

ком, я очень любопытно хотел знать. Была у меня тогда книга, Священная история /.../ и по ней я читать учился”.

В следующих подглавках ключевыми словами, определяющими весь смысл, выступающих в роли организующих центров, тоже являются переводы старославянских “имен” букв. Так, “г” - “глаголи” - лишь “говоря” можно спастись Таинственному посетителю; “е” - “есть” - уже “существуют” в человечестве ростки смирения и любви, которые приведут к Царствию.

Таким образом, мы видим, что применение расшифровки названий букв славянского алфавита в романе “Братья Карамазовы” может помочь представить образ старца Зосимы более четко и конкретно. Скрытый духовный контекст позволяет ярче высветить сущность Зосимы как проводника Слова в мир, как проповедника, как персонификацию идеи православия в романе.

Мы можем только предположить, под влиянием чего Достоевский применил в романе данный прием. Возможно ему была известна работа Грамматина, или его “просветили” в Оптиной пустыни, т.к. это знание было “донесено непрерывающейся церковнославянской традицией обучения грамоте, что позволяло дешифровать глубокий историко-культурный смысл первого славянского книжно-поэтического текста”. Или это было личностным, так сказать, провиденциальным опытом Ф.М.Достоевского. Но почти полное соответствие текста романа по смыслу ключевым словам азбуки позволяет нам с большим процентом уверенности говорить о возможности такого сравнения.

А.С.Кондратьев

Л. Н. Толстой и творческие искания русской литературы XX века

Творчество Толстого в условиях отсутствия единой концепции российского общества формирует систему аксиологических представлений о безусловных авторитетах, восстанавливая прерванную традицию Богообщения в свете становления идеи Творения и оставаясь накануне третьего тысячелетия Христианства влиятельным фактором в духовной жизни человечества, и потому, как заметил Э. Г. Бабаев, когда «мы хотим взять Толстого как итог, он оказывается проблемой» (Связь времен. М., 1992, с. 75).

Создавая работающую концепцию истории литературы, необходимо осмыслить парадигматику художественно-философской традиции, выявляя постоянное тяготение национальной культуры к определенным сущностным идеям и образам, ибо, утверждает И. А. Есаулов, «изучать «литературность» как таковую (...) в отрыве от глубинных архетипов... вряд ли возможно без существеннейшего искажения истории литературы» (Литературная учеба, 1998, № 1, с. 106).

Человечество находится в преддверии века Толстого – эпохи становления во времени и пространстве его идеи Всемирного братства и согласия, интуитивно предвосхищенной пушкинским героем, пережившим благодать смирения перед общим законом. Однако в науке еще нет цело-

стной концепции творчества Толстого как художника и мыслителя. Догматизм интерпретации религиозно-философского учения писателя, неоправданно отделенного от его художественного наследия, сохраняется и по сей день: «Духовная трагедия Толстого» (Сергиев Посад, 1995) во многом развивает взгляды Н. Бердяева, говорившего в начале века о преодолении толстовства как о духовном оздоровлении России.

Религиозно-философское миропонимание Толстого вызвано к жизни стремлением к восстановлению целостной онтологической системы в условиях обостряющегося кризиса гуманизма, затронувшего и Христианство. Толстой ищет пути решения поставленных задач в перспективе преодоления противостояния в религиозном сознании Ветхозаветного начала и Новозаветного в их примирении на пути к идеалу Всеединства, являющемуся проявлением идеала Творения и выражающему соприродность человека как части мира Божьего и Бога, что побуждает к формированию универсальной религии, о чем Толстой писал в «Обращении к духовенству» 1902 года.

Толстой воплотил настоятельную потребность преодоления ограниченности личностного самоопределения, или жизнепонимания, во имя спасения человечества в приобщении к первоосновам бытия в процессе нравственного выбора, совершенного впервые Христом, о чем он говорит однозначно: «Я пришел во имя Отца» (Иоанн 5: 43). Толстой восстанавливает утраченную идею соприродности Бога, Христа и человека в условиях духовного кризиса и возвращается к пониманию Христа как Богочеловека, когда провозглашает: «Кто верит в Бога, для того Христос не может быть бог» (23; 174), что не противоречит Евангельскому откровению Христа: «Я есть путь и истина и жизнь, никто не приходит к Отцу как только через меня» (Иоанн 14: 6). Толстой убеждается, постигая логику Божественного бытия в ее земном преломлении, что Всемир как сущность идеала Всеединства в процессе исполнения воли Творца одерживает победу над индивидуалистическими комплексами, акцентированными духовной ситуацией рубежа веков. В художественно-философской системе Толстого «Суд Божий есть утверждение вечного хода бытия духовным самоопределением человека» (Путеев А. С. Суд Божий в творческом сознании Л. Н. Толстого // Молодежь и наука на рубеже XX века. Ч. I. Липецк, 1997, с. 67), и поэтому писатель обращается к России со словами побуждения к смирению гордыни, завещая ей роман «Воскресение», герой которого возвращается к точке исконной ориентации духовных исканий, постигая, что против Бога не пойдешь.

Мотив Всеединства сквозной в творческих исканиях Бунина, решающего проблему преодоления трагического противостояния человека и мира, условного и безусловного в человеке и мире. Лирический герой Бунина чувствует, как и Толстой, что

Нет в мире Бога, кроме Бога,
Сильнее Тайны – силы нет.

Целостность мироздания зримо выражена для бунинского героя:

От бледных звезд, раскинутых в зените,
И до земли, где стынет лунный сок,

Текут хрустально трепетные нити.

Арсенев переживает свою сопричастность Всемиру, или «тому целому, которого он чувствует себя частью» (35; 159), как Толстой характеризует религиозное чувство. Герой рассказа «Ночь» вопрошает: «Разве я уже не безначален, не бесконечен, не вездесущ?»

Жизнь как исполнение воли Отца – предмет изображения в романе «Доктор Живаго» Пастернака, отметившего первостепенное значение Толстого в духовной ситуации XX столетия (Собр. Соч. М., 1992, т. 5, с. 486). В разговоре с Ливерием Аверкиевичем Живаго после мистического спасения Сережи Ранцевича формулирует свое нравственное кредо: жизнь «сама куда выше наших с вами тупоумных теорий», что потом выразится в его поэтической квинтэссенции Божественного бытия:

Жизнь ведь тоже только миг,
Только растворенья
Нас самих во всех других
Как бы им в даренье.

В кульминационной сцене романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» Воланд провозглашает торжество идеи Божественного бытия как духовную победу над силами смерти в обращении к Берлиозу: «Вы уходите в небытие, а мне радостно будет (...) выпить за бытие». Когда же после бала Воланд поинтересовался его итогами, то услышал об исполнении своей миссии: «...все очарованы, влюблены».

В романе В. С. Гроссмана «Жизнь и судьба» Даренский в прифронтной степи ощущает первозданность и соборность Мира Божьего, когда «не отделишь неба от земли». Так же в Сталинграде доминирует и актуализируется «ощущение естественного равенства». Повествование строится на сопоставлении судеб Мостовского и Крымова. Если первый происходит из семьи с религиозной традицией и намеренно ее в своем самоутверждении предаст забвению, то Крымов был уже лишен представлений о благодати Боговдохновенного бытия, однако закономерно его возвращение к исконному и незыблемому: когда он на Лубянке получил передачу от Жени, вернувшейся его спасать, то переживает духовное обновление: «Под перечнем было написано: «Твоя Женя». Боже, Боже, он плакал».

В повести А. Солженицына «Раковый корпус» Русанов и Костоглов по-разному отвечают на толстовский вопрос: «Чем люди живы?» Если Русанов убежден, что идейностью, то Костоглов уверен, что любовью, и поэтому, выйдя из страшного барака, куда он пришел, чтобы жить, он слышал сквозь уличный шум Четвертую симфонию Чайковского, которую истолковывал как возвращение к жизни или прозрение.

Целостностью отличается миропонимание лирического героя А. Ахматовой, В. Высоцкого, Н. Заболоцкого, Н. Рубцова. Преодоление трагического духовного двоения человека XX столетия, что волновало еще Евангелистов (Иоанн: «человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих.» 1: 8), - это глобальная духовная проблема рубежа тысячелетий. Романо Гвардини («Конец нового времени») и Альфред Вебер («Прощание с прежней историей») приходят к выводу о исчерпанности личностного самоопределения человека в истории, и это делает творчество

Толстого все более отвечающим мистическим запросам драматической эпохи создания целостной системы представлений о мире и человеке.

С.А.Кошарная

Homo habilis est homo sapiens

В свете этимологических разысканий последних лет (см. работы автора об этом) можно говорить об изначальном синкретизме пракорня **man-*, ср. др.-инд. *manas* - "разум" и рус. *память* (о.-сл. **panintь*): и "разум", и "память", а затем и носитель этих свойств - Homo sapiens (агл. *man*, нем. *Mann*, о.-сл. **mozь*), отражающем синкретизм самого понятия. Вероятно, в этот же ряд входит лат. *manus* - "рука" (ср.: мануальный, манускрипт, мануфактура, манипуляция (< *manipulus* - "пригоршня, горсть"). К славянскому названию руки (**roka*) это, казалось бы, не имеет отношения, однако всем славянским языкам известны лексемы, восходящие к о.-сл. **maniti* (рус. *манить* - "звать к себе движением (*мановением*) руки").

Думается, все эти образования неслучайно оказались элементами одного семантического поля. Если др.-инд. *manas* - способность человека мыслить, то лат. *manus* - это инструмент, орудие познания окружающей действительности, причем орудие, отличающее, вычленяющее человека из мира прочих живых существ. Рука - это "достояние" человека и только человека. На связь значений "рука" и "человек" указывает М.М.Маковский (1996, с.282): *manus* (лат.) - *man* (англ.) - *Mann* (нем.). Мы можем продолжить этот ряд, включив в него *manu-h* (др.-инд.) и славянское **mozь*.

Следовательно, значения "думать" и "делать" оказываются рядоположенными, поскольку, скорее всего, это значения одного архетипического корня-синкреты, в котором индоевропейцы отразили свои (отнюдь не образные, не символические, а почти диалектико-материалистические представления о человеке как существе разумном). Дальнейшее развитие отдельных языков, лексические трансформации привели к тому, что связь этих значений почти не просматривается под спудом позднейших наслоений. Так, на смену др.-англ. *mund* - "рука" (вероятно, родств. рус. *мудрый* (о.-сл. **modrь* < **mandrь*, где *-r- -суффиксальный элемент), лит. *mandras* - "бодрый", "деятельный", "умный"; нем. *munter* - "усердный") приходит современное *hand*, и возможная семантическая диада *mund* ("рука") - *mind* ("разум") распадается. Однако она имманентно присутствует и в греч. *mantike* ("искусство прорицания, гадание, приемы предсказания будущего" < "гадание по руке"), и в славянском *mozь*, закрепившем представления о том, что *homo habilis* есть одновременно *homo sapiens*.