

N. Marchenko,

post-graduate student of the Institute of philology
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

PEOPLE AND SOCIETY: RESPONSIBILITY OF MODERN SCIENCE FOR HUMANITY – «HORIZON OF FUTURE»

The article is dedicated to the analysis of the development of the communication technologies and their tendencies to exert influence on a human and society. In spite of the positive appreciation of technological progress by the development of humanity – it outlines the application of new technologies for the manipulation of person, for the experiment on the person and carry the person to the condition of degradation as a result of such activities of science the humanity can plunge into the process of regression and degeneration.

Key words: human, society, science, technology, ethic principles, principle of responsibility, ethic of science.

УДК 801.81:82-52

А. Жегало, магистр фил. наук, преподаватель,
Гродненский гос. ун-т имени Янки Купалы, Беларусь

ТРАНСФОРМАЦИОННАЯ СЕМАНТИКА МОТИВА ЧУДЕСНОГО В ДУХОВНЫХ СТИХАХ

В статье рассматриваются особенности трансформации мотива чудесного в восточнославянском фольклоре в условиях смены языческой картины мира христианской. В результате на материале духовных стихов выявлен особый тип трансформации – трансформационная семантика.

Ключевые слова: мотив чудесного, трансформационная семантика, духовный стих, диалог, язычество, христианство.

В восточнославянском фольклоре мотив чудесного представлен в двух планах – парадигматическом и синтагматическом: как историческая единица текстов различных жанров мотив предстает в виде целостного образования с общей смысловой доминантой, определенной типологией образов и устойчивой структурой их взаимодействия. В условиях диалога язычества и христианства каждый фольклорный жанр актуализирует одну из семантических граней мотива чудесного, однако объединяющим моментом выступает сама «идея чуда» как знака, где чудо – это знак, знамение, одна из форм откровения. Следовательно, мотив чудесного выступает в качестве инварианта, получающего свою вариантную конкретику в условиях бытования в определенной культурной традиции и жанровой системе. В ситуации христианско-языческого диалога каждая духовная традиция выполняет роль культурного хранителя и транслятора мотива чудесного,

© А. Жегало, 2013

придает дополнительные значения или вносит изменения. В результате мотив чудесного подвергается определенным трансформациям в условиях смены языческой картины мира христианской. Одним из типов семантических трансформаций мотива чудесного является *трансформационная семантика*. Рассмотрим данный тип трансформации на материале духовных стихов.

Духовные стихи – народнопоэтические произведения эпического или лиро-эпического характера, в основе которых лежат христианские сюжеты, мотивы и образы [1: 382]. Ф.И. Буслаев, один из глубоких исследователей духовных стихов, определил их главную функцию – быть посредником между письменной христианской и устной народной культурой: «Что касается до духовного стиха, то в нем наши предки нашли примирение просвещенной христианской мысли с народным поэтическим творчеством» [2: 601]. Через несколько десятилетий его мысль разделит Г.П. Федотов: «Духовные певцы являются посредниками между церковью и народом...» [3: 15].

Долгое время общим направлением в изучении народного сознания на материале фольклорных жанров был поиск мифологических, дохристианских элементов. Г.П. Федотов в своем труде «Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)» положил начало новому направлению – исследованию религиозной и ценностной модели мира, выраженной в духовных стихах.

На материале духовного стиха об Егории Храбром (стихи о чуде со змеем) мы покажем, что народное сознание представляет собой не механическое смещение элементов язычества и христианства, а качественно иное духовное образование, где преобразованное язычество стало необходимой частью мировоззренческой системы.

Анализируя уровень концептуального содержания сюжета чуда Егория со змеем, ясно виден механизм трансформационной семантики, превращающий духовный стих в жанр семантически открытый для ортодоксальной христианской идеологии.

Известны два сюжета о «святом воине», получившем в обработке духовного стиха довольно много общих черт с образом былинного богатыря. «Большой стих о Егории Храбром» («Егорий неустрашимый») состоит из двух частей. Первая часть – о его мучениях за веру. С опорой на средневековую легенду изображается правитель Диоклетиан, фанатик-язычник, которому доставляет удовольствие мучить христиан. Перед пыткой он требует через Егория, чтобы тот поверил в поганую языческую веру. Егорий отказывается. Тогда Диоклетиан подвергает его всевозможным мучениям: велит пилить пилами, надевает для ноги сапоги с гвоздями, велит жечь огнем, варить в смоле, но безрезультатно: по молитве Егория то зубы у пилы ломаются, то острые гвозди в сапогах подгибаются, огонь тухнет, и даже в котле с кипящей смолой Егорий плавает невредим и поет стихи херувимские. Изображение мучений Егория совершенно восходит к апокрифу. Вторая часть «Большого стиха...» – о чудесном выходе Егория из глубокого погреба и поездке его по «святой Руси» с книгой Евангелия в руках, с целью устройства Руси и утверждения в ней «святой веры». Другой стих о Егории Храбром, так называемый «малый», – «Егорий и змей». Он восходит к книжной легенде «О чуде Георгия со змеем», в которой был использован «главный сюжет» – древний миф о змееборстве. В. Я. Пропп писал, что этот стих имеет все признаки вторичного образования: это тот же сюжет, что в сказке о герое, освобождающем царевну через змея, которому она отдана на съедение, но перелицованный на церковно-религиозный лад.

Однако уже в своей последней работе «Змеборство Георгия в свете фольклора», целиком посвященной образу змеборца Георгия в сопоставлении с духовными стихами, В.Я. Пропп делает вывод о том, что змеборческий сюжет был чужд официальной церковной традиции, а культ Георгия-змеборца не признавался официальным богословием. Это не удивительно, т.к. сюжет чуда со змеем реконструирует основную морфологическую схему мифа о Боге Грома [4: 54], в котором оба основных персонажа четко противопоставят друг другу, причем победа Громовержца не вызывает сомнения. Преследование Громовержцем противника (часто змеиной природы) предполагает несколько этапов, на каждом из которых преимущество Громовержца очевидно. Положительное начало всегда связывается с Громовержцем, а отрицательное – всегда наказывается убийством, расчленением и заключением в землю. Наличие этого факта убеждает нас в существовании языческой древности в сюжете о чуде со змеем, вполне осознаваемых церковью. Однако, в сборнике византийских легенд («Чудо святого великомученика Георгия о змие. Господи, благослови») мы находим подтверждение тому, что змеборческий сюжет не чужд церковной традиции, а культ святого Георгия-змеборца известен и почитаем: «Тогда город Ласия воздвиг пресвятой храм во имя святого Георгия. И, когда созидался этот храм, святой, став неподалеку, прочел молитву – и вот истек источник благодати. Тогда все уверовали в господа. Множество чудес и знамений сотворил святой Георгий по данной ему благодати» [5: 207]. Причины популярности Георгия в духовных стихах объясняются общей популярностью данного святого среди христиан, а также его близостью к народному мировоззрению, которое воплотило в Юрии идею чудотворных сил, связанную с циклизацией природы: рождение, смерть, воскрешение [1: 407].

В древней Руси христианизация не привела к сиюминутному отмиранию языческих культов. В связи с этим считается, что культ древнего языческого бога урожайности, эпитетом которого было определение «Ярило», был прикрыт культом святого Георгия (Юрия). Народное сознание наделило христианского святого чертами мифологического и фольклорного змеборцев. Вхождению Святого Георгия в народную культуру содействовало то, что на восточнославянской почве он имел своих фольклорно-мифологических двойников-змеборцев, близких ему по характеру и функции. В отличие от активных фольклорных и языческих двойников, христианский святой пассивен перед Божией волей: он проводник высшей Божественной воли на земле, поэтому даже случайность его проезда вблизи озера, где девушка ожидает смерти от змея, предопределена заранее, как и его подвиг, суть которого заключается в проведении идеи христианства и установлении связи между людьми и Богом. Христианство переносит конфликт в духовно-моральную сферу, в связи с чем образ змея воспринимается как духовный противник, его фигура символизирует победу христианской веры над языческой. Мотив чудесного выступает здесь в качестве гармонизации духовного пространства. При этом освобождение царевны или матери, которое ранее было окончательной целью героя, теперь является только основой подвига. В качестве вознаграждения Георгий требует построить себе церковь, что является символическим знаком окончательного принятия христианства.

Семантика трансформационного типа проявляется и на уровне законов жанростроения, т.к. «врывание» мотива чуда от змея в семиотическое пространство духовных стихов привело к тому, что они начали перестраиваться по законам иных жанров – былины,

сказки, появляются даже устойчивые типичные формулы конкретных жанров (например, сон Егория), что, с одной стороны, является органичной частью духовных стихов, с другой – является знаком культурной преемственности.

Мотив чуда от змея входит в ряд универсальных мотивов на основе его связи с онтологической проблематикой и устойчивыми константами культуры, которые являются производными от универсальной природы бытия. Его можно соотнести с универсальным триединым принципом, конкретная семантическая проекция которого в мифологии змеборства включает исходное состояние гармонии, ее нарушение и возобновление на качественно новом уровне. Сравним, любое христианское чудо (евангельское, библейское, житийное или чудо в сказаниях) представлено, как правило, в три этапа, включающих нарушение гармонии, обращение к чуду, возобновление справедливости: **НЕСЧАСТЬЕ – ОБРАЩЕНИЕ К СВЯТЫНЕ – ИЗБАВЛЕНИЕ; ВРЕД (ЗЛО) – ОБРАЩЕНИЕ К СВЯТЫНЕ – ЧУДО – НАКАЗАНИЕ.**

Сюжет о Егории воплощает в себе архаическую идею упорядочивания пространственного универсума, а мотив чуда со змеем актуализирует идею упорядочивания духовного универсума. Данная идея получает реализацию в образе упорядоченной гармоничной святой Руси. Отправляясь «ко земле Светлорусской утверждать веры христианския» [6: 104], Георгий встречает преграды – леса, горы, реки, стада звериные – и силой слова принуждает их расступиться по всей русской земле:

*Ой, вы, горы, горы высокая!
Ой, вы, холмы, холмы широкие!
Рассыпьтеся, горы высокая,
По всей земле Светлорусской,
Становитесь, холмы широкие,
По степям, полям зеленым,
По Божьему все велению,
По Георгиеву все молению!* [9: 104]

Перед нами картина хаоса древней Руси, которая соответствует ее духовной «темноте». Космогоническая роль христианства проявляется в упорядочивании материального мира как проекции духовного [6: 104]. При этом, последней преградой на пути Георгия является змеиная стая, уговаривающая святого вернуться назад и являющаяся символическим воплощением языческого пантеона, выступающего против силы Георгия – проводника христианской веры.

В основе трансформационной семантики лежит трансформация имени, связанная со сменой культурно-религиозной парадигмы. Рассмотрим трансформации, отличающиеся конкретной формой собственного имени трансформируемого героя: Волос-Ярила-Юрий-Егорий-Георгий-Адам. С одной стороны, если допустить одностороннее христианское влияние, то за именем Георгия закрепляется русское представление о Егории светлохрабром, по локоть руки в красном золоте, по колена ноги в чистом серебре, очевидно внушенное иконописью [7: 131]. Однако, по мнению В.Я. Проппа, нет ни одной иконы, на которой Георгий изображался бы с золотыми руками и серебряными ногами. Такое изображение встречается только в сказках и духовных стихах. С другой стороны, языческое мирозерцание, привязанное к народным обрядам и поверьям, дает представление

о св. Георгии, который становится весенним Егорием. В результате последовательного действия семантических трансформаций, при смене культурно-религиозной традиции, складывается круг произведений со своими мотивами. Из текстов, относящихся к Юрию, выясняется, что один из наиболее частых мотивов, связанных с Юрием – отмыкание весны (зимы, лета) и земли, т.е. плодородия [4: 61], а также освобождение запертого на зиму скота. Связь Юрия со скотом в обрядах, совершаемых в Юрьев день, очевидна. Точно так же и Егорий, отождествляемый с Юрием, рассматривается как покровитель скота. В христианизированных версиях Юрий нередко выступает в функции победителя Змея (дракона) и освободителя царевны. Змеборческий сюжет, в котором отразилась известная христианская легенда о конном герое, связывается с именем Егория-Георгия. В результате св. Георгий переходит в русскую духовную поэзию как змеборец, а Юрий-Егорий в ряде обрядовых песен и рассказов получает атрибуты Велеса-Волоса, связанные со скотоводством, охраной скота, подчинением змей.

Осенний Юрий соотносится с весенним Юрием как два симметричных сезонных праздника, из которых второй был параллелен весеннему Яриле-Яровиту. Наличие двух праздников, приуроченных к началу и к концу аграрного цикла, свидетельствует о Юрии как сельскохозяйственном святом. Функции и атрибуты Ярилы согласуются с данными, относящимися к Яровиту у балтийских славян (зелень, плоды земли). Яровит отождествлялся с Марсом, во время войны его щит несли перед войском [4: 60]. Первая часть имени Яро- может быть понята как обозначение сверхъестественной силы, воплощенной в божестве. Таким образом, для змеборца характерно соединение двух функций – военной и аграрной. Вывод, согласно которому Георгий-змеборец вытеснил в русской иконописи Георгия-воина [8: 94], подтверждается такими образцами иконографии, как новгородская икона начала 15 века «Чудо Георгия о змие». В изображении солнца в виде человеческого лица на щите Георгия исследователи видели дальнейшее развитие образа Ярилы как солнечного божества.

Имя Георгий также связывается с древнегреческим «земледелец». Если подходить к этому вопросу строго формально, то возможны и другие интерпретации: это имя можно связать со значением «земля», «земляной», «обрабатываемый участок земли». Имя Адам в переводе с древнееврейского обозначает «почва», «человек». Семантически имена Георгий и Адам связаны с идеей почвы, земли. Следовательно, можно предположить на языковом уровне, что имя Георгий является древнегреческим переводом древнееврейского имени Адам. На смысловом уровне имя Георгий является семантической «перекодировкой» имени библейского персонажа Адама.

Обратимся к трансформации семантики женского имени в Малом духовном стихе о Егории Храбром. В песнях о чуде со змеем царевна носит обычное имя Елизавета. При этом, в житии св. Елизаветы нет сведений, которые могли дать повод к развитию эпизода о нелюбви отца язычника к иноверной дочери. Такая информация представляется в житии св. Марины-Маргариты. Скорее всего, в русских духовных стихах относительно новым является имя Елизаветы, в то время как содержание восходит к прототипу с именем Марии-Марины и отцом-язычником [7: 115]. В исходной еврейской форме Елизавета есть две составляющие: первая часть – «Бог», вторая связана с глаголом «клясться». Вероятнее всего Елизавета означает «клятва Бога», «Бог-клятва», «почитающая Бога». Духовный стих о чуде со змеем сохранил имя Елизаветы, рядом с которым случайно

отзывается другое имя Марии, Марины (в переводе с древнееврейского «отвергнутая», «печальная»). В одном из вариантов стиха о чуде со змеем царевна носит имя София, что отсылает нас к духовным стихам о мучении Георгия, где его мать также названа Софией. Если соединить семантику обоих имен, то получим «мудрость, состоящую в клятве Богу» или «мудрость почитания Бога».

Приведенные выше данные о трансформационной семантике свидетельствуют о полной взаимозаменяемости названных имен, каждое из которых соотносится с мотивом чудесного.

В основе трансформационной семантики лежит также трансформация сближения ролей персонажей, связанная со сменой культурно-религиозной традиции. Так, например, роль змея в духовных стихах двоякая. С одной стороны, он является языческим божеством, объектом поклонения. Актуальным становится устойчивое христианское отношение «змей-искуситель – дьявол»:

*В некотором царстве, в неверном государстве
Не верили Богу христианскому, а верили змею поганому.
Давали змею проклятому дань великую –
Жертву человеческую [9: 110].*

С другой стороны, змей является средством наказания отступников веры или язычников Богом, т.е. из антагониста превращается в героя, сражающегося за христианскую веру:

*Когда бросили они веру истинную христианскую,
Начали веровать латинскую бусурманскую,
Тогда Господи на них прогневался:
Напустил на них змея лютого... [9: 99]*

Таким образом, трансформационная семантика духовных стихов, проявляющаяся в трансформации имени, сближении ролей персонажей, трансформации на уровне концептуального содержания и законов жанростроения, заключается в подчеркнутой религиозной ориентации в условиях смены одной культурной парадигмы другой. Семантика мотива чуда в духовных стихах воплощается исключительно в духовной сфере и демонстрирует не физическую (как в сказке или былинке), а духовную силу героя-змееборца. Окончательная победа заключается не в убийстве змея или спасении царевны, города, а в распространении христианской идеологии и духовное возрождение из языческой «темноты».

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. *Ненадавец А.М.*, Мифалогія. Духоўныя вершы / А.М., Ненадавец, А.У. Марозаў, Л.М. Салавей, Т.А. Івахненка. – Мн.: Беларус. навука, 2003. – 469 с.
2. *Буслаев Ф.И.* Народный эпос и мифология / Ф.И. Буслаев. – М.: Высш. шк., 2003. – 400 с.
3. *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.
4. *Иванов В.В.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Типологические исследования по фольклору. – М., 1975. – С. 44–76.
5. Византийские легенды. – М.: «Ладомир», 1994. – 303 с.

6. *Трыфаненкава М.А.* Матыў змеяборства ва усходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка / М.А. Трыфаненкава. – Мн.: БДУ, 2003. – 139 с.
7. *Веселовский А.Н.* Народные представления славян / А.Н. Веселовский. – М.: АСТ, 2006. – 667 с.
8. *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись / В.Н. Лазарев. – М., 1970. – С. 94–115.
9. Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. – М.: Сов. Россия, 1991. – С. 98–119.

Стаття надійшла до редакції 02.07.13

А. Жегало, магістр філологічних наук, викладач,
Гродненський держ. ун-т імені Янки Купали, Білорусь

ТРАНСФОРМАЦІЙНА СЕМАНТИКА МОТИВУ ЧАРІВНОГО В ДУХОВНИХ ВІРШАХ

Статтю присвячено одній із найбільш типових трансформацій мотиву чарівного – трансформаційній семантиці – в умовах діалогу язичницької і християнської культур. На матеріалі духовних віршів розглядається трансформаційна семантика мотиву чарівного, яка виявляється у трансформації імені, зближенні ролей персонажів, трансформації на рівні концептуального змісту і змісту і законів жанробудови в умовах зміни однієї культурної парадигми на другу.

Ключові слова: мотив чарівного, трансформаційна семантика, духовний вірш, діалог, язичництво, християнство.

A. Zhegalo, Master of Philology, lecturer
Yanka Kupala State University, Belarus

TRANSFORMATIONAL SEMANTICS OF THE MOTIVE OF THE WONDERFUL ON THE MATERIAL OF SPIRITUAL POEMS

The article is devoted to one of the types of transformation of motive of the wonderful – transformational semantics – in the dialogue of pagan and Christian cultures. Transformational semantics of motive of the wonderful is studied on the material of spiritual poems, shown in name transformation, characters' roles convergence, transformation at the level of conceptual content and laws of genre formation in the conditions change from of one cultural paradigm to another.

Keywords: motive of the wonderful, transformational semantics, spiritual verse, a dialogue, paganism, Christianity.