие стоячей мутной воды, куда погружает свое древо и с его листвию». Под мутной водой свт. Феофан также подразумевает грехи: «Этот покров слагается из неведения, нечувствия и беспечности». Свт. Феофан показывает глубинную связь символа древа и символа моря, говоря, что грешник «глубоко сокрыт в грехе, как в море. Производите сколько можно сильнейшие звуки над водою, кто в воде ничего

не услышит» [Там же 330]. Воздействующая функция символа свт. Феофана реализуется в следующем высказывании: «Надобно снять покров с греха – изгнать из души беспечность, нечувствие, самообольщение, рассеянность и многозаботливость; надобно отсечь его ветви – все порочные страсти и наклонности; наконец ископать его с самым корнем, изгнать самолюбие самоотвержением» [Там же 331].

Анализ употребления слова *древо* в проповедях свт. Игнатия и его современников показывает двойственную природу христианского символа, его инвариантную сущность, повторяемость и различные реализации в вариантах отдельных проповедников. Рассмотренные значения слова *древо* в проповеди свт. Игнатия не исчерпывают всего содержания символа. Сами времена года для свт. Игнатия – живой символ. Свт. Игнатий углубляет символ, начиная со ступеней мира физического и кончая вершинами мира духовного. Слово *древо* в проповеди свт. Игнатия не отделено от того, что оно обозначает, воспринимается как нечто субстанциональное. Образность этого слова никак не связана с фигуральностью. Наличие маркеров невоображаемого характера прямого значения у слова *древо* в проповеди свт. Игнатия позволяет отличать его от метафоры как тропа.

3.3.4. Образность *житейского моря* в проповеди святителя Игнатия

Как известно, выражение *житейское море* имеет значение ‘жизнь с ее заботами и волнениями’ [МАС 2: 299], «настоящая временная жизнь, уподобляемая морю вследствие своих тревожений» [Дьяченко 185]. В духовной литературе это выражение позволяет очень точно выразить концепт временной земной жизни при помощи других слов-символов. Например, у свт. Игнатия концепт «жизнь» раскрывается в группе слов-символов с доминантой *море*, включающей слова *гады* (1: 360, 366), *животные* (1: 360, 361, 365), *корабли* (4: 144, 1: 360–365),

глубины (1: 361), *суда* (1: 558, 4: 144), *змей* (1: 360, 365), *ветер* (4: 185, 1: 558, 362–363), *волны* (4: 185–187, 1: 452, 1: 179, 1: 362, 363, 366), *буря* (4: 185, 187–189, 1: 362–363), *мутная влага* (4: 187–189), *мутность* (2: 49), *пристань* (2: 48–49, 1: 558, 1: 361–363), *пристанище* (1: 452, 2: 49), *гавань* (4: 144), *кормчий* (1: 362–363), *небо*, *светила*, *компас* (1: 362, 363) и др.

У выражения *житейское море* есть несколько библейских источников:

1. Ветхозаветное событие о чудесном переходе израильтян через Чермное (Красное) море (Исх. 15: 1–5) (на основе этого источника у свт. Игнатия построен текст «Песнь под сенью креста» (1: 398–401)).

2. Псалтирь (псалмы 8, 23, 45, 64, 65, 67, 68, 71, 73, 77, 79, 94, 95, 97, 103, 105, 106, 113, 135, 138). В основе текста свт. Игнатия «Житейское море» (1: 360–367) лежит толкование отрывка 103 псалма («*Сие море великое и пространное: тамо гади, ихже несть числа, животная малая с великими, тамо корабли преплывают, змий сей, егоже создал еси ругатися ему*» (Пс. 103: 25–26)) и псалма 8 («*птицы небесныя и рыбы морския, преходящия стези морския*» (Пс. 8: 9)).

3. Евангельские события (Мф. 8: 25–27, Лк. 8: 24 и Мф. 14: 22–34). Толкование этих событий является предметом проповеди свт. Игнатия «Поучение в неделю девятую. Бог – помощник человека в скорбях его» (4: 184–190).

Фразеологизм сложился на основе нескольких цитат Библии, а закрепился, т. е. нашел самое гармоничное выражение в 6 песни канона 6 гласа: «*Житейское море, воздвигаемое зря напастей бурю, к тихому пристанищу Твоему притек, вопию Ти: возведи от тли живот мой, Многомилостиве*».

Изначально заложенный в Библии символизм функционирует в проповеди свт. Игнатия на новом уровне: он помогает увидеть скрытый смысл в неподобных образах, когда за сугубо материальным обликом моря

скрываются догматические и нравственные понятия, через познание которых человек приближается к высшему знанию о божественной правде.

Слово *море* употребляется свт. Игнатием в двух значениях: в прямом и символическом, соответствующем значению устойчивого выражения *житейское море* 'жизнь с ее заботами и волнениями' [МАС 2: 299]. На основе противопоставления этих двух значений построено четыре текста свт. Игнатия: «Песнь под сенью креста», «Житейское море», «Поучение в неделю 9-ю. Бог – помощник человека в скорбях его», «Дума на берегу моря».

Текст «Песнь под сенью креста» свт. Игнатия построен на основе использования тактики прототипизации – демонстрации прообразовательности событий и людей Ветхого Завета с событиями и людьми Нового Завета (более подробно см. гл. 2.5.1).

Текст «Поучение в неделю 9-ю. Бог – помощник человека в скорбях его» (4: 184–190) также представляет собой толкование библейских событий, но уже не ветхозаветных, а евангельских (Мф. 8: 26–27 и Мф. 14: 22–34). В начале проповеди свт. Игнатий кратко пересказывает событие, произошедшее с апостолом Петром на море (4: 185). Толкование этого отрывка свт. Игнатием можно разделить на две части. Сначала проповедник говорит о внешних искушениях, о разного рода жизненных обстоятельствах, житейской суете, которые мешают спокойно преплыть житейское море, затем проповедник дает толкование аскетическое – внутренний духовный мир человека уподобляется житейскому морю: «*И другое море, море невидимое – под мысленными стопами нашими... Море – наше сердце, в котором совмещаются многообразныя ощущения*» (4: 185, 186).

Как утешение всякому человеку, который бывает искушаем и внешне, и внутренне, свт. Игнатий, вспоминая событие с апостолом Петром, призывает адресата полагаться на волю Божию в любых жизненных обстоятель-

ствах: *«Что сказать в утешение всякому, понявшему, что он и наружную жизнь и жизнью духа ходит по волнам житейского моря? Скажем: он ходит по повелению Бога своего...»* (4: 186). Только с твердой верой, мыслью о всемогущей воле Божией человек способен совершать шествие по житейскому морю (4: 186).

Текст «Житейское море» (1: 360–367) построен свт. Игнатием на основе сопоставления житейского моря с морем реальным как частью природы, а точнее с Финским заливом, часть которого виднелась из окон келий Троце-Сергиевой пустыни. Понимание под морем разного рода водоемов встречается и в Библии. Слово *море* «прилагается священными писателями к озерам, рекам и вообще к всякому большому собранию вод, равно как и к собственно, так называемым, морям (Ис. 21: 1, Иер. 51: 36). В первом месте у пророка Исаяи оно употребляется для означения реки Нила в том именно месте ее, которое называется Дельтой» (Энциклопедия 485).

Так, текст «Житейское море» свт. Игнатия начинается с описания зрительного образа из видимой природы: *«Пред взорами моими – величественное море»*. Проповедник желает как можно ярче представить зрительную картину, описывая различные состояния моря: *«Оно на севере по большей части пасмурно и бурно; бывает же по временам и прекрасно»*. Видимое море воспринимается проповедником как некая живая субстанция, побуждающая автора проповеди воскликнуть: *«Обширное море! Глубокое море! привлекаешь ты к себе взоры и думы»*. Свт. Игнатий видит в картине созерцания моря связь с духовным миром: *«Безотчетливо гляжу подолгу на море... Какое в недрах моря хранится вдохновение! Какая чувствуется полнота в душе, когда глаза наслаждаются и насыщаются созерцанием моря!»* Долг проповедника – обратиться к пастве с церковным, духовным толкованием природного явления – формирует следующую коммуникативную, или речевую, установку: *«Посмотрим, друзья, посмотрим на море из нашего*

монастырского приюта, поставленного рукою промысла Божия у моря». Итак, картина моря будет наблюдаться «из монастырского приюта», так сказать, с точки зрения ее духовного содержания, православного смысла.

Переход от описания реального моря к раскрытию сакрального смысла моря как явления природы осуществляется свт. Игнатием одновременно с переводением взгляда наблюдающего. Вначале проповедник смотрит на реальное море, или большое собрание вод, виднеющееся из окон Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом, а затем побуждает адресата посмотреть на сам город, стоящий на берегу созерцаемого моря. После тщательного рассмотрения переднего плана видимой картины проповедник всматривается в то, что находится дальше, и видит: *«За морем другое море: столица могучаго Севера»*. Далее следуют идентифицирующие высказывания, включающие топонимы (Бельт, Кронштадт, Финский залив), – не характерное явление для церковно-проповеднического стиля русского языка. Переход к символическому смыслу моря у свт. Игнатия образный, осязаемый: от видимого к невидимому, от внешней картины к внутреннему содержанию.

Отправной точкой раскрытия символа служат 8-й псалом Давида (*«птицы небесныя и рыбы морския, преходящая стези морския»*) и 103-й (*«Море великое и странное. Тамо гади, ихже несть числа, животная малая с великими, тамо корабли преплывают, змий сей, егоже создал еси ругатися ему»*).

Свт. Игнатий не дерзает сам раскрыть смысл псалмов, ссылается на свв. отцов Церкви (*«Псалтырь с толкованиями на бреже, заимствованными из свв. отцов, издания Киево-Печерской Лавры»*) (1: 360). На основе толкований свв. отцов свт. Игнатий на протяжении всей проповеди раскрывает символ моря. Раскрытие символа осуществляется в несколько этапов и каждый раз сопряжено с каким-либо основным христианским понятием.

1) Церковь. *«Несется святая Церковь по водам житейского моря в продолжении всего земного странствования своего... Принадлежит к миру по вещественному положению, она не принадлежит к нему по духу... Несется святая церковь по волнам житейского моря и пребывает превыше волн его Божественным учением...»* (1: 360). Церковь, по мысли проповедника, не просто несется по воде, она пребывает над водой.

2) Христиане. Все истинные христиане также не погружаются в морскую пучину, уподобляются собранию кораблей: *«Все истинные христиане... содержат ее [Церкви. – С. И.] учение в полноте и чистоте, составляют то собрание кораблей, которое преплывает житейское море, не погружаясь в темных глубинах его»* (1: 361).

3) Земная жизнь. Символ моря начинает множиться и расти, соединяется с другими символами, например, символом странствования, свт. Игнатий отмечает, что каждый христианин на море странствует: *«Странствует по волнам житейского моря, стремится к вечности каждый истинный христианин»* (1: 361). Каждому христианину в земной жизни приходится сталкиваться с различными бедами, опасностями, которые в проповеди названы ветрами, бурями, подводными камнями, мелями: *«Корабль, несмотря на прочность построения и величину свою, наветуется противными ветрами, бурями, подводными камнями, мелями: каждый христианин, несмотря на то, что он облечен во Христа, должен совершить земное странствование среди многочисленных опасностей»* (1: 361). Свт. Игнатий говорит об обманчивости тишины на житейском море, в любой момент христианина может постигнуть искушение, может разыгаться буря, корабль может сесть на мель и т. п.: *«Не будем доверять тишине житейского моря: тишина эта обманчива; море изменчиво. Преисполнена жизнь наша скорбей, превратностей, искушений»* (1: 363, 364).

4) Царство Небесное. Странствование по морю, по мнению проповедника, не должно быть без цели, без

направления, каждый христианин стремится к Царству Небесному, которое названо пристанью: *«Стремится корабль к пристани; по пути останавливается только на кратчайшее время, при крайней нужде. И мы должны всеусильно стремиться к небу, в вечность...»* (1: 362). При прехождении моря житейского человек должен всегда думать о пристани для того, чтобы не свернуть с правильного пути. Умом, рассудком человека назван кормчий корабля: *«Управляет кораблем кормчий: он постоянно думает о пристани, в которую должен быть доставлен груз корабля; он постоянно заботится, чтоб не сбиться с пути на море, на котором и повсюду путь, и нет путей... Человеком управляет ум его. И на житейском море нет путей; повсюду путь на нем для истиннаго христианина»* (1: 362). Слово кормчий включается в параллелизм сравнительного периода: *«Как кормчий смотрит на звезды и по ним направляет ход корабля, так и безмолвник должен непрестанно взирать на Бога, Его видеть очами веры и надежды»* (2: 141).

5) Воля Божия. Свт. Игнатий призывает христиан при прехождении моря житейского полагаться на волю Божию, которая названа ветром: *«На постоянство попутного ветра невозможно полагаться: дует он иногда долго, но чаще того внезапно превращается в противный, заменяется ужасною бурей... Для христианина и противный ветер бывает попутным: покорность воле Божией примиряет его с положениями самыми тягостными, самыми горькими»* (1: 362–363).

6) Грешники и падший ангел. Под животными, живущими в море, понимаются люди, стремящиеся лишь к земному преуспеянию: *«Под именем их [животных. – С. И.] писание разумеет людей, великих по способностям, познаниям, богатству, но – увы! Привязанных всю душу к суете и тлению... Они утонули, погрязли в море житейском... “преходят они, – говорит писание, – стези морския”»* (Пс. 8: 9). Свт. Игнатий говорит, что от

животных отличаются гады: «В море – “безчисленное множество гадов”... Уже одним наименованием сказывается все... Не глубокия воды – постоянное жилище их и наслаждение, но зловонная и грязная тина, в которую приносятся разъяренною волной и в которой увязают все нечистоты...» (1: 366). Под змеем в псалтири и в проповеди понимается падший ангел: «Змеем назван падший ангел по обилию злобы и лукавства, живущих в нем». (Пс. 103: 26) Появляется еще один символ – символ пленения человека во время земной жизни. Цепи, которыми скованы грешники, сами того не замечающие, символизируют рабство греху: «Рабы его не чувствуют цепей, которыми окованы отовсюду, – и рабство гибельное величают именем свободы и высшего счастья. Посмеиваются этому змею истинные христиане, усматривая козни его чистотою ума, попирая их силою Божественных Благодати» (1: 365).

Свт. Игнатий вынужден пояснить, что любой христианин не может прейти житейское море, не впад в грех, и призывает адресата бороться с ним: «Будем подобны кораблям, стройно плывущими по морю! И их значительная часть в воде; но они не погружены всецело в воду, как погружены в ней рыбы и прочия морския животныя. Невозможно, невозможно преплывающему житейское море не омочиться водами его: не должно погрязать в водах его» (1: 365).

Вывод проповеди перекликается с начальной частью – призывом посмотреть за видимое море на море мыслимое, однако носит уже жизнеутверждающий характер. Смотря на северную столицу, проповедник видит не море житейское, а золотые купола Церквей, символ спасения: «Братия мои! Друзья мои! Стою с вами на берегу моря, смотрю на море, исчерченное разноцветными полосами. За морем другое море, с горящими золотыми куполами и шпилями... Между тем в храме Божиим возглашается величественная многозначительная песнь: «Житейское море, воздвигаемое зря напастей

бурею, к тихому пристанищу Твоему притек, вопию Ти: возведи от тли живот мой, Многомилостиве» (6-я песнь 6-го гласа) (1: 366).

На основе синтеза различных источников выражения *житейское море*, как своего рода гипертекст, построена одна из дум свт. Игнатия «Дума на берегу моря» (1: 181–183) (см. гл. 2.5.1).

В отдельных частях проповедей свт. Игнатия наблюдается синкретизм поучительных высказываний с вставкой нерасшифрованных символов в форме одночленного параллелизма, при котором один из членов параллели, название духовных явлений (*страсти, грехи*), умалчивается, а их показателями являются символические образы (*гады, пресмыкающиеся*): «*Ничтожное по-видимому пристрастие, невинная по-видимому любовь к какому-нибудь предмету, одушевленному или неодушевленному, низводят ум и сердце с неба, повергают их на земле между безчисленными гадами и пресмыкающимися странного житейского моря»* (1: 160).

Такой синкретизм встречается в побудительных частях проповедей свт. Игнатия с объяснением слов-символов: «*Не устрашимся, делатели молитвы Иисусовой, ни ветров, ни волнения! Ветрами называю бесовские помыслы и мечтания, а волнением – мятеж страстей, возбужденных помыслами и мечтами. Из среды свирепеющей бури с постоянством, мужеством и плачем будем вопиять ко Господу Иисусу Христу: Он воспретит ветрам и волнам»* (2: 249).

Жизнь как водный путь к вечности выражается в лексемах *плыть, плавать, преплывать*. Глагол *плыть*, имеющий частное грамматическое значение направленного действия, выражает значение ‘стремиться к спасению’: «*Полный веры и рождаемых ею мужества и великодушия, **пльви** безстрашно среди мрака и воющей бури к тихому пристанищу вечности: тебя невидимо руководит Сам Иисус»* (1: 547). Глагол *плавать*, напротив, имеет значение ‘жить без знания истины, спасе-

ния': «Ах! В каком тяжком недоумении плавала душа моя! Как она томилась ужасно! Какие на нее возставали волны сомнений, рождавшиеся от неверчивости к себе, от неверчивости ко всему, что шумело, вопило вокруг меня, – от незнания, невидения истины» (1: 557). В проповеди свт. Игнатия частотны синкретичные образы, состоящие из сочетания двух слов, одно из которых обозначает природное явление, а другое – явление духовное: «буря душевная», «буря страстей» противопоставляются «видимой буре» (4: 187–188, 189).

У предшественников свт. Игнатия символ житейского моря особенно часто появлялся в проповедях в недели подготовительные к Великому посту. Так, митр. Платон в «Слове в неделю мытаря и фарисея» (1776) [Платон 1: 442–446] говорит: «Какое было бы несчастье наше, если бы мы потонули в самом пристанище, если бы, пришед во врачевницу, мы получили в оной не исцеление, но большее усиление болезни своей» (1: 443).

«Слово на 1806 год» митр. Платона [Платон 1: 688–692] построено на основе сравнения людей с реками (См. Екклез. 1: 7). Все реки впадают в море, их воды становятся солеными и мутными: «Хотя сладкая вода, впадши в море, становится соленою, ко вкусу неприятною и к питию неспособною; но она же, протекши чрез разныя каменистыя и песчанья места, паки от своей солености очищается и является на поверхности уже сладкою, к питию нам и животным способною и приятною» [Платон 1: 688]. Жизнь каждого человека, подобно реке, по мысли митр. Платона, впадает в житейское море: «Не усматриваем ли мы в сем образ жизни нашей? Истекает она из Божественных рук Создателя сладкою, ибо “всяк дар совершен исходит свыше” (Иаков 1: 17); но как впадает в сие житейское море и смешается с мутною и соленою водою, то становится нечистою, соленою и отвратительною» [Платон 1: 688]. Образу житейского моря у митр. Платона сопутствуют абстрактные символы солености, горести и мутности, под которыми проповедник понимает грехи: «Под соленостию и

горестию я разумею различные пороки» [Платон 1: 689]. Митр. Платон, ссылаясь на Божьи заповеди, призывает всех христиан очиститься во время земной жизни от солености и мутности, т. е. от грехов, при этом восклицает о неспособности человека очиститься без помощи Божией: «Но, о горе нам! Сколько бы мы своими силами не тщились очиститься от сей пагубной солености, но совершенно не можем... И сия зараза не отстаёт от нас до последнего нашего издыхания» [Платон 1:692]. Только Господь, утверждает митрополит, способен сотворить человека «источником чистым» [Там же]. Слово-символ *море* используют и другие проповедники рубежа XVIII–XIX вв. У Амвросия (Протасова) (1762–1831), архиеп. Тверского, под морем подразумевается вечность: «Это [вечность. – С. И.] неизмеримое *море*, котораго пределов не объемлет око смертное...» [Поторжинский 1887: 389–390]. У всех проповедников о потоплении в море житейском говорится как о великом бедствии, несчастье человека.

Итак, часто значение *житейского моря* свт. Игнатием раскрывается в свете христианского учения через образ видимого автором моря, что выражается в использовании топонимов (Бельт, Кронштадт, Финский залив). Митр. Платон чаще использует прием прототипизации библейских событий (см. «Слово в неделю мытаря и фарисея» [Платон 1: 442–446], «Слово в день святой Пасхи» [Платон 1: 600–603]). Митр. Платон, столь часто обращающийся к символу житейского моря, никогда не начинает раскрытие этого символа с описания картины настоящего, наблюдаемого моря. Проповедники по-разному раскрывают смысл выражения *житейское море*, по-разному толкуют символические элементы, сопутствующие раскрытию этого символа, но их проповеди объединяет стремление побудить своего современника к твердой вере в Господа, к непрестанной молитве при прехождении житейского моря. В XIX в. традиционный проповеднический символ моря стал одним из ярких символов романтической эпохи.

3.4. Выражение концепта *жизнь* в символах святителя Игнатия

3.4.1. Понятие о земной жизни как странствовании в символах святителя Игнатия

Концепт *жизнь* в творениях свт. Игнатия выражается словами-символами словообразовательного гнезда: *страна, странник, странствовать, странствование*.

Рассмотрим их по порядку.

1. Страна

Если для митр. Филарета вечным символом мира, в котором только Церковь делает человека свободным, является тюрьма [Зубов 128], то для свт. Игнатия – страна изгнания. Слово *страна* представляет собой метаимя, значение которого раскрывается в перифразах.

Страна – ‘земля, жизнь на земле’. Свт. Игнатий называет землю *страной изгнания, бедствий, горестей, томлений и страданий* (1: 95, 1: 98, 1: 100–101). Эти определения одинаково свойственны земле от грехопадения первых людей («Адам и Ева... изринуты в *страну горестей, я родился в этой стране плача и бедствий!*» (2: 120)) до времени Страшного суда (*страна изгнания и клятвы – земля запыляет, а небо светится, как свивается одежда*) (2: 63) (ср.: 2 Пет. 3: 3, Апок. 6: 14)). Для более полной передачи указанных значений свт. Игнатий раскрывает символ на основе подбора синонимов. Внутритематическими синонимами слова *страна* выступают славянское слово *юдоль* («в *юдолу* нашего изгнания и страданий» (4: 359)), *гостиница, приют, темница*. Слово *гостиница* более точно передает понятие о земной жизни как о временном пребывании на земле: «Голос вечности! Увы! мало прислушивающихся к тебе в шумной *земной гостинице!*» (1: 187), «Земля – *гостиница*» (1: 156), «Этот видимый мир – только *кратковременная гостиница* человека» (4: 92, см. также 1: 156, 2: 353). Слово *приют* раскрывает другую сторону концепта – милость Бога по отношению к

изгнанному человеку для исправления и покаяния: «*Человеки! Временный приют ваш снабжен разнообразными благами... не поступите безрассудно: не поработите себя им, не погубите себя ими*» (1: 93, см. также 4: 241); слово *темница* выражает противоположный смысл – наказание человека: «*При оставлении земли... этой темницы, все непременно оставляют все, принадлежащее земле*» (4: 256). Коммуникативная тактика прототипизации позволяет включить в этот ряд слово *пустыня*, входящее в синкретичные образы *пустыня земной жизни* (4: 368), *пустыня мира* («*Как бы ни продолжительно было мое скитание по пустыне мира, оно ничтожно пред неизмеримую вечность*» (2: 109)), *пустыня живота земного* («*пребывание в покаянии во время странствования по пустыне живота земного*» (4: 46)). Речевые синонимы слова *страна* также представляют собой метаимена, смысл которых раскрывается в перифразах.

Страна – ‘место загробной жизни’, значение вычленяется из синтагматических связей слова *страна* со словами *неведомая, обетованная, другая, загробная*: «*В стране неведомой, в которую вступаю смертью, встретит меня одно новое, одно невиданное никогда...*» (2: 92); «*Вынесут мое тело из этих келлий, в которых я живу, как бы в преддверии к другой жизни и стране*» (1: 87); «*На земном порочном жительстве зиждется жительство вечно-горестное... в стране загробной*» (2: 86). Речевыми синонимами слова *страна* в этом значении являются сочетания *вечная обитель* (1: 165), *земля обетованная*, слова *отечество, небо*: «*Обрати все заботы к твоему отечеству, к небу, отнятому падением, возвращенному искуплением*» (4: 241). *Отечество* противопоставляется *приюту* (4: 241) и *юдоли изгнания* (4: 135). На основе прототипизации библейских событий противопоставляются сочетания *страна пришельничества* и *земля обетованная* (2: 47), соответствующие значениям земной и небесной жизни, при этом в пропо-

веди постоянно указывается на то, что время пребывания в первой стране лишь предваряет жизнь в другой, обуславливая особенности той жизни (ср.: *«Обетованная земля – небо; путешествие по пустыне – земная жизнь»* (4: 135); *«Тогда только могу быть в стране живых, в стране святых правды Твоея, когда Ты, Господи, низпошлешь в сердце мое благодать Твою...»* (1: 180)).

Итак, слово *страна* употребляется в значении ‘место жизни’ (ср. Притчи 14: 2). Частные значения – ‘место земной жизни’ и ‘место загробной жизни’ – формируются в сочетаемости этого слова. В первом значении сочетаемость основана на несогласованных определениях, она объединяет слова с отрицательной оценочностью (*изгнания, клятвы, томлений, страданий*), во втором значении в согласованных, «неоценивающих» определениях подчеркивается неизвестность для каждого человека его загробной участи. Кроме указанных значений, слово *страна* употребляется и в значении ‘другой ложный мир’: *«Всякая мечтательность есть скитание ума вне истины, в стране призраков несуществующих»* (1: 298), *«...в стране обольщений, с духами, отверженными с неба»* (1: 260), *«Мое тщеславие уносит меня с плодоносной и тучной пажити покаяния в далекую страну! В страну каменистую и бесплодную, в страну терний и плевел, в страну лжи, самообольщения, погибели»* (2: 110).

Слово *страна* употребляется и другими проповедниками XVIII–XIX вв. в значении ‘место жизни’, которое раскрывается также в перифразах. В «Слове в неделю блудного сына» Гедеон Криновский говорит: «Надлежит нам воспамятовать, слышатели, каковыми и колики ми нас Бог и Отец наш, отходящих на *страну мира сего*, наделил благами» [Поторжинский 1887: 179]; ср.: «Вот уже душа на самом краю области греховной; уже малая полоса отделяет ее от *страны света, свободы и блаженства!*» [Феофан 1997: 357].

2. Странник

Многие значения слова *странник* свт. Игнатий черпал из Библии, где оно имеет значения ‘странствующий путник’ (1 Тим. 5: 10, Быт. 17: 8, 20: 13, 26: 3, 36: 7, Исх. 6: 4, Иов. 31: 32, 2 Цар. 12: 4, Иер. 35: 7), ‘человек во время земной жизни’ (Евр. 11: 13, Пс. 118: 19, Пс. 38: 13, 1 Пет. 2: 11), ‘Бог’ (Мф. 25: 35, 38, 43–44).

Слово *странник* употребляется свт. Игнатием в значении ‘человек во время земной жизни’, которое мотивировано первичным значением ‘тот, кто постоянно передвигается с места на место, нигде не остается подолгу’ [БАС 14: 992], ‘странный, захожий, человек с чужбины, проезжий, прохожий; гость, ищущий временного приюта’ [Даль 4: 336]. Субъектом, которому подходит данное определение, может быть 1) любой человек («Для всех *странников* земли я мертв» (1: 187, ср.: 2: 51, 1: 187)), 2) автор («*Странник*, писавший эти строки, в них изливший свои чувства... спрашивает себе жизни в молитвенном воспоминании вашем до гроба и за пределами гроба» (1: 452, ср. 4: 372)), 3) его адресат («О, *странники* земные... остановитесь!» (1: 95)).

Другое значение слова *странник* – ‘чудный, необычайный, необыкновенный, особенный человек’ («Если б привести этого *странника* в сад...» (1: 178)). Это значение, вероятно, мотивировано значением прилагательного *странен* ‘отчужден’ [Дьяченко 670].

Еще одним значением слова *странник* становится значение ‘Бог’. Свт. Игнатий обычно конкретизирует значение лексемы *Странник* в соответствии с ипостасью Бога. Так, значение ‘Святой Дух’ мотивировано вторичным значением ‘тот, кто нигде не остается подолгу’: «Если Святой Дух, вселившись в нас, плачет о нас, тем более мы до принятия в себя этого всесвятаго *Странника* должны плакать о себе» (1: 162). На основе этого значения строится целый текст (см. ниже). Другое значение – ‘Иисус Христос’ – мотивировано значением ‘тот, кто постоянно передвигается с места на место’: «И был Он [Иисус Христос. – С. И.] *странником*, не имевшим,

где главу подклонить...» (4: 40). В другом тексте это слово употребляется при комментировании слов разбойника: «*“Воистину Божий Сын бе Сей”, – сказал он о казненном, висящем пред очами его страннике, узнав в казненном страннике Бога... В это время воин, язычник, исповедал казненного странника Богом*» (4: 137).

Слово *странник* в творчестве свт. Игнатия вступает в системные связи. Так, например, синонимами слова *странник* в значении ‘человек во время земной жизни’ становятся следующие слова:

1. *Изгнанник*. Вслед за Адамом и Евой все люди стали изгнанниками на земле: «*Если б я не был изгнанником на земле, подобно всем братьям моим, человекам, то зачем...*» (2: 97, см. также 1: 100–101, 187, 4: 227, 4: 366). Редко свт. Игнатий дает уточняющее несогласованное определение *из рая*: «*Тление обманывает и губит изгнанников из рая*» (1: 187). Значение самого слова *странник* мотивировано значением слова *изгнанник*. Изгнанный из рая человек становится странником на земле.

2. *Преступник*. «*Человек на земле – преступник в ссылочном месте...*» (2: 106), синонимы «странник – заключенный» представляют особую оппозицию, реализующую коммуникативную тактику парадоксии.

3. *Пришелец*. «*Они самую жизнь исповедали, что человек – изгнанник и пришелец на земле*» (4: 366) (ср. Евр. 11: 13 – «странник и пришелец»); «*Пророк назвал землю местом “пришельствия своего”, а себя пришельцем и странником на ней*» (1: 91).

4. *Путник*. (4: 226–227, см. также 1: 559).

5. *Путешественник*. «*Пришедшие в него [правильное духовное состояние. – С. И.] начинают жить на Земле, как путешественники в гостинице, ожидая ежечасно выхода из нея*» (2: 353, см. также 4: 29).

3. Странствовать, странствование

В Библии слова *странствовать/странствование* употребляются в трех значениях: 1) ‘жить гостем, временно на другой стороне’ (Деян. 10: 6, Быт. 36: 7);

2) 'переходить с места на место' (Быт. 20: 13, Пс. 118: 54), 3) 'жить на земле' или 'земная жизнь' (1 Пет. 1: 17, 1 Пет. 1: 17).

У свт. Игнатия эти слова могут употребляться в прямом значении 'постоянно переходить, переезжать из одного места в другое' [МАС 4: 282] в отношении земной жизни Спасителя (*«Лета мужеские Господь посвятил проповеди Евангелия, странствуя из града в град, из веси в весь, не имея собственного приюта»* (1: 94)), Богородицы (*«Рождение его совершилось во время странствования его святейшей Матери, для которой не нашлось места в домах человеческих»* (1: 94)), других живых существ (*«рыб, странствующих в обширных пространствах вод»* (4: 48)).

Наиболее частотное употребление этих слов соответствует значению 'жить/жизнь на земле' 1) Бога (*«Господь, заповедавший уединенную молитву, очень часто Сам, во время своего земного странствования, как повествует Евангелие, пребывал в ней»* (2: 170, см. также 1: 329, 2: 345, 4: 105)); 2) святых (*«Все святые во время земного странствования своего, часто приходят воспоминанием и размышлением благочестивым на страшный суд Христов»* (2: 64, см. также 4: 103)), 3) всех христиан (*«Таково призвание христиан на все время земного странствования их»* (2: 105, см. также 4: 46, 2: 136, 1: 124)), в том числе автора (*«Оканчивая земное странствование, я счел долгом моим... издать все статьи, написанные мною в сане архимандрита»* (1: 82, см. также 2: 80)), и любого человека, в том числе иудея (4: 312, 4: 366).

Слова *странствовать* и *странствование* выступают заменителями слов *жить* и *жизнь*. Но свт. Игнатий подчеркивает неполное совпадение этих значений, указывая на то, что истинная жизнь может быть только на небе: *«Питающийся верою вкушает уже во время странствования земного жизнь вечную, назначенную праведникам по окончании этого странствования»* (1: 175).

Эта мысль опирается на авторитет Священного Писания: «Отныне, во время краткой земной жизни, которую Писание не назвало даже жизнью, а странствованием, познакомясь со святыми» (1: 110, см. также 1: 91).

Синтагматически слово *странствование* у свт. Игнатия согласуется со словами *земное, кратковременное, скорооканчивающееся* (1: 548) с целью подчеркнуть тщетность земной жизни по сравнению с будущей (митр. Платон, называя земную жизнь подвигом, напротив, славит Бога за ее кратковременность: «Слава Его милосердию, что сократил многотрудный подвиг наш! Мы и сей краткий подвиг сносим... с унынием...» [Платон 1: 684]).

В проповеди свт. Игнатия часто встречаются реминисценции из «Лествицы» преп. Иоанна Лествичника, которая содержит систематическое описание монашеского пути по ступеням духовного совершенства. Странничество является, согласно И. Лествичнику, одним из завершающих этапов. «Мир должен стать и казаться чужим. Странничество есть невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию. Это есть путь к Божественному вождению. И оправдание этого отчуждения только в том, “чтобы сделать свою мысль неразлучной с Богом... Иначе странничество окажется праздным скитальничеством”» [Флоровский 1933: 180]. Свт. Игнатий отмечает, что жизнь на земле может далеко не походить на призвание христианина. Так, новоначальный «любит *странствовать без цели, безрассудно, зловредно для себя*» (1: 260, ср. «*гибельное странствование по различным видам греха*» (4: 43)).

Синонимами слова *странствование* в значении ‘земная жизнь’ выступают слова *изгнание, наказание, путешествие*. Наиболее часто употребляется слово *изгнание*. В тексте «Знамение избранных Божиих» (4: 175–181) свт. Игнатий, толкуя евангельские слова (Мк. 10: 29–30: «...приемлет сторицею ныне, во время сие, в изгнании...»), объясняет символ: «*Изгнанием названа земная жизнь*».

Она – **изгнание**: потому что человеки низвергнуты на землю и подчинены страдальческому **странствованию** на ней за преступление заповедей Божиих. Она – **место и время изгнания...**» (4: 180) (вообще для проповеди свт. Игнатия характерно объяснение многих символов, ср. толкование слова *странник*: «...потому что никто из человеков не остался навсегда на земле» (1: 96)). Как характеризующие синонимы слова *жизнь* реже употребляются слова *наказание* и *путешествие*: «Если б земная жизнь моя не была наказанием, то зачем...» (2: 97), «Умудрись положить в основание **путешествия** твоего страх Божий и в немногие дни окажешься при **вратах Царствия...**» (2: 64–65, см. также 4: 135).

Лексема *странствование*, реализующая концепт *земная жизнь*, имеет ряд сопутствующих значений, или фоновых сем. Земная жизнь сопряжена со «*скорбями, гонениями и лишениями*» (2: 345), «*клеветой, злословием, придирчивостью, лукавством*» (1: 329), с непрерывным трудом («*текущим еще по поприщу земного странствования и труженичества*» (1: 561)), лишенным всех благ, кроме «*истинного Богопознания*» (1: 97, ср. 1: 93). Странствование зависит от промысла Божия: «*На пути земного странствования очень редко могу поступить по произволу моему, исполнить мое желание: почти всегда влекусь насильно какою-то невидимой, всемогущей Рукю, каким-то потоком, которому не могу оказать никакого сопротивления*» (2: 92). Странствование предполагает и ряд обязанностей человека в следующем кумулятивном определении, в котором перечисляются отдельные атрибуты странствования, символизирующие целое: «*Лучше услышать его здесь [приговор. – С. И.], доколе еще продолжается земное странствование, доколе поприще покаяния и исправления не прекратилось*» (4: 46). Для передачи этого смысла символ свт. Игнатия приобретает особую императивность (см. ниже).

На рубеже XVIII–XIX вв. символ странствования был широко распространен в духовной литературе. Митр.

Платон в «Слове в неделю по Рождестве Христовом» (1805) [Платон 1: 679–684] раскрывает этот символ как выражение концепта *жизнь* на основе трех слов: странствие, гостиница, путь. Все эти слова у митр. Платона восходят к понятию подвига: «Она [земная жизнь. – С. И.] есть не столько жизнь, сколько подвиг» [Платон 1: 681]. Главными предикативными словами становятся краткость, краткий (краткость жизни и краткий подвиг).

У митр. Михаила (Десницкого) в «Беседе об обязанности каждого христианина помогать ближнему своему...» [Поторжинский 1887: 371–377] символ странствования раскрывается в тесной связи с нравоучением: «Мы все *странники и пришельцы* в мире сем, мы все *странствуем* в *отдаленной от небеснаго отечества стране*, мы все, так странствуя, и сами можем иметь разныя нужды... Мы, *странствуя*, с кем бы ни встретились, с родным или с чужим, ...ежели приметим, что он какой-нибудь требует от нас помощи, не должны отрещись от вспомошествования ему» [Там же 373].

Синтез различных символов наглядно представлен в «Слове в день Успения Пресвятой Богородицы» [Поторжинский 1887: 388–397] Амвросия (Протасова), архиеп. Тверского (1762–1831). После повествовательного блока на слова Апокалипсиса (14: 3) и Премудрости Соломона (4: 7) следует блок символический, поучительный: 1) жизнь земная – странствование: «Человек! Ты безсмертен! Обрати взоры свои горе, на небо, – там твое *отечество*. Земля токмо *странствование* твое! Обыми, ежели можешь, объятиями ума твоего вечность, – тамо *место селения* твоего! Время есть точию поприще шествия твоего в *страну* вечную...» [Поторжинский 1887: 389]; 2) жизнь – тернистый путь: «Терния жизни! Ими усеян путь твой не для того, да уязвляют оне стопы твои, но да напомнят тебе, что не на земли место покоя твоего» [Там же].

В проповеди современника свт. Игнатия свт. Феофана слово-символ странствование встречается эпизодически и не образует той законченной и оформленной

системы, как у свт. Игнатия, имеет два значения: 1) 'земная жизнь': «Благодать духа... руководит его во все время *опасного, земного странствования* самым премудрым и предусмотрительным образом» [Феофан 1997: 333]; 2) 'испытания в жизни': «Одного приемлет она [благодать. – С. И.] прямо в блаженный покой, изводит на пажить духа, пасет и услаждает; другого долгими обходами испытывает и после многообразных уже *странствований* проводит туда, как утружденного и изможденного *путника*» [Там же 335].

Свт. Филарет (Дроздов) называет своего адресата состранником: «Кто бы ты ни был, *состранник земной жизни*, слушающий меня, скоро и твоей и моей душе... отвернется невидимая область века грядущаго» [Поторжинский 1887: 435].

Для архим. Феодора (Бухарева) (1824–1871) библейская цитата является отправной точкой проповеди: «Странники мы в земной жизни» (ср. Евр. 13: 4). Странствование архим. Феодора распространяется и на «будущую жизнь», «в доме Отца Небесного», «в небесном отечестве» [Феодор 2]. В земной жизни странствование может быть не всегда истинно христианским. Проповедь построена как вопросно-ответное единство. Вопрос: «Какое должно быть и бывает истинно христианское странничество»; ответ: «Христиане, которые, странствуя здесь на земле, умели быть в то же время в доме Отца своего небеснаго?» [Там же]. Истинному земному странничеству противопоставляется «греховное скитальничество» и «странствование человеческого разума» [о ереси. – С. И.] [Там же 3, 6].

3.4.2. Императивная функция символа странствования в проповеди святителя Игнатия

Символ свт. Игнатия имеет императивную функцию, которая реализуется в призыве осознания себя как странника в высказываниях с деонтической («*В монастыре должно пребывать странником*» (1: 210)) и алетической модальностью («*Только тот, кто проводит земную*

жизнь как **странник** по образу мыслей, по сердечному ощущению, по истекающей из них деятельности, может непрестанно славословить и благодарить Бога» (4: 292)). При этом подчеркивается, что странствование – явление внутреннего настроения: «Что приводит... к поправлению заповедей Христовых?... забвение того, что мы – **кратковременные странники на Земле, отвержение мысли, что мы на ней изгнанники**» (2: 104, см. также 1: 156). Осознание себя **странником** является необходимым условием правильной духовной жизни («**Моление именем Господа Иисуса Христа требует... жизни странника**» (1: 207)) и ее результатом («**Жизнь земная представляется ему [очищенному уму. – С. И.] скорооканчивающимся странствованием, события ее сновидениями**» (1: 548), ср.: «**Земная жизнь – мгновенное, обманчивое сновидение**» (1: 188)). В качестве подкрепления требования жить, как странник, свт. Игнатий использует апеллятивную тактику («**Надо прийти в состояние, заповеданное Господом**» (Лк. 12: 35–40)) и разъяснение («**Пришедшие в него начинают жить на Земле как путешественники в гостинице, ожидая ежечасно выхода из нее**» (2: 353)). Императивная функция символа реализуется в высказываниях, включающих глаголы в повелительном наклонении: «**Забудь все земное; оставь без внимания все принадлежности приюта, которые отымутся у тебя по истечении кратчайшего срока; обрати все заботы к твоему отечеству, к небу, отнятому падением, возвращенному искуплением**» (4: 241); «**Вспомните, размотрите, удостоверьтесь, что вы здесь, на земле, кратковременные странники, что отечество ваше, вечная обитель – небо**» (1: 165); «**Пребывай на земле и в обществе человеческом как странник... Приготовь себя святою молитвою к радостному изшествию из гостиницы**» (1: 156). Для проповеди свт. Игнатия характерны лексические ряды слов-символов, выражающих один концепт. Эти слова находятся в синонимических связях («**отечество, вечная обитель, небо**» (1: 165)), антонимических (отечество – страна изгнания, земля изгнания – земля

обетованная, небо – земля и др.), взаимодополняющих и взаимораскрывающих («Ты странник. Земля – гостиница» (1: 156)).

Итак, в проповеди свт. Игнатия слова *страна, странник, странствовать, странствование* объединены пространственно-временными и субъектно-предикатными связями: *страна* – указывает на пространство, *странствование* – на время, субъектом выступает *странник*, действующий в этом пространственно-временном континууме. Эти слова в проповеди свт. Игнатия объединяют два основных мотива: мотив наказания человечества за согрешение прародителей и мотив искупления человека Иисусом Христом.

3.4.3. Слово-символ *странник* как основа проповеди святителя Игнатия

У свт. Игнатия есть особый текст под названием «Странник» (2: 314). В этом тексте говорится о духовном ощущении, рождаемом в молитве. Текст состоит из двух частей. В первой преобладающим является коммуникация по модели «человек – Бог», во второй – «автор – адресат», соответственно, содержанием первой части является описание действия божественной благодати в человеке, во второй – рассуждение о различии благодати и бесовской прелести с последующим призывом к адресату узнавать действия той и другой. Нас будет интересовать только первая часть, в которой раскрывается значение слова *Странник*.

Под *Странником* здесь понимается Бог. В начале текста вереница вопросов, сменяемых вереницей восклицательных высказываний, показывает, что слово *Странник* является наиболее подходящим для описания благодати Божией, неожиданно осенившей человека: «Откуда Ты шествуешь? Где Твое обычное селение? Где Ты был доселе?» (2: 314). Безблагодатное состояние характеризуется как равносильное состоянию смерти: «Почто доселе оставлял меня в одиночестве, в сиротстве, в

нищете, в смерти ужасной?» (2: 314). Далее последовательно описывается образ пришествия благодати в душе в апофатической коммуникативной тактике, выполняющей функцию идентификации Странника как Бога: *«Неожиданно являешься в душе, Невидимый и Непостижимый! Несказанною тихостью и тонкостью...»* В высказывании, которое во второй части проповеди станет основой противопоставления благодати и бесовской прелести, описывается действие Божественной благодати в человеке: *«...изменяешь всего человека... возсоздаешь, обновляешь и ум, и сердце, и тело»* (2: 314).

Следующим этапом узнавания в Страннике Бога является проблема наименования: *«Как назову Тебя? Как скажу о Тебе братии моей? Как передам им имя Странника, уклонившагося под кров души моей?..»* (2: 315). Слово *странник* содержит в себе пучок свойств Божиих, которые способен познать человек (ср.: «Проявления Божественных совершенств ощущаются и познаются в различных степенях ясности, отчетливости, определенности, достигая непосредственности... когда подвижник созерцает Владыку своего внутри сердца своего» (св. Исаак Сирский) [Зарин 412]). В проповеди свт. Игнатия слово *Странник* является заменителем имени Бога, отражающего Его сущность: *«Взирая на нечистоту мою, страшусь произнести имя. Одно неблагоговейное произнесение великаго и всесвятаго имени может подвергнуть осуждению! Сколько страшнее самое присутствие Именуемаго!»* (2: 315). Проблема наименования ведет к тому, что символ начинает множиться. Свт. Игнатий приводит несколько синонимов имени Бога, частично заменяющих слово *Странник*.

1. *Гость*. *«Мне кажется, я знаю имя Гостя моего!»* После нового описания действия благодати в человеке свт. Игнатий вновь приступает к попытке именования: *«Как же назову витающего у меня, витающего во мне Странника? Как назову чуднаго Гостя, пришедшаго утешить меня в моем изгнании?»* (2: 315). Человек в

проповеди свт. Игнатия никогда не называется *гостем*, хотя живет в *гостинице*, *изгнанник* как синоним слова *странник* возможен только как наименование человека, но не Бога, в чем выражается определенная связанность значений этих слов.

2. *Наставник*. «Как назову **Наставника**, возвещающего мне учение о Боге?...» (2: 315).

3. *Свет*. «Назову ли наставника **Светом**? Я не вижу **Света**, но Он просвещает ум мой и сердце превыше всякого слова...» (2: 315). Эти и другие наименования Бога в проповеди свт. Игнатия не могут трактоваться как троичны, это новые слова-символы, выражающие сущность Бога в отдельных Его свойствах. «Эта символика света и тьмы не только метафора» [Флоровский 1933: 152], она была представлена очень широко в духовных беседах св. Макария Египетского (IV в.) (ср. у свт. Игнатия в другом тексте: «Увидевший свет чувственного солнца и свет земного дня научается желать зрения высшего, духовного Света и дня бесконечного, производимых Солнцем правды Христом» (2: 173)).

4) *Огонь*. «Назову ли Его **Огнем**? – Но он не сожигает; напротив того орошает приятно и прохлаждает. Он некий глас хлада тонка (3 Цар 19: 12), но от Него бежит, как от **огня**, всякая страсть, всякий греховный помысл» (2: 316). По мнению Г. Флоровского, «это не только символы и метафоры: явление Бога и благодати в огне и свете есть некое таинственное “оплототворение Божества”» [Флоровский 1933: 158]. Эти символы встречаются и у свв. Симеона Нового Богослова и Макария Египетского: «В миру подвига благодать преобразует и обновляет человека, как некий “Божественный огонь”, – мистика бесед Макария Египетского есть прежде всего мистика света и огня» [Там же 157].

5) *Рука*. «Невидимую **рукою** взял Он ум мой, взял сердце, взял душу, взял тело мое. Едва они ощутили эту **руку**, как ожили!... От прикосновения **руки** ко всему существу моему, ум, сердце и тело соединились между собою, составили нечто целое, единое; потом погрузи-

лись в Бога, – пребывают там, доколе их держит там невидимая, непостижимая рука» (2: 316–317). Слово *рука* имеет устойчивые архетипические импликации. *Рука* традиционно соотносится с Богом, Творцом Вселенной [Маковский]. В других текстах свт. Игнатия встречается это же значение: *рука* как символ промысла Бога (2: 92, 4: 267). В одном месте у свт. Игнатия «*руке Божией*» противопоставляется «*рука очарования*» (2: 120).

Обращение к тексту Священного Писания становится необходимым, чтобы сделать вывод: «*Ищу в Писании, где бы сказано было о таких действиях, чтоб познать чудного Странника, и невольно останавливаюсь пред словами Спасителя...*» На основе евангельских слов (Ин. 3: 8 и Филип. 4: 7) строится идентифицирующее высказывание: «*Невозможно не узнать в этом действии деяния благодатного мира Божия*» (2: 317). Первая часть текста заканчивается вместе с окончанием повествовательного блока этой проповеди: «*Божественный Странник отходит, скрывается так же незаметно, как незаметно приходит и является*» (2: 318).

Во второй части слово *странник* ни разу не употребляется, но на основе идей, сопутствующих этому символу, строится догматическая сторона проповеди, что выражается в прямых реминисценциях первой и второй частей.

Значение слова *странник* 'Бог' в проповеди свт. Игнатия не имплицуруется непосредственно агентом, а выводится из ряда его предикатов, что позволяет рассматривать данный образ как символ Бога. В словесном ряду текста «Странник» выражается та мысль, что мистический момент центральный и основной в деле богообщения, в осуществлении истинно христианской жизни. В этом тексте показан мистический опыт проповедника, что обусловило наличие широкой сочетаемости слова *странник* со словом *таинственный*. С точки зрения восточной аскетики, познание свойств Бога возможно «только в экстазах» [Флоровский 1933: 202], а «путь к экстазу есть чистая молитва... обнаженность от всякой мысли, от всех умственных образов

вообще» [Там же 203], поэтому доминирующим в этой проповеди является молитвенный коммуникативный блок.

3.4.4. Путь как символ жизни в проповеди святителя Игнатия

Рассмотренные символы, выражающие концепт *жизнь*, тематически объединяются со словом-символом *путь*. Путь в проповеди свт. Игнатия символизирует земную жизнь человека. Чаще свт. Игнатий использует перифраз в коммуникативной тактике аллюзивирования. Первичным отрывком являются два стиха Евангелия от Матфея (*«Внидите узкими вратами: яко пространная врата и широкий путь вводя в пагубу, и мнози суть входящие им. Что узкая врата и тесный путь вводя в живот, и мало их есть, иже обретают его»* (Мф. 7: 13–14)). В «Слове о спасении и христианском совершенстве» свт. Игнатий, перифразируя этот отрывок, дополняет и уточняет его в соответствии с темой своей проповеди, перифраз отрывка о двух противоположных путях земной жизни подчинен противопоставлению греха и добродетели, чревоугодия и поста: *«Если ты дал обет Христу идти тесным и узким путем, то утесняй чрево твое... Будь внимателен и услышь говорящего: “пространен и широк путь” чревоугодия, “вводя в пагубу” блуда, и “мнози суть взводящие им”. Что “узкая врата и тесный путь” поста, “вводя в живот” чистоты, и мало их есть, иже входят им»* (2: 355). В тексте «Блажен муж» спасительный путь основан на вере: *«Тесен и прискорбен путь наш к премудрости Божией! Ведет нас к ней святая вера»* (2: 9), в тексте «О слезах» – на плаче о своей греховности: *«Те, ходящие путем земной жизни, которые хожду по пути узкому и прискорбному и «плакаюся, метающее семена своя, грядущие придут радостью»* (1: 190), – перифраз евангельского отрывка соединяется с цитированием 5–6 стихов 125 псалма (*«Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью...»*). Тесным путем назван «путь молитвенный»: *«Он не только путь тес-*

ный, но и путь, вводяй в живот» (1: 210, см. также 2: 68, 4: 295, 1: 146).

Наряду с сохранением оппозиции определений *тесный* (4: 348) – *широкий* (1: 559), в проповеди свт. Игнатия наблюдается перетягивание евангельских определений слова *врата* к слову *путь* (путь назван узким (1: 190)) и присоединение новых определений, таких как *скорбный* (4: 295, 2: 107) (ср. Евр. 12: 8), *прискорбный* (2: 68), *углаженный* (1: 559). Евангельским тесному и широкому пути коррелятивны путь добродетели и путь неправды свт. Игнатия: «*Поколеблется он (дводушный человек) на пути возвышеннейшей, первенствующей добродетели – молитвы*» (1: 160); «*Путь неправды – беседа с помыслами и мечтание*» (2: 213). В «Беседе о том, что для плодоносного покаяния необходимо отвержение самомнения» (4: 384–398) с главной темой покаяния свт. Игнатий, перифразируя слова Иоанна Предтечи (Лк. 3: 3–8), говорит о пути в другом значении («*путем Господа и стезями Его в души человеческия*»), под ним понимается «*образ мыслей и сердечные чувствования*» (4: 397). Понимание пути как явления внутреннего настроения свойственно и мигр. Филарету (см., например, [Филарет 105]).

Перечень фоновых сем слов-символов не отражает всю совокупность фоновых знаний, которую свт. Игнатий соотносил с лексемами *странник*, *странствование*, *путь* и др. Совокупность выявленных существенных фоновых сем дает представление о том, что такое жизнь с христианской точки зрения. Основными свойствами земной жизни, по мнению свт. Игнатия, являются краткость, постоянная изменчивость и суетность. Земная жизнь для свт. Игнатия – это длинный путь, а человек – странник, шествующий по этому пути. Этот путь измеряется не расстоянием, а временем, он имеет свою цель – достижение небесного града, свои особенности: этот путь узкий и тесный, преисполненный скорбей. Человек должен странствовать, подобно Христу, он должен стра-

дать, претерпеть распятие, вкусить смерть, быть погребенным, воскреснуть и вознестись [Лозинский 11–17].

Выводы

В творчестве свт. Игнатия слова обладают разветвленной символикой, опирающейся на традиции раннехристианской экзегетики. Образный, символический язык свт. Игнатия является способом создания текста проповеди. Основой построения символического сюжета являются концепты *видение* и *созерцание*. Часто после описания картины видимой природы свт. Игнатий выявляет символический смысл текста. Из зрительного образа развивается повествование проповеди-видения, и переходы от одной части к другой – переходы образные.

Распространенными символами словаря свт. Игнатия являются слова тематических групп «человек» и «жизнь». Ядро первой группы представляют слова-символы *древо*, *странник*, ядро второй – *странствование*, *путь*, *море*. В проповеди свт. Игнатия представлены символические ряды слов. Очень часто образ, с которого начинается раскрытие символа, соединяется с другими образами, каждый из них получает свою символическую интерпретацию, которая соотносится с основным символическим значением, заложенным в центральном образе (*древо* – *лист* – *плод*, *странствование* – *изгнание* – *путешествие*, *страна* – *гостиница* – *приют* – *дом* – *отечество*, *море* – *ветер* – *буря* – *корабль* – *кормчий* – *компас* – *животные/гады* – *потопление/пристань* – *сокровище* и др.). Слова-символы внутри ряда находятся в отношениях взаимного символизирования. Многие из образов прообразуются каким-то другим образом и в то же время сами являются чьим-то прообразом. Символизируемый объект свт. Игнатия обладает набором вариантов выражения одного и того же концепта с помощью разных слов-символов (концепт *земная жизнь* выражается в словах *море*, *листва*, *стран-*

ствование и др.). Знаковой в символе свт. Игнатия оказывается в первую очередь семантика, ее устойчивость, не закрепленная за тем или иным словом, а присущая ряду лексем, обнаруживающих в XIX в. смысловое сходство. На основе анализа символов в проповедях свт. Игнатия можно говорить о полисемии, синонимии, омонимии, фразеологии слова-символа церковно-проповеднического стиля русского языка.

Лексический фон слов-символов обычно представляют библейские контексты. Вместе с тем в проповеди свт. Игнатия происходит актуализация отдельных библейских слов-символов, которые могут взаимодействовать с культурным контекстом эпохи, прежде всего с романтизмом как основным литературным направлением. Так, например, наблюдается предпочтение свт. Игнатия выражать концепт *жизнь* через слова-символы *странствование, изгнание, море, сети* и др. Даже действие благодати Божией выражается в символическом сюжете, основанном на употреблении слова *Странник* в значении 'Святой Дух'. Отражение традиционной библейской семантики не препятствует образованию новых сем, которые могут просто отражать реалии природы Русского Севера (например, догмат воскресения мертвых раскрывается через образ замерзшего, обнаженного зимнего дерева). Большая часть слов-символов не является фактом индивидуального употребления этих слов свт. Игнатием, своеобразным становится способ раскрытия таинственного значения многих слов, которые должны быть поняты адресатом в свете христианского учения, а не в концепции романтизма. Символика свт. Игнатия не претерпевает обмирщения, как это произошло со многими ключевыми словами церковно-проповеднического стиля в системе романтизма, такими как *прелесть, мнение, страсть* и т. п. [Лотман 1996; Лотман, Успенский 1975].

Слово-символ помогает проповеднику создать ситуацию созерцания Божиих истин, что способствует самовы-

ражению богословского познания. Символ свт. Игнатия синтезирует не просто образ и понятие, но и глубже – это синтез сущности и явления. Доминирующими становятся отношения доступного выражения и недоступного содержания. Символ свт. Игнатия приобретает определяющую жизнь человека функцию, помогающую в выборе жизненных путей и моделей поведения.





Заключение

1. Статус церковно-проповеднического стиля как стиля во многом канонизированного, устойчивого, нормированного составляет важнейший признак семантики текстов свт. Игнатия. Творчество этого богослова, возродившее византийскую аскетическую созерцательную традицию, излагает учение Православной Церкви аллегорично, на основе первичных библейских и святоотеческих текстов языком XIX в., доступным пониманию и монашества, и мирян. Творчество свт. Игнатия в большей степени отражает развитие проповеднической поэтики, нежели перенимает риторические традиции схоластической гомилетики. Все это говорит о значительном вкладе этого богослова в развитие русской духовной словесности.

2. Важнейшей коммуникативной категорией проповеди свт. Игнатия является диалогичность, которая по своему стилистическому назначению существенно отличается от диалогичности в других функциональных стилях. Это проявляется в том, что диалогичность свт. Игнатия не допускает полифонии, дискуссии, спора с проповедником, т. к. автор проповеди стоит на догматических позициях церкви. Диалогичность проповеди служит установлению истины (эпистемические обязательства) в вопросно-ответных единствах. Побуждению адресата к покаянию, исправлению своей жизни и молитве служат все составные части проповеди свт. Игнатия.

3. В творчестве свт. Игнатия происходит развитие и смешение канонических жанров проповеди (поучение,

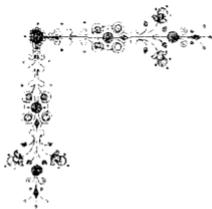
беседа, слово). Составные части традиционных жанров трансформируются в отдельные первичные жанры объяснения, толкования, славословия, молитвы. В границах проповеднического метода символизма появляется новый проповеднический жанр — стихотворение в прозе. Способом создания текста этого жанра является символический сюжет. Тип религиозного христианского символизма отличается от современного художественного символизма. У этих типов символизма разные цели, разные источники.

4. Свт. Игнатий умело соединяет мистический опыт проповедника и назидание. Свт. Игнатия можно назвать поэтом внешнего и внутреннего созерцания. В этом проповеднике объединились два таланта: он созерцает и описывает картину созерцания. Особое место в творениях свт. Игнатия принадлежит национальному компоненту в образах русской природы. Созерцательный тип мышления проповедника, его обращенность к мистическому смыслу рассматриваемых явлений и событий не позволяет ему использовать обычную систему тропов, характерную для светской словесности, и свт. Игнатий вынужден использовать особый язык символов, в содержании которых пересекаются оси материального и метафизического миров. Анализ творчества свт. Игнатия показывает, что язык им воспринимается как нечто субстанциональное, его творчество должно осмысляться в категориях не только этико-эстетических, как в светской словесности Нового времени, но и в онтологических, литургико-сотериологических.

5. Свт. Игнатий велик тем, что использовал высокий уровень словесной культуры XIX в. не для обмирщения, а для того чтобы придать этой культуре духовную значимость. Романтизм, подчинивший себе за счет развития образа автора жанр, ясно выразился в проповеди свт. Игнатия. Канонические жанры, традиционные христианские символы в творениях этого проповедника творчески развиваются, включаются в новую стилисти-

ку XIX в. Большое количество последователей (преп. Амвросий Оптинский, свт. Феофан (Говоров), св. прав. Иоанн Кронштадтский, игумен Никон (Воробьев), схиигумен Иоанн (Алексеев) и др.) говорит о значительном вкладе этого богослова в развитие русского литературного языка.





Библиография

Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанр как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М., 1996.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.

Аверинцев С. С. Символ // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 607–608.

Амфитеатров Я. К. Чтения о церковной словесности или гомилетика: В двух частях. – Киев, 1846.

Анипкина Л. Н. Оценочные высказывания в прагматическом аспекте // Филологические науки. – 2000. – № 2. – С. 58–65.

Антоний, архиеп. О разных путях земного странствования. Одна из речей, произнесенных высокопреосвященным Антонием, архиеп. Могилевским и Мстиславским во время обозрения церковью Могилевской епархии // Странник. – Отд. 2. – 1880. – Январь. – С. 1–5.

Антоний, митр. Из истории христианской проповеди. – СПб., 1892.

Ареопагит Дионисий. О Божественных именах // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 3–95.

Аристотель. Риторика. Поэтика. – М., 2000.

Арутюнова Н. Д. Диалогическая модальность и явление цитации // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис. – М., 1992. – С. 52–78.

Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. – М., 1976.

Арутюнова Н. Д. Фактор адресата // Изв. АН СССР. ОЛЯ. – 1981. – № 4. – С. 356–367.

Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. – М., 1999.

Афанасьев В. В., Воропаев В. А. Святитель Игнатий Брянчанинов и его творения // Литературная учеба. – 1991. – Кн. 2. – С. 109–118.

Барсов Н. И. К учению о существе или природе христианской литургийной проповеди. – СПб., 1897.

Барсов Н. И. Лекции по истории проповедничества и гомилетике. – СПб., 1867.

Барсов Н. И. Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. – СПб., 1899.

БАС: Словарь современного русского литературного языка: В семнадцати томах. – М., 1967.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986.

Бегунов Ю. К. Древнерусская ораторская проза как жанр (к постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. – Л., 1970. – С. 75–85.

Безменова Н. А. Очерки по теории и истории риторики. – М., 1991.

Беловолов Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский: Материалы и исследования. – Т. 9. – Л., 1991. – С. 167–178.

Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994.

Бескровная И. А. Поэтический текст как модель автокоммуникации: типы адресантов // Филологические науки. – 1998. – № 5–6. – С. 87–96.

Биографический очерк: Преосвященный Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский (Биографический очерк) // Домашняя беседа. – 1867. – Вып. 24. – 10 июня. – С. 654–665.

Бондарко А. В. Вид и время русского глагола (значение и употребление). – М., 1971.

Бондарко А. В., Буланин Л. Л. Русский глагол. – М., 1967.

Бройтман С. Н. Диалог // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А. Н. Николюкин. – М., 2001а. – С. 225–227.

Бройтман С. Н. Историческая поэтика. – М., 2001б.

Брунер Дж. С. Онтогенез речевых актов // Психолингвистика. – М., 1984. – С. 21–49.

Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. – Л., 1989.

Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы. – Т. 1. Проза. – СПб., 1995. – С. 17–73.

Булаховский Л. А. Русский литературный язык первой половины XIX в. – М., 1954.

Булгаков Г. И. Русская гомилетическая хрестоматия. – Курск, 1915.

Булгаков Г. И. Теория православно-христианской проповеди (этика гомилии): Очерк систематического курса. – Курск, 1916.

Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – Киев, 1991.

Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994.

Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Коммуникативная модальность // Человеческий фактор в языке. Коммуникация, модальность, дейксис. – М., 1992. – С. 110–153.

Вежбицка А. Речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 16. – М., 1985. – С. 256–264.

Верещагин Е. М. Исследование источников по истории книжно-письменного языка Древней Руси: древнейшие славяно-русские изложения веры // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 1996. – № 1. – С. 209–215.

Верещагин Е. М. Наблюдение над парафразированием переводного текста в Великих Минеях Четиих митр. Макария // Филологические науки. – 1997. – № 6.

Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. – М., 2001.

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция рече-поведенческих тактик. – М., 1999. – С. 11–13.

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Лингвострановедческая теория слова. – М., 1980.

Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Историческая поэтика. – Л., 1940.

Ветелев А. Курс академических лекций по теории и практике церковно-славянского проповедничества. – Загорск, 1949.

Викторов П., священник (П. Гнедич). Святитель-подвижник // Журнал Московской патриархии. – 1958. – № 1. – С. 57–69.

Виноградов В. В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем «Жития протопопа Аввакума» // Русская речь. – 1923. – № 1. – С. 105–114.

Виноградов В. В. Проблема образа автора в художественной литературе // Виноградов В. В. О теории художественной речи. – М., 1971. – С. 105–107.

Виноградов В. В. Русский язык. Грамматическое учение о слове. – М., 1972.

Власова О. Ф. Основные закономерности членения древних текстов (на материале религиозно-публицистических текстов древне- и среднеанглийского периодов // Текст как важнейшая единица коммуникации (в диахронии и синхронии). – Киев, 1984. – С. 11–16.

Войтак М. Проявление стандартизации в высказываниях религиозного стиля (на материале литургической молитвы) // Текст: стереотип и творчество. – Пермь, 1998. – С. 214–230.

Волков А. А. Фигуры диалогизма // Русская словесность. – 1996. – № 5. – С. 87–89.

Волошинов В. И. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. – Л., 1930.

Гаспаров М. Л. Стихотворения в прозе // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 1039.

Говоров А. В. Основной принцип церковной проповеди и вытекающие из него предмет и задачи церковного красноречия. – Казань, 1895.

Головина Л. Н. Особенности функционирования предложений-высказываний с тематическим компонентом ты/вы // Филологические науки. – 1995. – № 5–6. – С. 89–92.

Гольберг И. М. Религиозно-проповеднический стиль современного русского литературного языка: моральные концепты: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2002.

Гроссу Н. Исторические типы церковной проповеди. – Киев, 1910.

Грудева Е. В. Церковно-проповеднический стиль // Традиции в контексте русской культуры. – Вып. 7. – Череповец, 1999.

Гуковский Г. О русском классицизме // Поэтика. – Вып. V. – М., 1929.

Даль В. И. Словарь живого великорусского языка: В четырех томах. – М., 1994.

Дементьев В. В. Изучение речевых жанров: обзор работ в современной русистике // Вопросы языкознания. – 1997. – № 1. – С. 109–121.

Деяние: Деяние Священного Поместного Собора Русской Православной Церкви, посвященного юбилею 1000-летия Крещения Руси, проходившего в Свято-Троицкой Сергиевской Лавре 6–9 июня 1988 года, о канонизации святых // Канонизация святых. – Троице-Сергиева Лавра, 1988.

Джанумов С. А. Песнь // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 741–742.

Дорофей: Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. – Шамордино, 1913.

Дударев П. Сборник проповеднических образцов. Образцы русской проповеди. – Новочеркасск, 1901.

Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. — М., 1993.

Елеонская А. С. Русская ораторская проза XVII в. — М., 1990.

Еремин И. П. Лекции по древнерусской литературе. — Л., 1968.

Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. — Т. 18. — М., Л., 1962. — С. 50–58.

Еремина Л. И. Диалогизация как способ построения публицистического текста (о типологии публицистических жанров) // Стилистика русского языка. Жанрово-коммуникативный аспект стилистики текста. — М., 1987. — С. 166–196.

Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. — М., 1996.

Жизнеописание: Полное жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. — М., 2002.

Жинкин Н. И. Вопрос и вопросительное предложение // Жинкин Н. И. Язык — речь — творчество. — М., 1998. — С. 87–103.

Зарецкая Е. И. Формы повелительного наклонения в русском языке // Филологические науки. — 1976. — № 3. — С. 47–55.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. — М., 1996.

Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса. — М., 1982.

Золотова Г. А. Очерк функционального синтаксиса русского языка. — М., 1973.

Зубов В. П. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. — М., 2001.

Ильин А. А. Письма преподобных оптинских старцев и поэтика русской литературы // Традиции. Филология. Образование. — М., 1997.

Исаченко А. В. Грамматический строй русского языка в сопоставлении со словацким. — Ч. 2. — Братислава, 1960.

Кагарлицкий Ю. В. Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – М., 2000. – С. 243–258.

Каравашкин А. В. Торжественные поучения // Древнерусская литература. – М., 2000.

Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. – М., 1990.

Катаев Н. Очерк истории русской церковной проповеди. – Одесса, 1874.

Клименко Л. П. Некоторые признаки эпистолярного стиля церковной литературы // Славянские чтения. – Чебоксары, 1999. – С. 29–32.

Клименко Л. П. Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. – Ч. 1–2. – Нижний Новгород, 2004.

Кожина М. Н. Диалогичность письменной научной речи как проявление социальной сущности языка // Методика и лингвистика. – М., 1981. – С. 187–214.

Кожина М. Н. Нечто большее, чем название // Русская речь. – 1984. – № 6. – С. 27–29.

Колесов В. В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Русский язык донационального периода. – СПб., 1993. – С. 135–152.

Колесов В. В. Философия русского слова. – СПб., 2002.

Конрад Р. Вопросительные предложения как косвенные речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. – С. 349–385.

Кончина преосвященного Игнатия: Кончина преосвященного епископа Игнатия (Брянчанинова) // Домашняя беседа. – 1867. – Вып. 21. – 20 мая. – С. 578–584.

Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма XVIII в. – Сб. 9. – Л., 1974. – С. 50–80.

Крылов А. А. Концептуальный анализ текста: на материале «Слова о смерти» свт. Игнатия (Брянчанинова) // Дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2004.

Крылова О. А. Существует ли церковно-религиозный (церковно-проповеднический) стиль в современном русском литературном языке? // Культурно-речевая ситуация в современной России: Вопросы теории и образовательных технологий: Тезисы докладов. – Екатеринбург, 2000.

Крысин Л. П. Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка // Поэтика: Стилистика. Язык и культура. – М., 1996. – № 4. – С. 189–192.

Куссе Х. Парадоксы оправдания в религиозном дискурсе // Логический анализ языка. Языки этики. – М., 2000. – С. 271–280.

Кутепов Н. М. Я. К. Амфитеатров и его «Чтения о церковной словесности». Историко-критический очерк. – СПб., 1896.

Лебедев Ю. Русская классическая литература и православие: в контексте «Писем о подвижнической жизни» святителя Игнатия (Брянчанинова) // Духовный собеседник. – Самара, 2000. – № 2. – С. 166–173.

Левин В. Д. Очерк стилистики русского литературного языка к. XVIII – н. XIX в. Лексика. – М., 1964.

Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. – Мн., 2001.

Левшун Л. В. Проповедь как жанр средневековой литературы (на материале проповедей в древнерусских рукописных и старопечатных сборниках): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1992.

Лествица: Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. – М., 2004.

Лихачев Д. С. Избранные работы: В трех томах. – Л., 1987.

Лозинский М., игумен. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова). – М., 2003.

Лойко О. Т. Диалог как имманентное состояние культуры // Православие и Россия: Прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С. 51–54.

Лонгинов Н. Наука церковного красноречия. – СПб., 1847.

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976.

Лосев А. Ф. Символ // Философская энциклопедия. – Т. 5. – М., 1970.

Лосев А. Ф. Философия имени. – М., 1927.

Лосский Н. О. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М., 1999.

Лотман Ю. М. О соотношении поэтической лексики русского романтизма и церковно-славянской традиции // Из истории русской культуры. – Т. 4. – М., 1996. – С. 807–810.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры («Происшествие в царстве теней, или Судьбина российского языка» – неизвестное сочинение Семена Боброва) // Ученые записки Тартуского ун-та. – Вып. 358. – Тарту, 1975. – С. 168–322.

Маковский Н. М. Язык – миф – культура. – М., 1996.

Марков В. М. Миф. Слово. Метафора. Модельная онтология. – Рига, 1994.

МАС: Словарь русского языка: В четырех томах. – М., 1999.

Матвеевский П. «Поучения» Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского, издание В. Аскоченского // Странник. – СПб., 1863. – Отд. 3. – Сентябрь. – С. 26–36.

Михаил, архиеп. Ставропольский и Бакинский. Епископ Игнатий Брянчанинов // Журнал Московской патриархии. – 1967. – № 5. – С. 75–77; № 6. – С. 58–73.

Михальская А. К. Пути развития отечественной риторики: утрата и поиски речевого идеала // Филологические науки. – 1992. – № 3. – С. 55–67.

Мучник И. П. О значении форм повелительного наклонения в современном русском языке // Ученые записки Московского областного пединститута. – Т. 32. – Вып. 5. – М., 1955. – С. 13–35.

Нефедьева Л. И. Особенности современного употребления стилистических славянизмов в религиозно-нравственной (духовной) речи // Словарь и культура русской речи: К 100-летию со дня рождения С. И. Ожегова. – М., 2001. – С. 275–282.

Никольский Н. К. Конспект по гомилетике и истории проповедничества. – СПб., 1895.

Никон: Игумен Никон (Воробьев). Нам оставлено покаяние: Сб. писем. – М., 2005.

Падучева Е. В. Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива. – М., 1996.

Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. – СПб., 1908.

Петрищева Е. Ф. Функциональная и стилистическая дифференциация речи // Стилистика русского языка. Жанрово-коммуникативный аспект стилистики текста. – М., 1987. – С. 39–72.

Попова А. Е. О лингвистике нарратива // Филологические науки. – 2001. – № 4. – С. 87–90.

Постовалова В. И. Этическая оценка другого и самооценка в православной духовной традиции (на материале эпистолярного наследия святителя Игнатия Брянчанинова) // Логический анализ языка: Языки этики. – М., 2000. – С. 406–416.

Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М., 2000.

Потебня А. А. Теоретическая поэтика. – М., 1990.

Потебня А. А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.

Поторжинский М. А. Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди с общей характеристикой периодов ее, с биографическими сведениями о замечательнейших проповедниках рус-

ских (XI–XVIII вв. включительно) и с указанием отличительных черт каждого из них. – Киев, 1879.

Поторжинский М. А. Образцы русской церковной проповеди XIX века с планами для импровизации, с программой и образчиками внебогослужебных бесед и с правилами для современного нам церковного проповедничества в Русской Церкви. – 3-е изд. – Киев, 1912.

Поторжинский М. А. Русская гомилетическая хрестоматия с краткими биографиями русских пастырей-проповедников и характеристиками их проповедничества (XVII–XIX вв.). – Киев, 1887.

Прохватилова О. А. Внешняя диалогичность звучащей православной проповеди // Мир Православия. – Вып. 2. – Волгоград, 1998. – С. 97–108.

Прохватилова О. А. Православная проповедь как феномен современной звучащей речи. – Волгоград, 1999.

Пушков А. И. Опыт наставления в церковном красноречии. – Киев, 1823.

Разумихин А. И. История русской проповеди. – М., 1904.

РГ: Русская грамматика: В двух томах. – М., 1980.

Роднянская И. Б. Образ // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 669–674.

Розанова Н. Н. Сфера религиозной коммуникации: храмовая проповедь // Современный русский язык: социальная и функциональная дифференциация языка. – М., 2003. – С. 341–363.

Руководство: Руководство к церковному красноречию (с примерами из Священного Писания, святых отец и славнейших ораторов христианских). – СПб., 1804.

Садковский И. В поисках Живаго Бога. – М., 1913.

Сазонова Л. И. Особенности старинного красноречия // Русская речь. – 1978. – № 6. – С. 101–106.

Светана С. В. О диалогизации монолога // Филологические науки. – 1985. – № 4. – С. 39–46.

Сергеева Т. А. Коммуникативные особенности риторических вопросов // Диалог о диалоге. – Саранск, 1991. – С. 57–62.

Симфония: Симфония по творениям святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского / Сост. М. Лозинский. – М.: Сретенский монастырь, 2001.

Смолич И. К. История Русской Церкви (1700–1917 гг.): В двух частях. – М., 1996.

Смолич И. К. Русское монашество (988–1917 гг.). – М., 1997.

Соколов Л. Святитель Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. – М., 2003.

Соловьева Н. А. XIX век: романтическое сознание эпохи // Вестник Московского университета. – Сер. 9. Филология. – 2001. – № 1. – С. 7–21.

Судаков Г. В. Духовное наследие святителя Игнатия (Брянчанинова) в зеркале русского риторического идеала // Источник. Приложение № 3. – 2003. – С. 46–51.

Судаков Г. В. Епископ Игнатий – духовный писатель XIX века // Русская речь. – 2002. – № 4. – С. 78–84.

Сыров И. А. Функционально-семантическая классификация заглавий и их роль в организации текста // Филологические науки. – 2002. – № 3. – С. 59–68.

Тамарченко Н. Д. Жанр // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М., 2001. – С. 263–265.

Тареев М. М. По вопросам гомилетики: Критические очерки. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903.

Терешкина Л. З. Функционально-синтаксические типы вопросительных предложений во французском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1971.

Тертышников Г., архим. Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Ставропольский и Кавказский, – возродитель духовной жизни в России. – Фессалоники, 1994.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской культуре. – М., 1995.

Триодин И. Принципы красноречия и проповедничества. – Екатеринослав, 1915.

Троицкий М. О. О церковной проповеди преимущественно современной. – Ярославль, 1899.

Труфанов И. Религиозно-нравственное мировоззрение свт. Игнатия. – СПб., 1905.

Уроки: Уроки словесности, преподанные Преосвященнейшим епископом Игнатием // Соколов Л. Святитель Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. – М., 2003. – С. 70–82.

Фаворов И. Руководство к церковному собеседованию или гомилетика. – Киев, 1911.

Фатеева Н. А. Автокоммуникация как способ развертывания лирического текста // Филологические науки. – 1995. – № 2. – С. 53–63.

Федосюк М. Ю. Нерешенные вопросы теории речевых жанров // Вопросы языкознания. – 1997. – № 5. – С. 102–120.

Феодор, архим. Странники // Странник. – СПб. – 1860. – Январь. – С. 1–11.

Феофан, епископ Вышенский. Душа и ангел не есть нечто телесное, а чистый дух // Домашняя беседа. – 1869. – Вып. 1. – 4 января. – С. 5–11; Вып. 21. – 24 мая. – С. 574–577.

Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. – М., 1992.

Флоренский П. А. У водоразделов мысли: В двух томах. – М., 1990.

Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. – Париж, 1933.

Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. – М., 1992.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Париж, 1937.

Фотий, архим. Правда Божия по видимой природе // Странник. – 1869. – Отд. 2. – Январь. – С. 1–12.

Фрейденберг О. М. Образ и понятие // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.

Хаззагеров Т. Г., Ширина Л. И. Общая риторика: Курс лекций и словарь риторических фигур: Учеб. пособие. – Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1994.

Химик В. В. Категория субъективности и ее выражение в русском языке. – Л., 1990.

Храковский В. С., Володин А. П. Семантика и типология императива. Русский императив. – Л., 1986.

Храповицкая Г. Н. Двоемирие и символ в романтизме и символизме // Филологические науки. – 1999. – № 3. – С. 35–42.

Христианство: Словарь / Под. ред. С. С. Аверинцева: В трех томах. – М., 1994.

Чепик М. Опыт полного курса гомилетики. – Сергиев Посад, 1910.

Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В двух томах. – М., 2002.

Черторицкая Т. В. Ораторское искусство Древней Руси // Красноречие Древней Руси XI–XVII вв. – М., 1987. – С. 5–32.

Чинякова Г. П. Свт. Игнатий Брянчанинов и проблемы русской церковной культуры // Макарьевские чтения. Канонизация святых на Руси. – М., 1999. – С. 133–144.

Чистосердов С. И. Записки по теории церковного проповедничества. – Харьков, 1912.

Шелестюк Е. В. О лингвистическом исследовании символа // Вопросы языкознания. – 1997. – № 4. – С. 125–141.

Шелестюк Е. В. Символ versus троп: сравнительный анализ семантики // Филологические науки. – 2001. – № 6. – С. 50–58.

Шмелев А. Д. Функциональная стилистика и моральные концепты // Язык. Культура. Гуманитарное знание. – М., 1999. – С. 217–230.

Щерба Л. В. Восточно-лужицкое наречие. – Т. 1. – СПб., 1915.

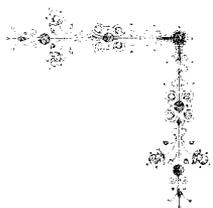
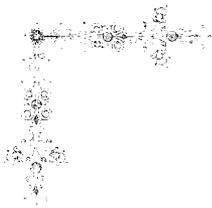
Энциклопедия: Библейская энциклопедия. – Репринтное издание. – М.: Терра, 1990.

Ю-русское проповедничество: Южнорусское проповедничество XVI–XVII вв. (по латино-польским образцам) // Руководство для сельских пастырей. – 1869. – Т. 2. – № 21. – С. 117–144.

Юрьевский А. Гомилетика или наука о пастырском проповедании слова Божия. – Киев, 1903.

Якубинский Л. П. Язык и его функционирование. – М., 1986.





Источники

Димитрий, митр. Ростовский, свт. Сочинения. – Ч. 1–2. – М., 1848.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: В семи томах. – М., 1993.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: Аскетические опыты. Слово о человеке. – М., 2001.

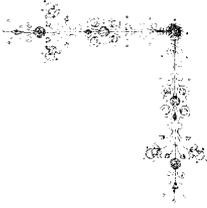
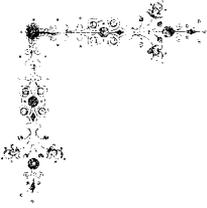
Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический. Сочинения: В двенадцати томах. – СПб., М., 1901.

Платон (Левшин), митр. Московский. Полное собрание сочинений. – Кн. 1–2. – М., 1913.

Феофан (Говоров), свт. Письма о подвижнической жизни. Поучения. – М., 1997.

Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. – М., 1994.





Публикации автора монографии

Ипатова С. Н. Выражение концепта «жизнь» в творениях свт. Игнатия // Русский язык XIX века: Проблемы изучения и лексикографического описания. Материалы Первой Всероссийской конференции 19–21 октября 2004 г. – СПб.: Наука, 2004. – С. 68–73.

Ипатова С. Н. Жанр православной проповеди в коммуникативном аспекте // Сборник трудов участников IV Межвузовской конференции молодых ученых. – Череповец, 2003. – С. 36–39.

Ипатова С. Н. Зеркало и созерцание как коммуникативные концепты в духовном наследии свт. Игнатия // Материалы XXXIV Международной филологической конференции. – Вып. 6. Русский язык и ментальность. – Ч. 1. – СПб., 2005. – С. 29–32.

Ипатова С. Н. К проблеме диалогичности текстов церковно-проповеднического стиля // Материалы Первой общероссийской научно-практической конференции «Вузовская наука – региону». – Вологда, 2003. – С. 570–572.

Ипатова С. Н. Молитва как жанр религиозно-проповеднического стиля русского языка // Духовность как основа общения. – Вологда, 2001. – С. 101–111.

Ипатова С. Н. О диалогичности в текстах церковно-проповеднического стиля // Словообразовательные и грамматические категории в языке и речи. – Вологда, 2006. – С. 48–61.

Ипатова С. Н. О семантике водного пространства в духовной литературе XVIII–XIX вв. // Русское слово в историческом развитии (XIV–XIX века). – СПб.: Наука, 2005. – С. 116–121.

Ипатова С. Н. «Поэтические сочинения» свт. Игнатия // Материалы Второй общероссийской научной конференции «Молодые исследователи – региону». – Вологда, 2004. – С. 130–132.

Ипатова С. Н. Славянское слово в проповеди свт. Игнатия // Материалы второй общероссийской научно-практической конференции «Вузовская наука – региону». – Вологда, 2004. – С. 357–359.

Ипатова С. Н. Слово-символ как основа проповеди святителя Игнатия (Брянчанинова) // Материалы XXXIII Международной филологической конференции. – Вып. 13. Историческая лексикология и лексикография (русско-славянский цикл). – Ч. 2. – СПб., 2004. – С. 13–20.

Ипатова С. Н. Церковно-проповеднический стиль как феномен русской словесности XIX века // Сборник трудов участников III Межвузовской конференции молодых ученых. – Череповец, 2002. – С. 36–38.

Ипатова С. Н. Церковно-проповеднический стиль как языковое воплощение религиозной картины мира // Материалы научно-практической конференции «Духовность и патриотизм как основа образования и воспитания современной России». – Вологда, 2003. – С. 93–100.



Список сокращений

архиеп. — архиепископ
архим. — архимандрит
митр. — митрополит
прав. — праведный
преп. — преподобный
св. — святой
свв. — святые
свт. — святитель

С. Н. Ипатова

Святитель Игнатий
как проповедник

Лингвистическое исследование

Корректоры *Н. В. Козелло, В. А. Смирнова*
Компьютерная верстка *Е. А. Черкашиной*

Подписано в печать 24.12.2007. Формат 60x84/16.

Печать офсетная. Гарнитура SchoolBook.

Усл. печ. л. 10,7. Тираж 500 экз. Заказ 1320

Издательский центр Вологодского института развития образовани
160012, г. Вологда, ул. Козленская, 99а

Ипатова С. Н.

И 76 Святитель Игнатий как проповедник: Лингвистическое исследование. – Вологда: Издательский центр ВИРО, 2007. – 184 с.

Монография посвящена исследованию творчества виднейшего проповедника XIX в. свт. Игнатия (Брянчанинова), внесшего значительный вклад в историю русского литературного языка и в развитие духовной словесности.

Исследование представляет интерес для филологов и всех интересующихся духовной словесностью XIX в. и историей русского языка.

**ББК 81.2 Рус-5
И 76**

ISBN 978-5-87590-286-4