

**Надруковано:** Вишницкая Ю.В. Лингвокреативный потенциал внутренней формы слова в «Размышлениях о Божественной литургии» Н.В.Гоголя / Ю. В. Вишницкая.// Збірка матеріалів других Покровських міжнародних просвітницьких читань «Церква в світі: служіння любові», 22-24 жовтня 2009 р.; Полтава: ТОВ «АСМІ», 2009 – 616 с. – С. 200-214.

**Вишницкая Юлия Васильевна,**  
кандидат филологических наук,  
доцент кафедры мировой  
литературы Гуманитарного  
института Киевского университета  
имени Бориса Гринченко

**ЛИНГВОКРЕАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ  
ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ СЛОВА  
В «РАЗМЫШЛЕНИЯХ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ»  
Н.В.ГОГОЛЯ.**

Святой апостол Иоанн начинает своё **благовещение** формулой, непростительно «растиражированной» в современном мире и почти утратившей сокрытый глубочайший смысл, - «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Так утверждается логотеоцентрическая модель Вселенной: Слово, рождённое Богом, дало жизнь всему.

Именно о Слове как теурге-миротворце размышлял в «Божественной литургии» Николай Васильевич Гоголь. Но если Святой Иоанн благовещал о слове-первопричине мира, то Слово в «Размышлениях» Гоголя выходит «на подмости» социума: оно творит людей и их отношения. Писатель напоминает, что Литургия оглашённых *«соответствует Его [Иисуса Христа] жизни в мире посреди людей, которых огласил Он словом истины».*

Внутренняя форма слова «оглашение» - «голос», «слово истины». То есть изначально «глас», «голос» - сакрализован, верифицирован (истинен). Огласить – значит «оплодотворить зерном истины», *«семенем святого слова».* Это ритуальное действие «оглашения» соотносимо с мифологическим актом – оплодотворения Небом Земли. «Оглашение» в этом смысле - одновременное действие «отдающего, сажающего зерно истины» Бога и «ловящих» «зерно» душ. Из «семени святого слова» рождается, творится храм – *«духовная Храмина, как твердыня на камне».*

Кроме того, «огласить» - не что иное, как «вымолвить устами», «извлечь истину словом». И направлено это «извлечение истины» вовнутрь: на понимание, изучение, принятие: *«Оглашёнными, от глагола «оглашаю, учу устно», называются, - объясняет Гоголь, - люди, которые прежде чем принять святое крещение, должны изучить истины веры христианской».*

Так «оглашение» представляет собой взаимодействие: брошенное Богом «зерно истины» прорастает в душах верующих словом истины, творящий, будучи и творимым, становится слушающим. Произрастание Божьего слова – «священнодействие».

Вторая часть «Размышлений о Божественной Литургии» Гоголя представляет собой развёрнутую парадигму внутренней формы слова «оглашение», семантически тождественную «слову».

Начало Литургии происходит в алтаре: то есть в центре, в сердцевине храма, откуда исходит самое драгоценное, самое сокровенное.

И в мифологической, и в религиозной традициях алтарь воспринимается как центр мироздания. Алтарь, будучи «домом Бога» [см. об этом: 1: 5], наделяется функцией посредничества между небом и землёй, Богом и человеком, верхом и низом. Алтарь-медиатор чаще всего имеет столбообразную, устремлённую ввысь форму. «Алтарь – это образ Царства Небесного, соответствующий Святому Святым в ветхозаветном храме» [28: 244].

Именно в контексте центричности и медиативности алтаря раскрываются «стержневые» свойства Слова.

*«Иерей начинает Литургию возгласием из алтаря: благословенно царство Отца и Сына и Святаго Духа... Это славословие заключает в себе и начало и сущность молитв Церкви».* Благословение, славословие – слово, несущее (дающее) благо и славящее триединое царство и *«триипостасного Бога»*. Н.В.Гоголь осмысляет такое слово как первопричину и первосущность общения с Богом. В славословии и благословении происходит не только единение с Богом, но и людей друг с другом. А троекратное «аминь», как замечает писатель, свидетельствует о том, что *«все мы, собравшиеся в храм Божий, одинаково мыслим, чувствуем и исповедуем»*. В единении сердец *«мы обращаемся потом с молитвами и прошениями нашими к Богу»*.

Троекратность – один из доминирующих знаков Божественного присутствия (*«Троекратно певцы поднимают сие пение, чтобы оно зазвучало вслух всем. Священник в алтаре, моляся тайною молитвой сего трисвятого пенья, три раза поклоняется перед престолом и три раза повторяет в себе: Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас! И вместе с ним, повторив в себе три раза ту же Трисвятую песнь, диакон три раза поклоняется с иереем перед святым престолом»*) – проявляется и в «троичном возгласии» *«истинно так!»*. Возгласие – составная **МОЛИТВОСЛОВИЙ**. Именно в молитве – в состоянии сложенной «игры» душ – происходит отождествление Слова, голоса и сердца, когда *«души наши как хорошо настроенные струны органа»* могут *«чутко отзываться на всякий возглас, на всякое молитвословие...»*. О главенствующем значении слова в молитве говорится и в «Библейской энциклопедии» Архимандрита Никифора» «Молитва вообще есть возношение ума и сердца к Богу, являемое благоговейным словом человека к Богу» [7: 484].

Возгласие в Литургии – **славословие** Богу: *«С клироса громко возглашаются во всеуслышание блаженства, возвещённые Евангелием Христовым»*. Так, слово (оглашение истин) смыкается с благом, благодатью, благостью: «Блажени нищии духом», «плачущие», «кротцыи», «алчущие и жаждущие правды», «милостивии», «чистии сердцем», «миротворцы», «изгнани правды ради».

Гоголь по-своему глубоко понимает эти блага Божьи. И снова внутренняя форма слова эксплицируется авторскими толкованиями.

Интересной является трактовка внутренней формы слова «правда»: «**правда**» размыкает «социальные границы» (я – другие люди): понимание писателем «жаждущих правды» соотносится с погружением в мир себя и в мир Бога: «...блаженны алчущие небесной правды, жаждущие восстановить её прежде в самих себе». Таким образом, границы «я» - разомкнуты до «я – Бог» и «я – я».

Кроме того, «правда» выстраивает ассоциативные, парадигматические связи с другой нравственной категорией: «добродетелью»: «*Под **правдою** здесь надобно разуметь собственно **оправдание** перед Богом добрыми делами, **праведность***».

Характерно, что «правда» как благодеяния, благодетельность размыкает рамки своей внутренней формы в контексте христианских символов «Царские врата» и «престол»: «*Здесь торжественно открываются Царские врата, как бы врата самого царствия небесного; и глазам всех собравшихся предстает сияющий престол, как селенье Божией славы и верховное училище, отколе исходит и нам познание истины и возвещается вечная жизнь*».

Сакрализация «**Царских врат**» многократно подтверждается семантикой «**святости**»: «**святилище**», «**святый вход**», «**Святые (ворота)**», «**святое (Евангелие)**». В «Литургии верных» «Царские врата» открываются перед верующими, верно служащими Богу, в минуты произнесения молитвы: «*Царские врата разверзаются перед этой молитвою, и иерей зрится молящимся с воздетыми гору руками*», после чего возносится «*Херувимская песнь*». Размышляя о Литургии верных, Гоголь вводит «Царские врата» в охранительно-обереговой контекст: «*Врата Царские затворяются, как бы двери гроба Господня: завеса над ними задергивается, как кустодия, приставленная ко гробу*» (и ниже – в примечании – «как камень, запечатанный кустодиею, т.е. стражею, приставленной ко гробу»).

Символика Врат и Престола как центральных, осевых, доминирующих атрибутов теистического мира эксплицируется медиальной моделью. «Центробежность» и «устремленность вверх» на лексическом уровне проявляется многократными упоминаниями «середина храма» и служителей Божиих Ангелов «Чинов небесных». «Восшествие» здесь «раздваивается», «устремляясь» вверх (к небу) и «устремляясь внутрь» (в Царские Врата), что «соединяется» в устремленности к Богу. Это горизонтально-вертикальное «**восшествие**» маркируется словоформами с приставкой “**вос-**“, (“**воз-**”), осмысляемой в теистическом контексте: «*Дав ему поцеловать святое Евангелие, диакон несет его в алтарь, но в Царских вратах останавливается и, возвысив его в руках своих, **возглашает** <...> **Собрание молящихся, воздвигаясь духом, вместе с хором **взывает** <...>***».

**Престол** в «Размышлениях...» именуется «горним местом», напоминая еще раз о теистическом верхе, о Горе как центре мира.

Соединение словоформ «престол» и гора («горнее место») дало «горный престол», вербализируемый далее по тексту в Гору Блаженств.

Одновременно «вверх-направленная» вертикаль «поддерживается» еще одной нравственно-духовной категорией: «**прощением**». Гоголь понимает ее в контексте «**прямоты**»: «<...> возглашает: *Премудрость!* Указуя сим на премудрость, благовещенную миру чрез Евангелие, и вслед затем *Прости!* Чем возбуждает к благоговейному стоянию» - «Слово «**Прости**» от **просто**й, **прям**ой, значит стойте **прямо**, будьте внимательны».

Все эти экспликатемы, входящие в парадигму «правды», имплицитно «внутренний стержень» как доминанту «я», как «путь к Богу и к себе». На осевую, стержневую семантику указывают и универсальные христианские символы «алтарь», «престол», «врата», и индивидуально-авторская модель «**правдивой жизни**»: с жаждой небесной правды, оправданием перед Богом добрыми делами, праведностью и всепрощающей любовью: «...где святится Божие имя, там всем хорошо, там, значит, все в любви живут, ибо любовью только святится имя Божие. – Словами, *да придет царствие Твое!* Призывается царство правды на землю; ибо без прихода Божия не быть правде, ибо Бог есть правда». Еще одним из важных условий праведного пути Гоголь считает «сердечное внутреннее исповедание, которое должен всякий совершать внутри самого себя».

И все это совершается в храме, являющимся символом опоры, духовным стержнем.

«**Духовная храмина**, как твердыня на камне» - высшее, сакрализованное соединение духа и материи – выстраивает ассоциативную «стержневую» вертикаль и дешифруется с помощью ороморфного кода: «Всякий верный стремится быть тем и слушающим, и творящим вместе, которого Спаситель уподоблял мужу мудрому, строящему храмину не на песке, но на камени; так что, если бы тут же, по выходе из церкви, набежали на него дожди, реки и вихри всех бедствий, его духовная храмина осталась бы неподвижно, как твердыня на камне».

Таким образом, происходит абсолютное отождествление «горного места» как центра Макрокосма, Вселенной и «духовной храмины» как центра Микрокосма: «вытягиваясь» в вертикаль, локусы переходят в разряд медиаторов мифологемы «храм», которая является центром «пути».

Первая ассоциация, вызванная словом "**храм**", связана со значением "сакральный", "священный". Они – производные от латинского слова *sacer* - "проклятый", "святой", "священный". Одно понятие – два противоположных значения: "освященное присутствием божества" и "то, соприкосновение с чем для человека запрещено". Э.Бенвенист в Словаре индоевропейских социальных терминов замечает, что лат. *sacer* включает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением "священного". Именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным. Но в латыни обнаруживается двойственный характер "священного": это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и

вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно sacer, и оно способствует различию sacer и sanctus – "священный, святой", поскольку слово sanctus никоим образом не затронуло этой двойственности [4: 347].

Н.М.Костомаров замечает, что храмы языческих народов значили не то, что теперь у нас церковь; храмы не стояли в каждом селе, а находились в немногих местах, почитавшихся особенно священными [14: 254].

Храм часто ассоциировался с небесным сводом, именно в силу своей амбивалентности: в нем, как и на небе, обитали светлые и темные силы. Светлые, облачные крепости – храмы облагали ночеподобные, темные тучи (демоны зимы). Так, когда созидались первые христианские сооружения – более или менее замечательные по своей громадности (многочисленные предания о постройке великанами облачных крепостей), – ожесточалась борьба высших и низших сил природы: великаны и черти употребляли всяческие усилия, чтобы помешать этому: бросали в них камнями и прочим [2: 664].

В христианстве храм как сакральное культовое сооружение, место, где человек общается с богом [21: 365], именуется церковью, собором, Домом молитвы, Домом Господним, Домом Божиим, царскими чертогами [26: 167]. Атрибуты храма (алтарь, крест) часто в народной традиции становились уподоблением артефактов дома. Так, символически осмыслен стол как "престол божий". На всей восточнославянской территории широко распространены формулы типа "стол – то же, что в алтаре престол, а потому и сидеть за столом и вести себя нужно так, как в церкви". "При этом нужно учесть, что сам церковный престол представляет собой исторически стол, алтарь, на котором совершалось жертвоприношение, принявшее в христианстве облик евхаристии. Согласно религиозным представлениям, престол – трон Бога, на котором таинственно присутствует сам Господь-Вседержитель" [3: 135].

Храмы как места совершения таинств и общественных молитвенных собраний способствовали нравственному сближению между людьми, воспитанию духа любви и братства, совершенствованию их и сближению, соединению с Богом. Видимую церковь отождествляли потому с церковью веры и добродетели. Именно с церковью разрабатывались учения о спасении [19: 319].

Кроме нравственно-воспитательной функции храмы выполняли еще и охранительную: "они являлись своеобразным духовным покровом того города, в котором стояли, защищали его от нечисти, зла; часто победа, одержанная над врагами, приписывалась богу, помогшему ради святости храма" [10: 87]. Сакральная природа храма подтверждается и своеобразной "реакцией" его на зло мирское: известны легенды об оползновении (исчезновении, уходе) храма: Китежские церкви ушли (под землю) от Батыя и, сменив таким образом свое место, остались жить; см. еще легенды о ходячих церквях, о церквях, уходивших от нечестивых турок.

Другой охранительной природой храма является его опоясывание свечой, полотном. Таким способом его словно окружали, замыкали храмовое

пространство от красных (западных) врат. Н.И.Толстой уточняет, что "опоясывание" храмов отражает антропоморфные народные представления: сакральные постройки одухотворены и живы, как люди, как жива человеческая плоть [23: 10].

Духовно-охранительное назначение храма лежит в основе верования в церковь как духовное тело, имеющее одну главу – Христа и одушевленное одним Духом Божиим [22: 5-6]. "В благодати Божией, всегда пребывающей в истинной церкви Христовой, – разъясняет Библейская энциклопедия, – мы убеждаемся, во-первых, тем, что глава ее есть Богочеловек Иисус Христос, исполненный благодати и истины (Иоанн.1.14) и исполняющий благодати и истины тело свое, то есть Церковь (Иоанн.1.17)..." [7: 5-6]. Это догматическое положение церкви, согласно которому Христос есть глава Церкви, а Церковь есть Его Тело, перекликается с аниматическими представлениями о храме [22: 103].

Неслучайно поэтому именование неба Церковью, а храма – "земным небом" [28: 505]. Потому храм и называли небесным, сверхчувственным, внутренним (то есть глубоко личностным, как вера в Бога) [19: 107-108]. "Храм, символизирующий землю, с куполом – символом неба – осмысливается как модель мироздания, которое, согласно религиозным воззрениям, – творение Божие. По тем же воззрениям храм символизирует человека, также являющегося творением Бога... Храм призван проповедовать мысль о небесной награде человеку, следующему наставлениям церкви" [27: 505]. Прямая ассоциация храма с небом находит свое подтверждение и в том, где строятся храмы. Это – или места, где прежде стояли кумиры (языческие боги), или – возвышенные места [12: 134].

Храм можно назвать медиативно-космическим локусом: он связывает онтологическую вертикаль земли и неба: "он не только представляет собой *imago mundi*, но и является земной репродукцией одной из моделей высшего мира" [29: 43]. Этот "дом богов", будучи сакрализованной "копией небесного архетипа" [29: 44], защищает все земное, вещественное пространство "от всякой земной порчи" [29: 44], он воспроизводит "небо" на "земле".

И эта вертикальная проекция осуществляет моделирование "духовных" артефактов, обладающих "повышенной символичностью" [15: 117], а значит – мифологическим контекстом. Так, на пути к центру все вещи вступают в своеобразную игру мифокосмогонических смыслов, репрезентирующих тот "сакральный образец" [30: 70], который и переводит ее из мира профанического в сакральный. "И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства ("сакрального поля")" [11: 486]. Именно центр распределяет артефакты по шкале семиотичности и ценности. Высвечивается иерархическая структура дескрипторных спектров мифологем: так, внизу сосредотачиваются мифосимволические дескрипторы и психологические ассоциативы, реализующие мотив смерти, зла; антропо- и зооморфными кодами дешифруются дескрипторы так называемого "срединного уровня"; сверху же вертикальной ценностной оси – дескрипторно объективированная

"жизнь" и "святость". "Местом эпифании, удостоверяющим высшую его сакральность, является центр горизонтальной плоскости – храм" [11: 486]. Кроме того, в вертикальном разрезе Вселенной храм представляется "небесным концом", абсолютным верхом, конечной точкой пути.

«Духовная храмина», локализованная в центре микромира и разлитая в пространстве (Бог – везде): *«Аз есмь храм»*, с одной стороны, способна локализоваться в человеческой душе, став центром микрокосма; с другой – не локализуема в пространстве: *«Церковь Христова не прикрепляется ни к какому исключительно зданию, городу или месту, но, как корабль, носится поверх волн сего мира, не водружая нигде своего якоря: ее якорь на небесах»*. Сопоставляясь с кораблем, храм («церковь Христова») реконструирует языческую и христианскую ипостаси образа корабля.

Словари русского языка [см. например: 9: 803; 20: 263; 25: 510] толкуют "корабль" и "ладью" как главные средства передвижения водным путём [см. 12: 280-295]. Потому главной его функцией является перенесение людей с берега на берег. И в этом своём предназначении корабль уподоблялся зооморфным существам: коню, соколу, плавающему животному. "Оживотворение в корабле" [8: 250] проявлялось, прежде всего, в том, что он снабжен носом. "Носовое украшение, вырезанное из дерева, представляло собой зооморфную фигуру – быка, коня, птицы феникса или бюст богини. Эта традиция ведёт своё происхождение со времён, когда суда посвящались богиням... Поскольку считалось, что в фигуре заключалась душа судна, к ней относились с большим уважением" [28: 240]. Звериный облик корабля словно манифестировал пространственную горизонталь, которая пересекалась бегущим (плывущим) зверем. Отождествление же с птицей, в том числе наиболее распространенной в сказочной и мифологической традиции – с соколом, кроет в себе древнейшее русско-этническое восприятие моря "как пространства, связывающего не только континенты, но и небо и землю" [18: 189].

Таким образом, корабль реализует пространственный горизонтально-вертикальный путь.

Кроме того, перенесение с берега на берег предполагает и реализацию двоичной мифологической оппозиции "свое" и "чужое", восходящей к более общей: "жизнь" – "смерть". "Это водное транспортное средство, призванное облегчить переход души усопшего из мира людей в мир посмертного существования, неразрывно связано с восприятием загробного мира как места, отдаленного от этого света преградой в виде реки мертвых..." [28: 237-238]. И не случайно перевозивший души мертвых корабль означал смерть [24: 372, 314; 6: 21].

Лодка, переправляя язычников в загробный мир, проходила несколько "дверей". При этом значение "корабль" нередко уравнивалось со значением "человек" [16: 194]. Образ в этом контексте эксплицировал противоположный "смерти" член оппозиции: "жизнь": "двигаться, передвигаться" > "река, вода" (символ спасения, второго рождения) > "душа"

("человек") > "новый, свежий" ("воскресший к жизни из смерти" или "перешедший к смерти из жизни") [16: 194].

Так "ладья" представляет собой амбивалентный образ "гибели-воскрешения": умереть, чтобы возродиться [см. 17: 33].

Бессмертным и непотопляемым корабль считался в том случае, если на нем была своеобразная метка священного: "если на его борту избранные герои-предки или святые" [18: 189]. И потому мифопоэтическая традиция знает несколько кораблей-символов. Библейский текст реализует символику спасения в образе "Ноева ковчега" [см.: 7: 407, 851]. Ноев ковчег – это "самый древний корабль-символ. Корабль является миром в себе, одновременно цельным и отграниченным. Это странник в космосе, в стихии" [28: 239]. В западноевропейской традиции образ Ноева ковчега воплощается в архитектуре церковного здания [см. там же: 238].

Само строительство корабля (особое дерево, ритуал с украденным бревном, жертвоприношение в виде монет, молитвы и другие символические ритуалы [см. об этом: 28: 240]) было направлено на то, чтобы корабль имел счастливую морскую судьбу. И, как следствие, корабль, плывущий по морю, воспринимался как образ судьбы [18: 188].

На медиальную природу «храмины» и «горнего места» указывает также один из атрибутов «дома» («храма») – «дверь», являющаяся по своей природе медиатором между мирами (здесь между мирами теистического верха и профанического низа; «Царством небесным» и земной юдолюю). Кроме того, о сакрализации «двери» свидетельствует символическое отождествление: «*Аз есмь дверь*» («... нет других дверей в царство небесное, кроме отверзтых Иисусом Христом, сказавшим: *Аз есмь дверь*»).

В «Размышлениях...» мифологема «дверь» дешифруется в православном контексте на срезе медиаторов. В мировой мифологической традиции двери (как и окна), являющиеся входом / выходом, манифестируют границу между «своим» и «чужим», между внутренним и внешним, соединяет микро- и макромиры, которая всегда напряжена, принадлежит сразу двум мирам.

Путь к "границе" – "дальний, опасный", ибо и сама граница – укреплена, часто – непроницаема. И поэтому дверь и окно призваны одновременно запирать границу, обеспечивать ее непроходимость, чтобы устранять нежелательные контакты, могущие навредить обитателям дома, и открывать ее в случае необходимости. Таким образом, маргинальные объекты, к которым принадлежат окно и дверь, являются и запором, и каналом связи между двумя мирами, причем – фильтрующими объектами, задерживающими нежелательные, пагубные интенции внешнего мира, ведь на границе двух миров (внешнего и внутреннего) концентрируются хтонические силы. Отсюда – особая семантическая напряженность входа/выхода, связанная с переходом.

В «храмине духовной» есть «двери сердец», открытые для любви и божьих дел и закрытые для «духа вражды», и «двери уст и ушей», призванные пропускать Божье слово: «Стоя на амвоне, диакон, как было у

первых христиан, призывает всех ко взаимной любви словами: *Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...* Призывание диакона продолжает и оканчивает лик поющих словами: *Отца и Сына, и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную. Ибо, не полюбивши друг друга, нельзя полюбить Того, Кто весь одна любовь, полная, совершенная».*

Еще одним символическим атрибутом «храма» в «Размышлениях...» Гоголя является образ стены. **Стена**, также манифестирующая границу «своего» и «чужого», символизирует надежность, защиту, переходя в разряд берегов. Поэтому не случайным является введение Гоголем в текст «Божественной Литургии» метафоры «*Иерусалимских стен*» как духовного, божественного оберега от земных искушений и бед: «... пока сам Бог не воздвигнет, не оградит души наших Иерусалимскими стенами от всяких плотских вторжений, мы не в силах вознести Ему ни жертв, ни всесожжений, и не подымется кверху пламень духовного моленья, разносимый посторонними помышлениями, набегом страстей и вьюгой возмущения душевного».

Демиургом (образом, принимающим на себя функции глашатая истины) во время Литургии является «**колокольный звон**», звукосимволизирующий центр пути: «*На колокольныхх раздается звон, да возвестится повсюду страшная минута, чтобы, где ни услышал бы о том человек, находится ли он на ту пору путником в дороге, обрабатывает ли землю полей своих, сидит ли даже в тюремных стенах, или на одре тяжкой болезни, чтобы отовсюду мог в эту минуту вознести моление в Господу о спасении своем и о том, да не в суд и во осуждение будет страшное таинство сие кому-либо из его братии*».

Колокол принадлежит к культурному пространству, впитывающему в себя сакральные представления о "чистом/нечистом" времени, т.е. колокол как бы устанавливает соотношение сакрального и профанического, в какой-то мере регулирует степень космологизации объектов сферы быта [см. об этом 31: 31].

Неоднородный мир "набегающих" друг на друга объектов, явлений, событий, состояний максимально "сгущается", "собирается" в одной точке – звуковом центре Вселенной, где все профаническое по своей природе начинает подчиняться космическому закону Порядка и Гармонии. Праздничный колокольный звон освящает мирское пространство, и он, "втягиваясь" в сакральный центр, сам приобретает статус "священного локуса".

Именно праведный путь является мерилom истинного христианина, не просто услышавшего, но и взрастившего в себе «семя святого слова». Если в начале 2 части «Размышлений о Божественной литургии» Гоголь размышляет об **оглашенных** как о «слышащих» слово Божье, «готовых принять это слово», т.е. прикоснувшихся к Богу, «оглашенных Христиан», то в конце своих раздумий он переносит смысловой акцент на крайнюю точку аксиологической координаты: «оглашенный» уже отождествляется с «плотским». Таким образом, **внутренняя форма слова «оглашенный»**

эксплицируется синонимическим рядом «неправедный, грешный»: «...всякий присутствующий, помышляя, как далеко он отстоит и верой, и делами от верных, удостоивавшихся соприсутствовать трапезе любви в первые веки христиан, видя, как он, можно сказать, только **огласился Христом**, но не внес Его в самую жизнь, только что слышит разум слов Его, но не приводит их в исполнение, и еще холодно его верование, и нет огня всепрощающей любви к брату, поедającego душевную черствость, - соображая все сие, всякий из присутствующих сокрушенно поставляет себя в число оглашенных и на призвание диакона: *Помолитесь, оглашении, Господеви!* От глубины сокрушенна сердца взывает: *Господи, помилуй!*». Так, «оглашенный Христом», услышав слово Божие, но не приняв, не пропустив его через себя, - не кто иной, как «плотский» человек, оглашенный, не готовый присутствовать при священнодействии. Такое «расщепление» ВФ слова – признак амбивалентного мироустройства, одновременного сосуществования духа и плоти, греха и святости, пассивного и действенного.

И именно на этом «расщеплении» и держится бинарная оппозиция «слова» и «действия», которая смыкается в ритуальном действе «сеяния и взращивания зерна истины»: попадая в одну почву, зерно, не поливаемое и не лелеемое, быстро увядает, загнивает («оглашенные Христом» лишь слышали слово, глас); постоянно же питаемое Божьим словом и праведностью, зерно произрастает истинными Божьими делами («оглашенные Христом» «вносят Его в самую жизнь», «приводят [Его слова] в исполнение»).

Показательным является то, что «оглашенные словом истины» должны, по убеждению Гоголя, не замыкаться в своем мире, «лелея Божье семя», а наоборот – постоянно поддерживать в себе «огонь всепрощающей любви к брату». Так, истинно «оглашенный» - благоденствует, творит добро, а не только славословит.

Таким образом, ВФ слова «оглашенный», объективируя целый ряд мифосимволических срезов универсальных констант бытия: психологических ассоциативов, символов, медиаторов, локусов, атрибутов, и размыкает мир на оппозитивные пары, и смыкает его в амбивалентных образах. Являясь смысловой доминантой, индивидуально-авторская категория «оглашенности» организует вокруг себя все текстовое пространство второй части «Размышлений о Божественной Литургии»: ВФ слов «правда», «память», «прощение». К тому же экспликаты «оглашенности» реконструируют христианский космогонический миф (слово как первопричина творения) и ритуально-магическое теургическое действо («сеяние Слова»).

Весь текст «Размышлений...» представляет собой авторскую модель Вселенной как храма [см. об этом:28: 244] и человеческой жизни как «вечной Литургии» [см. там же]: «Действие Божественной литургии велико, зримо и воочию совершается в виду всего света и скрыто. Если только молящийся благоговейно и прилежно следит за всяким действием, душа его приобретает высокое настроение, заповеди Христовы становятся для него исполнимы, иго

Христово благо и бремя легко. По выходе из храма, где он присутствовал при Божественной трапезе любви, он глядит на всех, как на братьев...».

#### **Цитаты по изданию:**

Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии. – Киев, 1999. – 143 с.

#### **Список использованной литературы:**

1. Адамчик В.В. Словарь символов и знаков. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 240с.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. – Т. 2, 1994. – 784 с.
3. Байбурин А.К., А.Л.Топорков. У истоков этикета (Этнографические очерки). – Л., 1990. – 166 с.
4. Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с французского. – М., 1995. – 453 с.
5. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / Пер. С фр. А. Калантарова. – М.: Астрель; АСТ, 2006. – 158 с. – Cogito, ergo sum: «Университетская библиотека».
6. Бернштейн Д.К. "Белая архитектура" с точки зрения самоидентификации этнического сознания // Этническое языковое самосознание (Материалы конференции. Москва. 13-15 декабря 1995 г.). Отв. ред. В.П.Нерознак. – М., 1995. – 172 с. Библейские мотивы (Рисунки Гюстава Доре). – СПб., 1896. – Вып. 1. – 160 с.
7. Библейская энциклопедия. Иллюстрированная полная популярная. Труд и издание Архимандрита Никифора. Репринтное издание. М.: Терра, 1990. – 902 с.
8. Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка: Учебное пособие для студентов пед. институтов по специальности "Русский язык и литература". – М.: Просвещение, 1992 – 512 с.
9. Всероссийский словарь-толкователь, составленный несколькими филологами и педагогами под редакцией В.В.Жукова. – СПб., 1894. – Т. 2. – С. 577-1152.
10. Глазунов П. Храмы, построенные Святым Владимиром и другими в его время. – К., 1888. – 876 с.
11. Из работ московского семиотического круга. Составление и вступительная статья Т.М.Николаевой. – М.: "Языки русской культуры", 1997. – 896 с.
12. История культуры Древней Руси. Домонгольский период. 1. Материальная культура / Под ред. Н.Н.Воронина. – М., Л., 1951. – 486 с.
13. История культуры Ю.Липперта / Пер. с нем. А.Острогорского и П.Струве. – СПб., 1907. – 402 с.

14. Костомаров М.И. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. – К., 1994. – 384 с.
15. Лотман Ю.М. О семиотическом механизме культуры // Антология мифопоэтической мысли / Авт.-сост. С.П.Мамонтов, А.С. Мамонтов. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 352 с.
16. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М., 1996. – 416 с.
17. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», Т.2. К-Я. – 719 с.
18. Новикова Т.А. Сокол – корабль и разбойничья лодка (к эволюции "разбойничьей" темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А.К.Байбурин. Сборник. – СПб., 1992. – 202 с
19. Общая история европейской культуры / Под ред. М.Гревса, В.Ф.Зелинского и др. – Т. 5 "Раннее христианство". – СПб.; Т. 6. – СПб. – 467 с.
20. Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Составил священник магистр Григорий Дьяченко. Репр. воспр. издание 1900 г. – М., 1993. – 1120 с.
21. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А.Колодного. – К., 1996. – 389 с.
22. Толстой Н.И. История и культура. Тезисы. – М., 1991.
23. Толстой Н.И. Язык и народная культура (Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике). – М.: Серия "Традиционная духовная культура славян". Издательство "Индрик", 1995. – 511 с.
24. Толстой Н.И. Избранные труды. Том 1. Славянская лексикология и семасиология. – М., 1997. – 519 с.
25. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. Перевод с нем. и дополнения О.Н.Трубачева. – Издание второе, стереотипное. – Т .1 – М., 1986. – С. 526.
26. Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.Аверинцева. Т. 1. – М., 1993. – 863 с.
27. Христианство. Словарь / Под ред. Л.Н.Митрохина. – М., 1997. – 559 с.
28. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. – М.: АСТ, Харьков: Торсинг, 2006. – 591 с.
29. Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер с фр., предисловие и комментарии Н.К.Гарбовского. – М., 1994. – 144 с.
30. Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С.Мыльников. – Л., 1989. – 208 с.
31. Этнознаковые функции культуры / Отв. ред. Ю.В.Бромлей. – М., 1991. – 224 с.